DOCTORIS
FRAN. SVARES
GRANATENSIS

E SOCIETATE IESV, IN
Regia Conimbricensi Academia primarij
Theologiæ professoris.

Prima pars summæ Theologiæ de Deo Vno & Trino.

IN TRES PRÆCIPVOS TRACTATVS
distributa cum variis Indicibus.

Opus de nouo in lucem editum, & à mendis, quàm accuratissimè repurgatum.



LVGDVNI,
Sumptibus Horatij Cardon.

M. DC. V[illegible]I.

CVM PRIVILEGIO REGIS.

B. H.
June 16. 1893
C1

LECTORI OPTIMO.



CIRE fortaſſe cupiet Benignus Lector, quæ ſit in hoc opere conſilij noſtri ratio, & cur à prolixiori commentandi, ac diſputandi methodo, quam hactenus tenuimus, ad contractiorem ſcribendi formam transferamur, & intermiſſa rerum moralium tractatione, ad Quartum ſententiarum pertinente, ad ſpeculatiuas quæſtiones in Primo ſententiarum contentas remigremus. Variæ profectò me in hoc conſilium rationes impulêre, quas coniicere tam facilè cuique erit, quàm mihi recenſere ſuperuacuum. Hoc tantùm dico, eum, qui publicum agit Theologię profeſſorem, quamuis nec labori, nec ſtudio vmquam parcat, vix poſſe eadem ſemper opera lucubrare, aut ſemper eoſdem fœtus parturire, ſed oportere, vt nunc ad hęc, nunc ad illa ſtudia curas ſuas partiatur, partim vt legendi muneri ſatisfaciat, partim vt precantium votis reſpondeat, partim vt occurrentium negotiorum difficultates expediat. Quare cum ſentiam ętatem ſuum iam ad occaſum feſtinare, & vitæ periodum mihi poſſe breuem ſupereſſe, operæpretium mihi viſus ſum eſſe facturus, ſi in vno ſemper opere, quod longiores moras poſtulat, cunctabundus non hærerem, ſed alia, quæ faciliores habent exitus, pro opportunitate temporis maturarem: ne dum incepta molior, nonnulla, quæ ſunt apud me pene abſoluta, aut diutius morentur, aut omnino moriantur. Vnde quamuis animus mihi ſit tomos de Sacramentis abſoluere, & ante illos, opus de Religione, cui vltimam manum iam adhibeo, in lucem promere. Interim tamen volui has lucubrationes edere, quæ ex quotidiano legendi munere mihi paratiores videbantur: & ab illis totius doctrinæ Scholaſticæ, & ſpeculatiuæ ſummam breuiori ſtylo, quam hactenus ſequutus ſum, fœliciter auſpicari: exploraturus an ea res iucunda pariter, & fructuoſa Chriſtianæ reipublicæ euadat. Nam ſi intellexero meum in hac re laborem non inutiliter collocatum ab omnibus iudicari: pergam alacrior, & ſucceſsiuis ſaltem horis quanta potero contentione in hoc opus incumbam, vt fauente Numine paulatim abſoluatur, & in publicam vtilitatem euulgetur. Et ſicut noſter operi labor non deerit, ita ſpero hauſtas è cælo vires non eſſe labori defuturas, præſertim illorum precibus, qui ex noſtris ſtudiis fructum aliquem conſequuntur, à ſummo Deo exoratas.

APPROBATIO.

OMNIA, quæ in his libris de Deo Trino & Vno à præſtantiſſimo Doctore Theologo, Patre Franciſco Suares, Conimbricenſis Academiæ primario profeſſore ex ſacra Religione ſocietatis IESV ventilantur: ſolita eruditione ſunt plena: quæ præſertim in hoc opere tanta eſt, quanta in re nimis difficili, ſumméque Theologica excogitari poteſt. Quare diuinæ Scripturæ ſenſum interpretando, ſacrorum Conciliorum definitiones explanando, ſanctorum Patrum placita eruendo, non ſolùm nihil diſſonum, ſed potius multa & rationi, & ſacrarum literarum veritati conſona adducit, tanto viro, tantáque induſtria, tanto denique ingenio digna, ita vt nihil amplius in hoc argumento deſiderari poſſe videatur. Quare valde dignum arbitror opus, quod in publicam totius Eccleſiæ vtilitatem excudatur. Olyſipone in conuentu S. Franciſci de Enxobregas. Anno Domini 1607.

Fr. Ludouicus ab Angelis.

EGO Antonius Maſcharenhas ſocietatis Ieſu in Luſitania Prouincia prouincialis, facultate ad id mihi facta à Reuerendo admodum Patre Noſtro Generali Claudio Aquauiua, facultatem concedo vt hæc Prima pars ſummæ Theologiæ de Deo Vno & Trino, *à Patre Franciſco Suario ſocietatis noſtræ ſacræq; Theologiæ Doctore & in Conimbricenſi Academia primario profeſſore compoſita, & eiuſdem ſocietatis grauium doctorúmque hominum iudicio approbata, typis mandetur. In quorum fidem has litteras manu noſtra ſubſcriptas ſigillóque noſtro munitas dedimus Olyſipone 1. die Maij, anno Domini 1607.*

Antonius Maſcharenhas.

SVMMA

SVMMA PRIVILEGII à Christianissimo Galliarum Rege obtenti.

HENRICI IV. Galliæ, & Nauarræ Regis Diplomate cautum est, ne quis in suo regno, aliísve locis ditioni suæ subiectis, intra proximos annos decem, à die impressionis prima inchoandos, excudat, vendat, excudendum, vendendúmque quouis modo, ac ratione conetur librum qui inscribitur, Prima pars summæ Theologiæ de Deo Vno, & Trino, à Patre Francisco Suarez Societatis IESV, præter Horatium Cardon Bibliopolam Lugdunensem, aut illos quibus ipse concesserit: sub pœnis Originali Diplomate contra delinquentes expressis. Datum Parisiis 30. Iulij anno 1607.

De mandato Regis,

Signatum, DE LA FON.

HAnc R. P. Francisci Suarez Theologi, è Societate IESV, *Primam partem summæ Theologiæ de Deo, Vno, & Trino*, & piam, & eruditam dignam censuimus, quæ prælo commissa publicæ vtilitatis caussa in lucem ederetur. Datum Lugduni die 30. Maij anni 1607.

CHALOM V. G. Lugd.

FACVLTAS R. P. PROVINCIALIS Societatis IESV *in Prouincia Lugdunensi.*

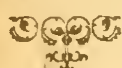
LVDOVICVS RICHEOMVS Prouincialis Collegiorum Societatis IESV, in Prouincia Lugdunensi, iuxta priuilegium eidem Societati à Regibus Christianissimis Henrico III. 10. Maij 1583. & Henrico IV. nunc regnante 20. Decembris 1606. concessum, quo Bibliopolis omnibus prohibetur, ne libros ab eiusdem Societatis hominibus compositos, absque eorundem permissione imprimant: permittit Horatio Cardon Lugdunensi Bibliopolæ, vt librum qui inscribitur, *Prima pars summæ Theologiæ de Deo Vno & Trino*, à R. Patre Francisco Suarez Theologo Societatis IESV, ad sex proximos annos imprimere, ac liberè diuendere possit. Datum Lugduni 30. Maij 1607.

RICHEOMVS.

INDEX



INDEX TRACTATVVM ET LIBRORVM QVI IN HOC OPERE CONTINENTVR.



TRACTATVS PRIMVS.

TRACTATVS SECVNDVS.

TRACTATVS TERTIVS.



INDEX LOCORVM IN QVIBVS QVÆSTIONES, ET ARTICVLI PRIMÆ PARTIS

D. Thomæ in hoc Opere explicantur.

QVÆ



INDEX LOCORVM SACRÆ SCRIPTVRÆ.



Primus numerus tractatum significat, secundus num. libros in quibus hi tractatus distincti sunt: tertius capita librorum: quartus numeros in quibus capita distincta sunt, denotat.

EX III. REGVM.

EX II. PARALIP.

EX TOBIAS.

EX ESTHER.

EX IOB.

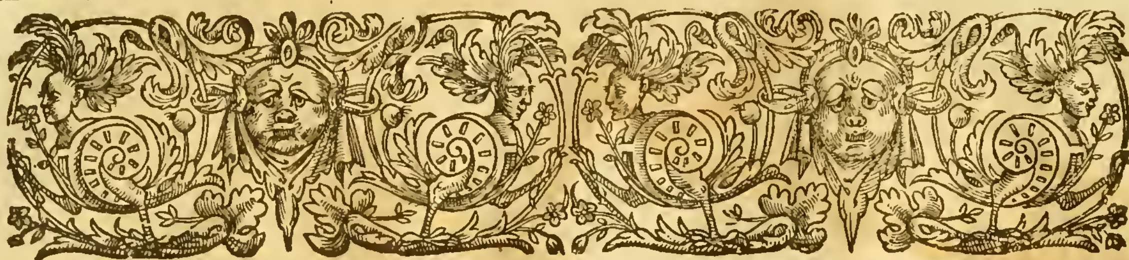
EX PSALM.

EX MARCO.

EX LVCA.

EX IOANNE.





INDEX RERVM PRÆCIPVARVM, QVÆ IN HOC OPERE CONTINENTVR.



Primus numerus tractatum significat, secundus num. libros in quibus hi tractatus distincti sunt: tertius capita librorum: quartus numeros in quibus, capita distincta sunt, denotat.

12 Per

gratia,

quod

17 Deus

Decretum.

Deitas.

Demonstratio.

Denominatio.

Descriptio.

Desperatio.

Determinatio.

Dicere.

Differentia.

conna

3 Nec

Phantasia.

Prædestinationis terminus.

Prædestinationis causæ.

Prædestinationis effectus.

Prædeſtinatio comparata cum libero arbitrio.

Prædeſtinatio comparata cum Reprobatione.

Prædeterminatio.

Prædicatum.

Prædicata entis increati.

Prædicata entis creati.

Præfinitio.

non

Verbum creatum.

Veritas Dei.

Veritas entis creati.

Transcendens.

Moralis.

Visio Increata.



TRACTATVS DE DIVINA SVBSTANTIA, EIVSQVE ATTRIBVTIS.

PROOEMIVM.



VNIVERSA ferè, quæ Deo, vt vnus eſt, attribuuntur, duplici Theologia cognoſci poſſunt, naturali, & infuſa, ſeu ſupernaturali. Naturali quidem, quatenus, *Cæli enarrant gloriam Dei*, quod de elementis, animalibus, & præſertim de ipſius hominis natura dici potuiſſet. Propter quod generaliùs Paulus dixit, *Inuiſibilia Dei, per ea, quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur, ſempiterna quoque eius virtus, ac diuinitas:* Et conſonat Sapiens, cùm ait, *A magnitudine ſpeciei, & creaturæ cognoſcibiliter poſſe creatorem horum videri.* Diuina autem, & altiori Theologia hæc de Deo cognoſcuntur, quando ex diuina reuelatione, & per illam percipiuntur: Quoniam ſi Paulus dixit, *Accedentem ad Deum oportet credere, quia eſt, & inquirentibus ſe remunerator ſit*, quæ ſunt (vt ita dicam) prima elementa cognitionis Dei, multò magis cætera omnia, quæ per naturalem diſcurſum de Deo inquiri poſſunt, altiori, ac certiori modo ex reuelatione cognoſcentur. Nec verò duplex hic modus cognoſcendi Deum ſuperuacaneus eſt, aut otioſus, nam prior ad perfectionem naturæ conſentaneam pertinet: & ſuperiori Theologiæ inſeruire poteſt; erit nihilominus ille valdè imperfectus, niſi poſteriori iuuetur; tum vt homo ab erroribus præſeruetur, tum etiam vt firmius, & immobilius diuinis veritatibus adhæreat. Præterquamquòd multa per ſupernaturalem Theologiam reuelantur, quæ per Theologiam naturalem attingi non poſſunt.

Pſal. 18.
Rom. 1. 20
Sap. 13.
Heb. 11.

Hinc factum eſt, vt Theologi Scholaſtici diſputantes de Deo vtramque Theologiam promiſcuè tradiderint, quoniam licèt per ſe, & ex inſtituto, ſupernaturalem Theologiam doceant, nam ex reuelatis principiis procedunt, nihilominus naturali Theologia vtuntur, vt miniſtra, ad ſupernaturales veritates confirmandas, & vt ex vtriuſque Theologiæ conſonantia animus fidelis in illis veritatibus faciliùs conquieſcat. Quoniam verò in opere, in quo Metaphyſicam ſapientiam tradidimus, neceſſarium nobis fuit ad illius doctrinæ complementum naturalem Theologiam diſtinctè, ac ſeparatim pro viribus elaborare: Idcircò multò breuiùs hîc poſſumus ea omnia, quæ de Diuinæ naturæ excellentia per naturalem rationem aliquo modo cognoſcuntur, percurrere. Vnde, cùm multi à nobis efflagitarent, vt ſaltem ea, quæ in ſcholis de Deo ſecundùm ſe tradidimus, in lucem proferremus, quòd facili negotio, & breui opere, ob cauſam dictam, fieri poſſe videbatur, eis annuendum putauimus. Præſertim quia cùm in aliis libris de cæteris fidei myſteriis tractauerimus: ea, quæ ad ipſam diuinitatem pertinet, & inter alia præcipua ſunt, ac cæterorum fundamenta amplius differre non oportebat.

Dicemus igitur in hoc opere de Deo, vt vnus eſt, & vt trinus, & ita duas habebit partes principales, prior de Dei Vnitate dici poteſt, altera de Trinitate. Inter ea verò, quæ ad priorem ordinem pertinent, ferè omnia, quæ Deo, vt vnus eſt, conueniunt, aliquo modo naturali ratione, attinguntur, præter diuinam Prædeſtinationem, & ideò de illa multò fuſiùs à nobis ſcribendum eſt, quàm de aliis. Subdiuidemus ergo illam priorem partem in duas, eritque poſterior de Prædeſtinatione, prior de Deo, eiúſque reliquis attributis. Inter quæ vnum eſt, quod naturalis Theologia in totum ferè relinquit, nimirum, quomodo Deus ſit viſibilis, vel inuiſibilis à creatura, quod myſterium altiſſimum eſt, éſtque, (vt ego iudico) totius ordinis gratiæ, ac proinde ipſius etiam prędeſtinationis fundamentum, & ideò in pri-

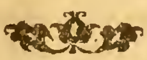
mo tractatu huius operis per cætera attributa breuissimè discurremus, supponendo ea, quæ vel in Metaphysica, vel in aliis nostris opusculis de illis tractauimus, illáque addendo, quæ ad supernaturalem Theologiam spectant: de visione verò creata Dei latiùs dicemus.

De illis autem quæstionibus, quæ vel in prologo sententiarum, vel in principio primæ partis tradi solent, id est, de Theologia, eiusque obiecto, & proprietatibus, in hoc opere nihil dicemus, tum quia breuitati studemus, tum præcipuè, quia, si omnes quæstiones illæ spectentur, quatenus ex generalibus principiis Metaphysicæ pendent, vt sunt, de vnitate scientiæ, de formalitate obiecti eius, de speculatione, & praxi, & similibus, in Metaphysica hæc omnia sunt à nobis tradita, & ferè in initio cuiuscumque scientiæ, etiam ipsius Dialecticæ, præmitti solent; Si autem considerentur nostræ Theologiæ proprietates, vt aliquo modo supernaturales sunt, habent dependentiam à lumine fidei, & sine illius doctrina intelligi non possunt, & cum illa facillimè expedientur, ideoque (si vita comite, & Deo benè iuuante, post doctrinam de gratia, de Theologicis virtutibus doctrinam tradere, concessum aliquando fuerit) simul cum fide, de Theologia ipsa, imò de omni virtute supernaturali intellectus, per quam Deus in hac vita cognosci solet, differemus. Nunc ea, quæ clara sunt, nobísque sufficiunt, supponimus, scilicet Theologiæ obiectum, vel primarium, vel suo modo adæquatum, Deum esse, prout vnus, & Trinus est, & prout est primum principium, & finis vltimus creaturarum omnium. Quod obiectum à fide recipit hæc scientia, ideóque ex principiis fide diuina reuelatis, & creditis, ad suas veritates demõstrandas procedit, & inde suam vnitatem, & certitudinem, aliásque perfectiones participat. In hoc verò opere, ea pars huius doctrinæ tantùm à nobis traditur, quæ circa Deum ipsum versatur.

INDEX CAPITVM LIBRI PRIMI DE ESSENTIA DEI.



LIBER PRIMVS,
DE EXISTENTIA DEI, ET ESSENTIA, EIVSQVE ATTRIBVTIS IN COMMVNI.





D nostrum institutum accedentes, præsentem tractatum tribus libris comprehendemus, in primo de Dei existentia, & essentia dicemus, ac subinde generalem de attributis diuinis doctrinam trademus. In secundo de negatiuis attributis dicemus, inter quæ vnum est, esse incomprehensibilem, & inuisibilem, cuius occasione de visione beatifica dicemus. In libro autem tertio affirmatiua, seu positiua attributa explicabimus. In hoc autem primo libro prius de existentia Dei tractabimus, quoniam hoc est perfectionum omnium fundamentum, postea quid sit Deus, nostro rudi modo concipiendi, & loquendi, declarare conabimur.

CAPVT I.

An existentia necessitate absoluta Deo conueniat, id est, An Deus necessariò sit.

1. QVoniam in hoc opere (vt dixi) in his veritatibus, quas de Deo, vt vno fides docet, supponimus ea, quæ per naturalem Theologiam assequi possumus, in proprio loco esse tractata, duo solùm in præsenti tractatu circa easdem veritates addere possumus, nimirum vel maiorem certitudinem ex propriis principiis Theologicis: vel maiorem declarationem: præsertim explicando, an veritas illa, de qua agitur sit omninò eadem in se, prout à naturali, & supernaturali Theologia traditur, vel ei aliquid addatur ex Theologia supernaturali.

2. Prima cõclusio. In proposita ergò quæstione, duo vel tria vtraque Theologia docet. Vnum est, Deum esse, aliud est, necessariò esse, seu quod idem est, Deum esse ens simpliciter, & omni modo necessarium. Et in his continetur tertium, scilicet, esse ens à se, id est, non recipiens ab alio suum esse actualis existentiæ, sed ex se illud habere. Hæc omnia demonstrata sunt à nobis in 2. tomo Metaphysicæ, partim disput. 28. sect. 1. plenius verò tota disp. 29. Has ergo veritates omnes docet etiam fides, vt mox dicemus, neque illis aliquid peculiare addit, præter ea, quæ de perfectionibus diuini esse postea dicemus. Dico autem, sacram doctrinam non addere aliquid dictis veritatibus, quantùm ad rem directè cognitam de diuino esse, seu existentia: nam per modum cuiusdam reflexionis supra cognitionem nostram, seu circa veritates illas, vt cognoscibiles à nobis, videri potest aliquid addere, quamuis reuera solùm in

A omnibus addat maiorem certitudinem, vt ex sequentibus assertionibus constabit.

3. Secunda cõclusio. Psal. 52. August. Dico ergo vlterius fide Catholica tenendum est, Deum esse. Ita docuit Spiritus sanctus per Dauid Psalm. 52. Contra insipientem, *qui in corde suo dixit non est Deus.* Notat autem Augustinus dixisse in corde, quia vix est, qui tam insignem blasphemiam coram aliis audeat ore proferre. Adeò autem creuit hæreticorum impudentia, vt dum nihil solidum, aut stabile in suis erroribus inueniant, tandem in atheismum prolabantur, & Deum esse negent, vt Lindanus in sua Panoplia latiùs refert. Hi tamen non audiunt Paulum dicentem. *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est.* Hebr. 11. Sed fortasse dicent, Paulum loqui de illis, qui ad Deum accedunt, se autem non accedere ad Deum, quia cùm Deum esse non credant, ad Deum accedere non possunt. Hi ergo, omnibus paganis, & Gentilibus peiores sunt, nam omnem modum Religionis tollũt, & omnia fidei fundaméta euertũt, neque Scripturas admittere possunt, tamquam sermones Dei, qui si non credunt Deum esse, multo minus credent, ipsum loqui. Contra hos ergo superuacaneũ est ex Scripturis, vel ex aliis locis Theologicis argumentari, sed vel rationibus conuincendi sunt, vel si sunt baptizati, & pertinaces, igne cremandi. Heb. 11.

4. Obiectio. Vna verò difficultas occurrit non circa veritatem ipsam, sed circa gradum certitudinis in assertione positum. Quia non videtur fieri posse, vt fide credatur Deum esse. Nam fides in assensu suo nititur testimonio ipsius Dei, ergò vt fides locum habeat, supponi oportet esse Deũ, non ergo per ipsammet fidem credi potest Deum esse. Si enim credo per fidem Deum esse, ergo ideo credo esse, quia ipse dicit se esse, ergo iam credo, vel suppono ipsum dicere se esse, ergo suppono, vel assentior ipsum esse, ergo impossibile est, quod ex dicto eiusdem Dei, ego credam Deum esse.

5. Resolutio difficultatis. Hæc difficultas tangit illam de vltima resolutione fidei, & de principiis, in quibus ipsa fides nititur, quæ ad materiam de fide spectat, & huc vocanda non est. Dicendum ergo breuiter est, non repugnare assentiri, Deum esse, ex testimonio ipsius Dei dicentis. *Ego sum, qui sum,* &, *Qui est misit me ad vos.* Exod. 3. Potest enim persona, quæ latet, seu oculis non videtur, auribus audiri, & de se ipsa testimonium perhibere, quod sit, vel quod talis sit. Sic Christus, cùm Samaritana non cognosceret illum sub ratione Messiæ, testimonium de se perhibuit dicens: *Ego sum qui & loquor tecum,* Ioann. 4. Quo testimonio & illam obligauit ad credendum, se esse Exod. 3. Ioann. 4.

Messiam, & ad credendum Messiam esse, qui illud testificabatur, nisi enim auctoritate Messiæ illud dictum confirmaretur, fide dignum non efficeretur. Similiter Marci 6. Cùm Christus supra mare iret ad discipulos laborantes in remigando, & ipsi eum videntes non cognouissent, sed turbati putarent phantasma esse, ipse de se testimonium perhi- *Ioan. 20.* buit dicens. *Ego sum*, Itémque post resurrectionem ingressus ad discipulos dixit eis, *Pax vobis, ego sum.* Cui voci magis credendum erat, quam visui, iuxta *2. Pet. 1.* illud Petri, *habemus firmiorem Propheticum sermonem, &c.* Sic ergo Deus reuelando fidem, reuelat se testificari res credendas, ex quibus vna est, *Deum esse.* Quia potest Deus de se, & de suo esse loqui, ac proinde testimonium præbere. In quo quidem testimonio supponitur, Deum esse, vt dari possit, quia non loquitur, nisi qui est, vt bene probat argumentum factum, non tamen supponitur, cognitum ex parte credentis, Deum esse, ex vi illius testimonij, sed per illum eundem assensum creditur, & Deum esse, & ipsum dicere se esse, quia tanta est diuina auctoritas, talíque modo proponitur, vt totum id testimonio suo faciat creditu dignissimum, certissima fide.

6. *Altera cōclusio.* Secundò dico, Deum esse absoluta necessitate, seu esse ens simpliciter necessarium, ita vt existere illi necessariò conueniat, de fide est. Hæc assertio sequitur ex præcedenti, vel illius sensum declarat; nam in hoc sensu docet fides, Deum esse, tamquam veritatem quamdam ita necessariam, & infallibilem, vt deficere non possit. Item ex alio fidei dogmate sequitur à posteriori, quia Deus est immutabilis, & æternus, ita ergo est, vt initium sui esse, vel finem habere non possit, nec transire vlla ratione de esse ad non esse, & hoc est, esse ens simpliciter necessarium, cui actualis existentia absoluta necessitate inest, id est, vt ita loquamur. Et hoc totum Deus ipse significauit, quando de se singulariter, & *Exod. 3.* quasi per antonomasiam affirmauit. *Ego sum, qui sum*, sibique nomen imposuit *Qui est.* Nam per illam absolutam appellationem significata est permanentia necessaria, & immutabilitas diuini esse. Vt notauit Nazian. orat. 24. quæ est 2. in Paschat. *Naziāz. August. Isidor. Hilarius. Cyrillus.* Et Aug. lib. de ver. Relig. ca. 49. Isid. lib. 7. Ethymol. ca. 1. Hilar. 1. de Trinit. & Cyrill. lib. 1. Thesau. cap. 6. *Effugiū. Responsum.* Quod si quis dicat, in Hebræo non legi, *est*, sed *qui ero*, iuxta Hebraicam proprietatem, vt Burgensis ibi, & alij notarunt. Respondemus, vel esse consuetudinem illius linguæ futurum pro præsente ponere, vt Lippoman. ibi respondet, vel quod ad nostrum institutum spectat, non minus illo futuro significari necessitatem essendi Dei, quàm præsenti, quia ex necessitate essendi sequitur, vt semper duraturus sit Deus, quod significatur illo indefinito verbo *ero*. Ratione veritas hæc ostensa est in citato loco Metaphysicæ, & patebit ex sequenti assertione.

7. *Obiectio. Psal. 13.* Obiici verò potest, quia si Deus ita necessariò est, ergo nō potest concipi Deus non actu existens, consequens ostendit falsum, *Stultus ille, qui in corde suo dixit, non est Deus.* Item sequitur, veritatem hanc, *Deus est*, per se notam esse etiam nobis, quia nomine Dei significatur res actu existens, per se autem, & ex ipsis terminis notum est, rem actu existentem esse, ergo. Hæc obiectio præbet nobis occasionem illius quæstionis, quam hoc loco omnes tractant, an propositio hæc, *Deus est*, sit per se nota. Sed de illa existimo sufficere, quæ in dicto loco Metaphys. disput. 26. in fine dixi. Et summa est, rem per illam

A propositionem significatam in se, & per se notam esse, si vt est in se videatur. Nobis autem non esse per se notam, quia non concipimus clarè Deum, prout in se est, Et licèt apprehendamus significatum illius vocis *Deus*, non statim in illo videmus verè illi attribui, quod sit, quia non statim apparet clarè, an vox illa rem veram, vel tantùm cogitatam significet. Quod patebit respondendo ad obiectionem.

Ad primum concedo, eum, qui non concipit rem actu existentem, non concipere Deum, vnde 8. *Responsum.* insipiens ille, qui dixit non est Deus, re vera non concipiebat Deum, vt verum ens, nam ille error destruit omnino cognitionem, & conce- B ptum Dei; sed concipiebat quid ab aliis significaretur nomine Dei, & putabat non esse nomen rei veræ, sed fictæ, sicut est chimera, & hoc modo dicimus, illum non habuisse conceptum verum Dei, id est, tamquam rei veræ, & non fictæ. At, qui cognoscit veritatem illius propositionis, *Deus est*, per hoc cognoscit rem significatam hac voce *Deus*, non esse fictam, sed veram: & eo ipso quòd vera est, talem esse, vt necessariò sit.

Neque inde sequitur, quod posteriori loco obii- 9. *Altera pars obiectionis soluitur.* ciebatur, propositionem illam esse nobis per se notam, quia licèt hæc propositio. *Quod necessariò habet existentiam actualem, est*, sit per se nota, quia auditis, & perceptis vtcumque terminis, statim apparet in- C clusio prædicati in subiecto: tamen (si quis rectè consideret) illa propositio est per se nota, vt includit conditionem. Quia ex vi illius non affirmatur absolutè aliquid existere, sed est veluti conditionalis, *si habet existentiam, existit.* Vt ergo absolutè, & in actu exercito significetur illud subiectum existere, de secundo adiacente, (vt aiunt) oportet, vt aliunde supponatur id, de quo est sermo, necessariò habere existentiam actualem. Sic ergo licèt nos significemus nomine Dei rem quamdam, quę necessariò est, non est per se notum esse, quia non est per se notum illud, quod illa voce significamus esse rem veram, & non fictam. Quando autem demonstratur, aut aliter ostenditur veritas illius propositionis, si- D mul demonstratur significatum illius nominis Dei esse verum, & non fictum.

Dico tertiò de fide est, Deum habere ex se exi- 10. *Cōclusio tertia.* stentiam non receptam ab alio. Hæc est consequens ad duas præcedentes, & in ordine ad nos est prior illis, vt in citato loco Metaphysicæ ostendi. Nos enim priùs probamus, esse aliquod ens habens ex se existentiam non receptam, nec causatam ab alio, & inde concludimus tale ens esse necessarium in existendo: & esse vnum tantùm, & esse Deum. Et licèt in re ipsa non est prius, neque posterius, quia sunt idem, tamen si secundùm rationem loquamur, hæc veritas sequitur ex præcedenti, quia hæc vltra præ- E cedentem solùm addit negationem dependentiæ ab alio, seu causalitatis, vel receptionis existentiæ, positiuum autem est prius negatione, & quasi fundamentum eius. Deus ergo ita est, vt ex se summa necessitate sibi vendicet esse, hinc autem fit, vt illud esse ab alio non habeat, nec in eo à quoquam pendeat.

Quod verò attinet ad certitudinem fidei, cùm 11. hæc in re idem sint, licèt à nobis distinguantur, & diuersis verbis declarentur, eisdem testimoniis, quibus probatur prior veritas, hæc etiam conuincitur. Vnde quod Deus dixit, *Ego sum, qui sum*, perinde est, ac si dixisset, ex me habeo Ego, vt sim. Præterea sæpè Scriptura docet, Deum nulla re indigere, neque

ab alio

ab alio ditari posse, neque esse creatum, neque factum, imò *ipsum esse factorem visibilium, & inuisibilium*, vt in symbolo fidei legimus. Est ergo ens ex se habens esse. Tandem hoc sensu docet fides, dari in Deo quamdam personam ingenitam, quæ auctorem, vel principium non habet, vt infrà tractantes de Trinitate videbimus, ergo eodem modo est de fide, Deum esse improductum, vt Deus est. Prætereà est ratio Theologica, quia si haberet esse ab alio, vel haberet ab alio Deo, & ita essent plures Dij, vel ab alio meliori, quàm sit Deus, & sic iste non esset Deus, vel ab alio inferiori, quod esse non potest, vt per se notum est.

12. Dubium. Hic verò occurrebat difficultas de diuinis personis, quæ recipiunt esse ab alia persona, quomodo possint esse verus Deus, si de ratione Dei est, habere esse à se, & non ab alio. Sed de hoc in tractatu de Trinitate ex professo agendum est, lib.2.c.2.

Resoluitur. Nunc breuiter dicimus, hic solùm esse sermonem de Deo, vt Deus est, seu de diuina natura, vt sic, & hanc dicimus non esse factam, nec productam, propriè in aliqua persona, licèt in quibusdam sit communicata ab alia persona, quod non repugnat tali naturæ, neque illius esse.

13. Cõclusio quarta. Dico quartò, valdè consentaneum fidei esse, posse naturali discursu demonstrari Deum esse, & hoc negare temerarium esset, & errori proximum. Quoad hoc dicebam, videri posse aliquid addi per reuelationem, & doctrinam fidei, circa veritatem hanc, re tamen vera, si res attentè consideretur solùm additur noua certitudo, vel peculiaris modus cognoscendi. Nam si verum est, vt re vera est, ratione naturali demonstrari Deum esse, eadem ratione ostenditur hoc esse demonstrabile, & cognoscibile naturaliter, nam ab actu ad potentiam bona est illatio: si ergo demonstratur, demonstrabile est, & cognoscibile naturaliter. Item lux se ipsam manifestat, & qui verè scit, etiam scit se scire, si ergo ratione naturali scimus Deum esse, etiam scimus nos hoc scire, & demonstrare. Ergo etiam quoad hanc partem nihil docet fides, quod ratio non ostendat.

14. D.Thom. Quod autem hoc ad doctrinam fidei pertineat, vt in assertione dicitur, docet apertè D. Thom. 1. contra gentes, cap. 11. & 12. Vbi contrariam doctrinam erroneam appellat, idémque censent communiter expositores D.Thom. quos ego in Metaphys. secutus sum. Quia hoc videntur satis clarè docere Paulus, & Sapiens locis citatis.

15. Aliquorũ expositio. Non desunt autem moderni qui hanc probationem ex illis locis, vt friuolam reiiciant, quia putant satisfieri testimoniis Pauli, & Sapientis, dicendo, posse veritatem hanc ex creaturis multùm suaderi, & cum magna probabilitate, etiamsi assensum euidentem non efficiat Quia illa persuasio est satis, vt sint inexcusabiles, qui non assentiuntur, vel Deum non glorificant, vt verum Deum, & vt dicatur hæc veritas manifestari, notificari, aut conspici modo humano ex creaturis.

16. Reiicitur. Sed non probo expositionem. Primò, quia verba sunt valdè clara in omni proprietate intellecta, & materia non obstat, imò iuuat, vt proprietas verborum teneatur. Item Sapiẽs non est contentus vti verbo *videndi*, sed addidit, *cognoscibiliter videri poterat*. Paulus autem tot verba repetit, quæ claram cognitionem significant, vt non possit conuenienter limitari, nam primò vocat *notum Dei*, vbi Anselmus (Anselm.) *notum Dei* (inquit) *est, quod naturali ingenio sciri potest de Deo. Hoc autem de Deo naturaliter sciri potest, quod ipse sit Deus.* Vnde addit Paulus, *hoc esse manifestum*, & quod *Deus illis manifestauit*. Deinde addit, *intellecta conspici*, vbi Hieronymus. *Tam euidenter* (inquit) *intellecta sunt, vt conspecta dicantur.* Idem insinuant ibi Chrysostomus, & Græci, & clariùs Beda cum Augustino, cuius varia loca refert, éstque optimus tractatus secundus in Ioann. *Deus* (inquit) *potest inueniri per creaturam euidenter, dicente Apostolo inuisibilia enim ipsius, &c.* Idem optimè in libro soliloquiorum capit.31.& lib. 10.confess.cap.6. (Hieron. Chrysost. Beda. August.)

17. Cõmunis sentẽtia. Præterea est hæc communis sententia Patrum, vt constat ex Dionys. cap.7. de Diuin.nom. Chrysost.hom.9.& 10.ad populum, Greg.lib.29. Moral. cap.2. in id Iob.36. *Omnes homines vident eum, vnusquisque intuetur procul.* Vbi idem testatur Hieronym. in Comm.in Iob.illi attributis, idémque habet in Epist.ad Galat.capit.idem sentit Damasc.lib.1.de fide, cap.1.2.& Nazianzen.orat.24.vbi ait, (de Patre, id est, de Deo, vt est principium non productum, nec factum ab alio) *insitum esse hominibus naturalem cognitionem*, ait verò esse à natura insitam, quia per naturalem discursum comparatur, vt ipse exposuit orat. 34. quæ est 2. de Theol. Vbi interpres, pro discursu, vel ratiocinatione, *coniectura assequi*, posuit, sed vox Græca propriè est syllogizare, & ratiocinari, qualis autem hæc ratio sit ex alio loco satis colligitur, scilicet, esse tam claram, & apertam, vt ea ratione à natura insita dicatur talis conclusio, scilicet, *Deum esse*. Idem planè docet Iustin. ad quæst.6. à Gentibus propositam, & Athan. orat.cont.Idola, & Cypr.de Idolorum vanitate, vbi hac ratione dicit, *Deum ignorari non posse*, & alij passim. Denique eodem modo sentiunt Scholastici, S. Thomas cum suis sectatoribus, Caiet.Ferrar. Capreol. & alij moderni, Alens.1.part.quæst.2.M.2.art.1.Alber.in sum. part.1.quæst.17.Henr.in sum.art.22. quæst.4. Marsil.1.quæst.5.art.1.Scot. Richard.& alij in 1.d.2.& 3. Qui ferè omnes fundantur in verbis Pauli, de quibus etiam videri possunt ibi Toletus.& Pereira, qui constantissimè hanc intelligentiam confirmant. (Dionys. Chrysost. Greg. Hieron. Damasc. Nazian. Iustin. Athana. D.Tho. Caietan. Ferrar. Capreol. Alensis. Albert. Henric. Marsil. Scotus. Richard. Toletus. Pereira.)

18. Eo vel maximè, quod Scripturæ sanctæ sæpè vtuntur argumento ex creaturis desumpto ad confundendos Idololatras, & Gẽtiles non agnoscentes verum Deum, vt videre maximè licet in Psalmis præsertim 18.88.140. & 148. & in 113. ab illis verbis. *Ne quando dicant gentes, vbi est Deus eorum? Deus autem noster in cœlo, omnia quæcumque voluit fecit.* Iñ lib. etiam Iob à cap. 38. *Deus ipse ex operibus suis; quæ latissimè recenset, seipsum demonstrat.* Vnde Paulus Actorũ 14.inquit, *Non sine testimonio reliquit semetipsum, dans eis pluuias, &c.* Sentiens illud esse efficacissimum testimonium, vt ignorantes Deum, vel ipsum non colentes, reddantur inexcusabiles. Vnde Act.17.prædicaturus Atheniensibus, tacitè arguendo, supponit, Deum esse, ita vt non possent resistere, *Deus* (inquit) *qui fecit mundum, & omnia, quæ in eo sunt, hic cœli & terræ cùm sit Dominus, &c.* Reputabat ergo Paulus tam euidens testimonium hoc creaturarum, vt Ethnici ipsi contradicere non possent. Tandem posset hoc ostendi afferendo demonstrationem, sed hoc fusè præstitimus disp.29. Metaphys. (Psal. 18. 88. 140. 148. & 113. Act. 14. Act.17.)

19. Obiectio. Solùm posset obiici, quia quæ euidẽter demonstrantur, negari non possunt, at multi negarunt Deũ esse, etiam ex his, qui sibi sapientes videbantur, & Philosophorum rationes intellexisse. Vt referunt Cicero 1.de natura Deorum, Plutar.lib.1.de Placit. Lactan.libr. 1.de diuin.Inst.& alij. Ergo signum est, rationes illas non esse euidentes: item vt homines ductu rationis teneantur assentiri Deum esse, non est necessaria demonstratio, alias pauci possent habere (Cicero. Plutarc. Lactant.)

bere illum assensum, quia pauci sunt, qui philosophicis discursibus intendant,& pauciores, qui illorum vim penetrent: ergo non oportet intelligere Scripturam de cognitione euidente,sed de illa,quæ ad operandum humano modo sufficiat. Tandem aliàs quomodo sapientes Christiani philosophi poterunt habere fidem huius veritatis, si illius habent euidentiam.

20. Ad primã partẽ respõdetur. Ad primum respondeo primò, non negasse veritatem hanc demonstratam, nisi qui attentè illius demonstrationem considerare noluerunt, aut non potuerunt:vel ex defectu doctrinæ, & ingenij, vel ex aliqua nimia cupiditate, qua præsertim obcœcantur Politici nostri temporis, qui in Atheismum declinant. Secundò dicimus non omnem demonstrationem esse æquè facilem, & notã, aliqua enim est vera demonstratio *quia*, quæ de se intellectum bene dispositum conuincit;non est tamen tam clara,quin proteruus possit resilire,semper tamen hoc prouenit ex aliqua cœcitate mentis nolentis pōderare vim præmissarum,vel illationis. Vnde Nazianzenus orat.2.Theol.*Nimis* (inquit)*absurdus,& praposterus est,qui non cedit argumentis naturalibus*, *& inficiatur Deum esse.*

21. Ad alterã partẽ satisfit. Ad secundum respondemus primò, ideo Deum prouidisse, vt homines fide potiùs, quàm naturali discursu ambularent, quia ille infirmus est, & non potest omnibus esse communis. Secundò dico, si fingamus homines in pura natura sine fidei reuelatione,necessarium fuisse, vt vulgus hominũ ignorantium, & simplicium crederet suis maioribus, quod in hac veritate esset facillimum, & conueniens,facile quidem, quia licet non posset omnibus res esse perfectè nota, tamen ipsa veritas proposita cum aliquali declaratione ex effectibus notissimis, est per se credibilis, ac valdè probabilis, conueniens autem esset, quia in re tam graui non expediret vnumquemque de populo duci suo solo iudicio,& apparenti verisimilitudine,oporteret ergo sapientibus, & maioribus fidem habere. Talis autem fides remotè niteretur in certa assertione aliorum, quæ non posset esse ita certa, nisi esset etiam euidens.

22. Ad 2.partẽ obiectionis respondetur. De tertia obiectione non est hic dicendi locus. Breuiter ergo dico, certitudinem fidei esse maiorem,quàm sit certitudo genita ex demonstratione, quod Deus sit, & ex hac parte potest philosophus Christianus, per fidem credere Deum esse firmius, quàm per suam scientiam. Non eliciendo vnum actum, qui habeat euidentiam scientiæ, & certitudinem fidei (vt quidam dicunt,id enim impossibile est, cum illæ proprietates sint diuersorum ordinum naturalis, & supernaturalis, & sint ex diuersis motiuis, quæ sufficiunt ad actus specie diuersos) sed eliciendo actus plures, quorum vnus liber est quoad specificationem,alter necessarius, vnus euidens,alius obscurus ex ratione sua, quia illa maior certitudo non ex claritate est,sed ex motiuo obscuro,accedente voluntate. Et ideò vnus manet semper actus scientiæ naturalis, alter verò actus supernaturalis fidei, siue actus illi possint simul exerceri, siue tantùm diuersis temporibus, quod ad præsens nihil refert.

CAPVT II.

An esse Dei sit de essentia Dei.

1. SVpponimus,esse impossibile, hominem in hac vita mortali,vel omninò extra visionem claram

A Dei,ipsum quidditatiuè cognoscere. Vt lib.2.latiùs ostendemus. Multò ergo impossibilius hoc est homini per solam rationem naturalem, aut per solam fidem Deum cognoscenti, quia ratio naturalis non attingit omnem perfectionem Dei, nec formare potest conceptum Dei, prout est in se, fides autem obscurè proponit Deum,& sub velamine creaturarum,& ideò dicitur eius cognitio esse per speculum, & in ænigmate,non prout Deus in se est.Hinc ergo fit, vt vix possit homo describere, aut eloqui, quid Deus sit, quia minus potest homo explicare, quàm concipere,at mente satis concipere non potest,quid Deus sit,multo ergo minus verbis id poterit explicare. Sic dicit Diony. cap.7.de Diuin.nom. *Veraciter dicimus nos Deum non ex natura cognoscere.* Et Nazianzen. orat.2. de Theolog. *non posse Dei naturam mente comprehendi, aut verbis explicari,* & Damascen. libro primo, cap.2. *Quid Dei essentia sit, nec scimus, nec dicere possumus,* & cap.4. *Quod Deus sit liquidò constat,quid autem ratione essentiæ,naturæque sit, nullo modo cognosci potest.* Nemo potest Deũ quidditatiuè in hac vita cognoscere. Dionys. Naziãz. Damasc.

B

2. Quamuis autem hoc ita sit, necessarium nobis est, aliquo modo explicare Dei essentiam, & naturam,vt possimus illum ab aliis rebus distinguere,& singularem aliquem eius conceptum formare, ratione cuius ei singularis veneratio debetur: ac denique,vt eius proprietates, & perfectiones, quatenus aliquo modo innotescere possunt, explicare

C valeamus. Primum autem,quod de Deo nobis notificatur,est esse, vt ex discursu naturali constat, & in ipsa fide significauit Paulus,cùm dixit, *Accedentem ad Deum oportet credere,quia est.* Et ideò ante omnia explicandum est, quomodo ipsum esse ad Dei essentiam,vel quidditatem comparetur. Heb. 11.

3. Duo autem certa sunt in fide. Vnum est non distingui in re ipsa ab essentia Dei, propter Dei simplicitatem,vt infrà videbimus: Aliud est, esse non conuenire Deo aliunde,quàm ex sua essentia. Nam capite præcedenti ostensum est,Deum non habere ab alio,quod existat,ergo necesse est, vt id habeat ex vi suæ essentiæ,& naturæ, & hoc intendunt Patres ibi citati, & Isidor.lib.7. Ethy.c.1. & August.5.

D de Trinit.cap. 2.vbi rectè id colligit ex illo testimonio Exod. 3. *Ego sum,qui sum.* Quasi diceret Deus, non posse meliùs suam naturam explicare, quam per ipsum esse,atque adeò habere suum esse ex natura sua,& cum illa idem esse, & non esse aliud,nec aliunde. Isidor. August. Exod. 3.

4. Difficultas. Nihilominus dubitant Scholastici, an formaliter sit esse Dei essentia,seu de eius essentia. Quia illa duo priora interdum inueniri possunt sine hoc postremo:Paternitas enim est idem cum essentia diuina, & non aliunde conuenit Deo, quàm ex vi suæ essentię,& nihilominus non est propriè,ac formaliter de essentia eius. Sic ergo dixerunt aliqui esse non esse de essentia Dei,etiamsi sit idem cum illa,&

E non aliunde,quàm ex illa,per quandam quasi resultantiam secundùm rationem,cum fundamento virtuali in re.Potéstque hoc suaderi,quia esse etiam in Deo concipitur à nobis, vt actus essentiæ, & comparatur ad illam sicut abstractum ad concretum, nam licèt essentia ipsa etiam concipiatur, & significetur abstractè, mens tamen nostra, quæ indiuisibilia diuidit,ab vno abstracto aliam maiorem abstractionem facit, vt in relatione præscindit, & abstrahit, *esse ad*, ab *esse in*, & ab albedine abstrahit albedeneitatem,(vt quidam loquuntur.) Sic ergo ab essentia Dei, vt existente abstrahit esse, seu existentiam,ergo necesse est,vt ratione saltem distinguantur,

tur, ergo secundum præcisionem rationis non est A
esse de essentia illius essentiæ, sed actus eius, ergo
simpliciter non est de essentia. Tum quia,quod est
de essentia, nec secundum rationem præscindi po-
test ab ipsa essentia. Tum etiam, quia oportet illa
duo ita distingui, vt vnum in altero non includa-
tur secundum rationem, aliàs non possunt, vt con-
cretum,& abstractum comparari. Tandem confir-
matur à simili,nam eadem est ratio de existentia,&
subsistentia, sed subsistentia non est de essentia di-
uinitatis, ergo nec existentia.

5. Cõclusio. Quæstionem hanc tractaui fusè in primo tomo
3.p.disput.11.sect.1.vbi dixi, Diuinam existentiam
propriè,ac formaliter esse de essentia Dei,seu ipsam
existentiam Dei. Quam assertionem nunc etiam B
omninò veram, & veritati fidei maximè consenta-
neam iudico.Quia verò ibi ex Scriptura,&Patribus
illam satis confirmaui, nunc sufficit expendere no-
men Dei, *Qui est*,ad hoc confirmandum. Quia no-
mina sapienter imposita solent propriam rei natu-
ram maximè declarare, cùm ergo Deus ab ipsa exi-
stentia sibi nomen imposuerit, argumentum est,il-
D.Thom. Ratio cõclusionis. lud esse maximè essentiale.Ita ferè D. Thom. 1.cõ-
tra gent. cap. 22. Præterea vnam, vel aliam ratio-
nem vrgebo, licèt in alibi dictis omnia continean-
tur. Diuinum ergo esse nullo modo comparari po-
test ad essentiam Dei, tanquam actus ab aliqua
causa extrinseca illi collatus,sicut in creaturis com-
paratur: hæc enim est prima differentia inter diui- C
num esse, & esse creatum, propter quam Deus per
analogiam, & principalitatem quandam nomina-
tur *Qui est*, de omnibus autem aliis rebus scriptum
Isai. 40. est Isai.40.esse coram eo, *quasi non sint*,sufficientér-
que probatur hæc proprietas diuini esse ex dictis
in præcedenti cap.Rursus non potest existẽtia con-
uenire diuinæ essentiæ, vt resultans ex illa, vel se-
cundum rem, vel secundum rationem, ergo debet
conuenire tanquam omnino de essentia, seu essen-
tialiter constituens ipsam Diuinitatem. Conse-
quentia euidens est à sufficienti partium enumera-
tione.

6. Antecedens autem quoad priorem partem cer-
tum est ex diuina simplicitate, & perfectione,vt in D
sequentibus generatim ostendemus.Et patet facilè,
quia resultantia vera, & realis non est sine aliqua
reali causalitate ad efficientiam pertinente, quam
intra Deum cogitare nefas est. Adde, quod si nec
secundum rationem potest hic esse talis resultan-
tia, multò minus esse poterit secundum rem. Pro-
batur ergo altera pars, quia vt aliquid intelligatur
ab altero resultare,oportet intelligi, vt aliquo mo-
do ratione prius,& vt sic esse etiam prius in ratione
entis actualis, implicat autem cõtradictionem hoc
modo concipere diuinam essentiam respectu suæ
existentiæ,ergo. Maior patet,quia eo ipso,quod in-
telligitur aliquid, vt resultans ab alio, concipitur
vnum, vt radix alterius, & sub ea ratione,vt prius. E
Resultantia autẽ non potest esse nisi ab ente actua-
li, & existente in rerum natura, & ideo eo ipso,
quod aliquid intelligitur tãquam resultans ab alio,
illud, à quo resultare intelligitur, percipitur, vt
actualis entitas, quia ab eo, quod nondum conci-
pitur,vt ens actu, non potest concipi aliquid dima-
nare,quod res vera sit res actualis,vt in præsen[illegible]
[illegible] Nam licet illa dimanatio [illegible]
tur secundum ration[illegible] tamen res [illegible]
modo concipitur, [illegible] & [illegible]
potest,vt manans [illegible] ali,[illegible]
autem repugnet, hoc modo concipere diuinam e[illegible]

sentiam respectu sui esse, probatur apertè, quia si
essentia illa concipitur,vt actualis entitas,iam con-
cipitur, vt includens esse in rerum natura. Repu-
gnat ergo concipere esse diuinæ naturæ, vt fluens à
natura diuina, ergo oportet illud concipere, vt in-
clusum essentialiter in ipsa, seu quod perinde est,vt
constituens ipsam in ratione talis essentiæ,quod est
esse de essentia eius.

Atque hinc sumitur altera ratio, quia implicat 7. Altera ratio.
concipere diuinam naturam,vt potẽtialem, seu per
modum entis in potentia, sicut intelliguntur essen-
tiæ creaturarum, ergo signum est, includere in sua
essentiali constitutione ipsum esse actuale suum.
Consequentia inde constat,quia vnaquæque essen-
tia concipi potest sine eo, quod sibi essentiale non
est,saltem abstractione præcisiua. Antecedens verò
patet ex dictis,quia diuina natura concipi non po-
test,vt ens in potentia passiua, vt per se notum est,
quia nihil in re recipit verè, ac realiter, cùm nihil
habere possit, à quo in re distinguatur. Nec etiam
habet,à quo recipiat,præsertim ipsum esse,quia nec
ab alio, cùm ipsa sit ante omnia, nec à se, cùm esse
actuale sit etiam primum omnium, cuiuslibet di-
manationis ad intra, quomodocumque cogitetur,
vt ostensum est. Neque etiam concipi potest diui-
na natura,vt in potentia obiectiua, quomodo pro-
priè dicitur essentia creaturæ esse in potentia, vt
abstrahit ab actuali existentia. Quod in diuina na-
tura non habet locum,nam hæc potentia obiectiua
dicitur respectu alicuius efficientis, seu producen-
tis,diuina autem natura factibilis non est, nec pro-
ducibilis, neque vt talis, concipi potest, aliàs non
concipitur diuina natura, ergo nec potest concipi,
vt entitas in potentia obiectiua,solùm ergo concipi
potest,vt entitas actualis,ac proinde,vt essentialiter
habens ipsum esse.

Ex dictis ergo satis constat, non posse ita com- 8.
parari esse ad essentiam Dei, sicut nunc compara-
tur Paternitas ad Diuinam naturam, de qua Pater-
nitate verissimè dicitur, esse in re indistinctam ab
illa natura, & immediatè, intimè,ac per se esse illi
coniunctam,& nihilominus non esse de essentia il-
lius naturæ,& secundum rationem concipi tãquam
fluens ab illa,vt infrà in tractatu de Trinitate osten-
detur, ac declarabitur. Ratio verò differentiæ est,
quia Paternitas non constituit illam naturam in
sua entitate actuali. Vnde concipi potest illa natura
in re ipsa actu existens præcisa tali relatione, & vt
prior illa. Imò potest illa natura secundùm totam
suam essentiam esse in aliqua persona,in qua non
sit Paternitas,quod locum non habet in ipso esse
actualis existentiæ talis naturæ. Vnde etiam con-
stat illud esse naturæ diuinæ non posse esse nisi ab-
solutum quid,ac proinde essentiale, vt latiùs in di-
cto tom.1.3.p.tractaui.

Ad aliam rationem respondetur,ex conceptione 9.
nostra per modum abstracti, & concreti, vel cum
præcisione quoad expressum modum concipiendi
vnius sub vna ratione, & non sub alia, non sequi,
quod re ipsa vnum non sit de essentia alterius, vel
quod non includatur in essentia illius. Nam Deus,
& Deitas se habent,vt abstractum,& concretum,&
tamen in re nihil includit vnum, quod non inclu-
dit aliud,sed distinguuntur tantùm ratione, ex mo-
do concipiendi nostro,nam per vnum modum con-
cipitur expresè vt subsistẽs in tali natura per alium
tantùm sub ratione naturæ.Sic ergo se habent esse,
& essentia, nam sub conceptu essentiæ concipitur
sub ratione naturæ non potentialis,sed actualis,sub

ratione autem ipsius esse concipitur, vt actus tantùm, non quidem vt actus actuans aliud, sed vt actus simplex, qui per se actus quidam est, vnde si conciperentur hæc, vt diuina, & provt in se sunt, nullum esset in eis fundamentum, ad formandos hos conceptus: tamen, quia in creaturis hæc inueniuntur aliquo modo distincta, & nos concipimus diuina instar eorum, quæ in nobis sunt, ideò illos diuersos cóceptus formamus in modo concipiendi distinctos, nó verò, quia aliquid in conceptu obiectiuo vnius includatur, quod nó includitur in alio.

10. Vltima ratio. Vltima confirmatio postulabat quæstioné aliam de diuino esse, an ex propria absoluta ratione sit tantùm existentia, vel sit etiam per se existentia, & illa ratione subsistentia, ita vt non minus sit essentialis Deo talis subsistentia, quàm existentia. Idémque posset de diuino supposito quæri, sicut tractatur à D. Thom. 1. p. q. 3. art. 3. Veruntamen, quia hoc spectat propriè ad mysterium Trinitatis, quod consistit in tribus suppositis increatis eiusdem diuinæ naturæ, & modus subsistendi illius naturæ essentialis, non potest satis explicari sine personali, ideò hæc omnia in vltimum tractatum huius partis reseruamus. De distinctione autem naturæ, & suppositi, vel esse, & essentiæ in creaturis, quod solet hoc loco à Theologis tractari, in proprio loco Metaphysicæ disputatum à nobis est.

CAPVT III.

An essentia Dei consistat in solo esse, vel quid propriè Deus sit?

1. Videntur interdum sacri Theologi, ita constituere essentiam Dei in ipso esse, vt nihil addendum putent per modum affirmationis, ad explicandum, concipiendum, & nostro modo describendum, quid Deus sit, sed solam negationem esse addendam, quam explicamus, cùm dicimus, esse non ab alio, vel esse à se, vel (quod perinde est) esse per essentiam. Hoc videtur posse sumi ex Diuo Thoma (*D. Thom.*) 1. p. q. 13. artic. 11. vbi ait, ipsum esse magis propriè tribui Deo, quàm quodlibet aliud prædicatum, & quò illud est magis determinatũ, eò magis deficere ab eo, quod Deus est, ideóque ipsum esse indefinitè, & abstractè sumptum magis propriè explicare essentiam Dei. Adducítque in eam sententiam Damasc. (*Damasc.*) libro primo, cap. 12. dicentem, ex omnibus nominibus significantibus Deum propriissimum esse nomen, *Qui est. Vniuersum enim* (inquit) *id quod est, tamquam immensum quoddam, & infinitum essentiæ pelagus complexu suo continet.* Sic etiam Hieronym. (*Hieron.*) in id ad Ephes. 3. *ex quo omnis Paternitas*, &c. ait, Deum vsurpasse sibi esse tamquam proprium, quia solus ipse à se est. Aug. (*August.*) verò 12. de Ciuitate cap. 2. ait, illo verbo declaratum esse, in Deo esse summam essentiam, quæ est ipsum esse, non participatum ab alio. Ac denique Bernar. (*Bernard.*) lib. 5. de conside. cap. 6. ait, si interrogas de Deo *quis est?* non occurrit meliùs, *Qui est. Nempe hoc est ei esse, quod hæc omnia esse, si & centum talia addas non recessisti ab esse, si ea dixeris, nihil addidisti? si non dixeris, nihil minuisti.* Denique hoc est, quod Dionys. (*Dionys.*) dixit cap. 2. & 5. de diui. nom. *Deum in vna existentia omnia præhabere.*

2. Vera doctrina. Vera, & antiquissima est doctrina hæc, sed illam captui nostro magis accommodare necesse est. Nos enim ipsum *esse*, vel quod perinde est, *quod est*, seu *ens*. Vno modo concipimus, vt abstractum quoddam ab omnibus, quæ quouis modo habent esse commun illis saltem secundùm analogiam. Vnde non possumus dicere in illo solo esse, vt sic concepto, & in rerum natura posito secundùm illam præcisionem, consistere totam essentiam Dei, nec solam perfectionem essendi ad illam spectare. Vt si intelligeremus, naturam animalis, sicut præcisè concipitur, ita præcisè existere in rerum natura, non propterea intelligeremus, ibi esse totam perfectionem animalis, nec aliquam determinatam naturam eius. Non potest ergo ita concipi diuinum esse, imò nec illi esse sic abstracto accommodari potest illa negatio à se, seu non ab alio, quia esse sic conceptum abstrahit à creato, & increato, & ideò illud esse, vt sic præcisè conceptum, non potest habere, vt sit à se, sed oportet, vt hoc habeat in aliqua propria, & positiua ratione, & perfectione essendi, secundùm quam habet, quod non sit ab alio. Necessarium ergo est alio modo concipere, Deum esse ipsum esse per essentiam, quia scilicet est quoddam esse proprium, & singulare, quod ex natura sua propria & particulari habet non solùm formalitatem essendi, vt sic dicam, sed etiam exercitium, & actualitatem essendi, quam vocamus existentiam in actu exercito. Hoc ergo modo concepto esse Dei, rectè dicitur, in solo illo consistere essentiam Dei, & per negationem illam describi totum id, quod est proprium talis existentiæ, nimirum, vt in simplicissima ratione sua includat omnem perfectionem essendi, & consequenter omnem omninò perfectionem. Quia omnis perfectio est (vt sic dicam) pars aliqua essendi, quam in ipso esse per essentiam contineri necesse est, vt rectè dixit Diuus Thomas, prim. part. quæst. 4. art. 2. & aliis locis. *D. Thom.*

3. Animaduersio. Vt autem hæc ipsa Dei essentia, & quidditas magis distinctè aliquo modo à nobis concipiatur: animaduerto, tribus modis posse nos communem aliquam rationem ad proprium Dei conceptum accommodare. Primò per negationes aliquas, vt in negatione essendi ab alio declaratum est. At licèt hic modus censeatur à Dionys. aptior, & securior, ad cognoscendum Deum, & de illo loquendum in hac vita: nihilominus quando illa negatio additur secundùm communissimam rationem entis, vel esse, & ampliùs non explicatur, valdè confusus manet conceptus, obscurissimúsque relinquitur ad penetrandum, quomodo per illam negationem circumscribatur tota perfectio essendi, vel essentiæ Dei, vel quid sit illud positiuum sub illa negatione latens, quod totam illam perfectionem includit. Est ergo secundus modus concipiendi Deum relatiuus, in ordine ad creaturas, vt quando concipitur sub ratione creatoris, actu, vel potentia, vel motoris, aut alia simili. Et hæc via est optima ad cognoscendum, Deum esse, seu necessitatem essendi Dei, tamen ad explicandum quod sit Deus, nisi adiunctis aliis principiis, minus sufficiens inuenitur. Tertia igitur ratio explicandi essentiã Dei, est per conuenientiam saltem analogam ad creaturas, addendo semper negationem, vel comparationem, qua declaretur, non esse rationem illam in Deo, eo modo, quo in creatura est, sed longè excellentiori modo accommodato ipsi esse per essentiam. Et hic modus, qui cæteros quodam modo comprehendit, videtur aptissimus ad explicandum, quid Deus sit, per aliquam notionem Dei. Hoc videtur per se clarum, tum ex dictis, quia hic modus sumit ex aliis modis, quòd conueniens est, & addit aliquid, tum etiam, quia hic est naturalis homini, quia homo ex cognitione confusa, & generali peruenire solet ad

parti

A particularem, & distinctam cognitionem, provt potest. Quod ipso vsu clariùs constabit ex sequentibus assertionibus.

4. 1. Concl. Dico ergo primò. Esse diuinum substantiale est, & in eo genere completum essentialiter. Vnde diuina essentia natura substantialis completa est, Deúsque ipse essentialiter est substantia completa. Tota assertio, quoad rem per illam explicatam de fide est,& euidens ratione naturali. Hoc posterius in dicta disputatione 29. Metaphysicæ ostensum est. Illud verò prius traditur in cap. *Firmiter*,& cap. *damnamus*, de Summa Trinit.& fid. Cath. Constátque tã apertè ex modo, quo Scriptura loquitur de Deo, ciúsque excellentia super omnia creata, vt necessarium non sit, particularia testimonia proferre. Non potest enim Deus esse primũ ens,& primũ principiũ omnium,& creator omniũ substantiarũ nisi ipse sit substãtia. Nisi velimus, illum vocare supersubstantiam, vt Dionys. & alij Patres interdum loquuntur. Non quidem, quòd vera,& propriissima substantia non sit, sed ad explicandum esse altiori modo substantiam, & non habere eas imperfectiones, à quibus videtur substantiæ nomen desumptum, scilicet, à substando. Deus enim propriè non substat, vel accidentibus, vel alicui rei à se aliquo modo distinctæ, sicut substare potest omnis substantia creata. Tamen hæc imperfectio non pertinet formaliter ad rationem substantiæ, licèt fortè ad etymologiam vocis pertineat. Sed substantia dicitur ens, quod ita per se est, vt non indigeat sustentari ab aliquo subiecto. Vnde euidens est, primum ens non posse esse accidens, nam accidens semper supponit aliquod ens, in quo sustentetur, vt notaui d. disp. 29. sect. 1. n. 39. Est ergo Deus substantia, quòd autem completa sit, æquè certum est, aliàs non esset substantia perfecta, imò neque substantia simpliciter. Hoc verò ex sequenti cap. euidentius constabit.

(Dionys. c. 1. 2. & 7. de Diuin. nomin.& cap. 1.& 3. & 5. de Mystyca Theolog. Damasc. lib. 1 c. 4. Boet. lib. de Trinit. Aug. 1. de Trin. c. 10.)

5. 2. assertio Dico secundò, Substantia Dei non est corporea, sed spiritualis, & similiter esse diuinum spirituale est. Supponimus spiritualem, seu incorpoream substantiam hîc vocari, quæ non habet hanc molem quantitatis, qua replet spatia localia, nec talem partium extensionem, quæ sese inuicem à loco excludunt. 1. Error. Nam hoc sensu posuerunt Deum corporeum omnes idololatræ: *qui commutauerunt gloriam incorruptibil Dei in similitudinem hominum, volucrum, quadrupedum,& serpentum*, vt dicitur ad Rom. 1. (Rom. 1.) Vel qui, *ignem, aut nimiam aquam, solem, vel Lunam huius mundi rectores esse putauerunt*, vt dicitur Sap. 13. (Sap. 13.) Nonnulli item philosophi referuntur, posuisse Deum corporeum, vt de Thalete refert Euseb. lib. 14. de Præpar. cap. 6. De Anaximene August. lib. 10. confess. cap. 6. de Epicuro, & aliis Cicero de natura Deorum. (Euseb. August. Cicero.) Et hîc referri possunt, quæ Arist. 1. Phys. tractat. (Arist.) Illi enim Philosophi nihil nisi corporeum intelligere valebant, vt idem significat 4. Phys. text. 52. & 57. In quo errore fuerunt etiam Sadducæi inter Iudæos, vt ex Actor. 23. constat. (Act. 23. August.) Inter hæreticos Manichæi, idem videntur de Deo sensisse, vt sumitur ex Augustino de hæresibus hær. 46. & lib. 3. Confess. cap. 7. Epist. 74.

6. Audiani videntur tribuisse Deo humanam figuram, nam dicebant, hominẽ esse ad imaginem Dei secundum corpus, vt de Audio, vel Audæo eorum auctore refert Epiph. hæret. 70. & Theodor. libr. 4. de hæret. fab. cap. 13.& lib. 4. Hist. cap. 19. Aug. hær. 50. (Epiphan. Theod. August.) Vbi hos vocat Vadianos, & dicit nõ fuisse hæreticos, sed Schismaticos, quod etiam ait Damasc. (Damasc.) additque eos habuisse integram fidem totius Ec-

clesiæ, solúmque habuisse hoc proprium. *Quod illud ad similitudinem durissimè* interpretabantur. Vnde non videntur simpliciter asseruisse Deum esse corporeum, sed aliquo inepto modo explicuisse similitudinem hominis ad Deum, ita vt Deo corpus tribuere viderentur. Augustinus verò indicat eos ob rusticitatem excusari ab hæresi, tamen, si verè ita senserunt, non possunt excusari ab hæresi ob ignorantiam adeò crassam. Tertullianus autem etiam (Tertull.) malè audit de hoc errore, quia illud *Ad imaginem*, videtur secundùm corpus interpretari lib. contra Praxeam capit. 12. Vnde August. lib. 10. Genes. ad literam cap. 25. absolutè illi tribuit hunc errorem. (August.) In lib. verò de hæres. hær. 87. dicit illũ non fuisse repu- B tatum hæreticum ex hoc capite, illúmque excusat, quia fortè corpus vocauit omne id, quod non est fictum, nec inane, sed verè aliquid. Tamẽ lib. 2. contra Marc. c. 16. Deo videtur corpus, & animum tribuere. Arnobius etiam lib. 3. cont. gent. & Lact. lib. 1. de Ira Dei, cap. 18. in eadem sententia videntur fuisse. (Arnobi. Lactant.)

7. Contra hos ergo errores dicimus in assertione, substantiam Dei spiritualem esse, & incorpoream, id est, quantitati non subiectam, neque illius capacem. Quæ est de fide certissima. Ioann. 4. *Spiritus est Deus*. (Ioan. 4.) Quia verò nomen *Spiritus* in Scriptura æquiuocum est, quod ibi significet substantiam incorpoream constat, quia illud affert Christus, vt inde pro- C bet, Dei adorationem non esse ad certum locum, neque ad corporales cæremonias coarctandam, aut restringendam, sed Deum vbique adorari posse in spiritu,& veritate, quia ipse spiritus est, id est, res incorporea, quæ loco non continetur, vt communiter Patres exponunt, quos referunt, & doctè explicant ibi Toletus, & Maldonatus. Vnde hanc veritatem confirmant omnia Scripturæ testimonia, in quibus dicitur Deus, vel esse vbique, vel non contineri, seu circumscribi loco, quod proprium est corporum. Item afferri possunt testimonia, in quibus Deus dicitur inuisibilis, impassibilis, immutabilis, & similia, quæ suis locis afferemus. Nam constat, hæc omnia cum proprietate non posse corporali D rei conuenire. Denique etiam possunt afferri loca, in quibus dicitur Deus depingi non posse, neque aliquam eius similitudinem, vel effigiem, aut imaginem corporalem posse fieri, vtique quia corpus non est, vt in primo tomo, 3. part. tractante de adoratione latius diximus. Ex doctrina verò Ecclesiæ, & Patribus non oportet multa congerere, quia hæc est vulgatissima doctrina apud illos. Sufficit ergo, quod in capite *Firmiter*, profitetur Ecclesia, *Deum esse omnino simplicem,& indiuisibilem, & nõ habere partes in substantia sua*. Quæ omnia non possunt rei corporeæ conuenire.

8. Obiectio. Contra veritatem hanc in primis obiiciebant hæretici locum illum Genes. 1. *Faciamus hominem,* (Genes. 1.) E *&c.* Sed de hac hominis proprietate, & imagine aliàs est tractandi locus. Reiicitur. Veritas ergò est, hominem esse factum ad imaginem Dei secundùm animam, non secundùm corpus, vt omnes Patres ibi docent. Præsertim Theodoret. q. 20. in Gen. Basil. hom. 10. Exam. cap. 8. Greg. Nyssen. orat. 1. quæ est circa illa verba Genesis, August. enarr. in Psal. 48. in fine, & lib. 1. de doct. Christiana cap. 12. In quo autem sit illa similitudo etiam secundum animam tractat latè Diu. Thom. 1. p. q. 93. (Theod. Basilius. Greg. Nyssen. August. D. Thom.)

9. Alia obiectio. Obiiciebant præterea ea loca Scripturæ, in quibus Deo tribuuntur nomina corporalium rerum. Sed hæc nullius momenti sunt, nam si cum pro-

prietate intelligantur, non solùm corporeum faciemus Deum, sed etiam mõstruosum, imò, & Chimericum, habebit enim non solùm membra hominis, sed etiam Leonis, & aliorum animantium, eritque lux, & tenebræ, & similia. Constat ergo metaphoricè illa omnia tribui Deo, ad declarandas humano modo varias virtutes, & attributa eius. Vt latè prosequitur August. epist. 111. & lib. de essentia Diuinitatis cap. 14. & 15. Enchir. in tract. de formulis spiritualis intelligentiæ, Damasc. lib. 1. de Fide. *August.*

10. Tandem supererat, vt ratione hanc etiam fidei veritatem demonstraremus, sed hoc, vt opinor, sufficienter egimus in dicta disput. 30. Metaphys. & ex ibi dictis existimo satis clarè constare, hanc veritatem esse demonstrabilem ratione naturali. Quod censeo esse non minus certum, quàm quod sit demonstrabile Deum esse. Dicit enim Paulus loco sæpè citato, ad Roman. 1. *Inuisibilia ipsius per ea, quæ facta sunt, intellecta conspici.* At inuisibilia maximè dicuntur ea, quæ ad substantiam Dei pertinent, quia incorporalia sunt, sicut 1. Tim. 1. de Deo dicitur *Regi sæculorum immortali, & inuisibili.* Imò supposita illa veritate, quòd Deus sit, existimo esse quasi per se notum, non posse esse corporeum. Quia omne corpus est tam imperfectæ conditionis, & naturæ, & adeo limitatum in perfectione, vt apprehenso, & cognito Deo tamquam primo ente, & effectore rerum omnium, statim per se appareat incredibile, quòd habeat molem corporis. Addi etiam hic possent rationes Theologicæ sumptæ ex aliis principiis creditis, & naturaliter etiam cognitis, vt ex immortalitate animæ, ex simplicitate Dei, & similibus, quæ supponunt aliqua tractanda, & ideo meliùs ex dicendis constabunt.

11. 3. Conclusio. Dico ergo tertiò, Deum esse essentialiter viuentem, vnde cùm viuere in viuentibus sit esse, necesse est, vt esse Dei, sit viuere substantialiter. Hanc assertionem tradit Diuus Thomas 1. part. quæst. 18. post doctrinam de scientia Dei. *D. Thom.* Videtur enim à notioribus nobis procedere, & ex operatione Dei vitam eius colligere. Re tamen vera pertinet ad hunc locum, quia viuere est prædicatum maximè essentiale, ideóque valde necessarium ad declarandum nobis, modo accómodato quid sit Deus. Estque assertio de fide. Nã in Scriptura diuina verus Deus maximè solet nomine Dei viuẽtis appellari, ad distinguendum illum à falsis Dijs. *Daniel. vlt.* Vnde Daniel. capite vltimo. *Non colo Idola manu facta, sed Deum viuentem.* Et cùm Rex illi dixisset, etiam Draconem, quem Babylonij adorabant vt Deum, esse viuentem: respondit Daniel, *Dominum Deum meum adoro, quia ipse est Deus viuens, iste autem non est Deus viuẽs.* Quod statim ostendit ex potestate interficiendi illum, significans Deum esse viuentem, non quomodocumque, sed altiori modo super omnia viuentia, id est, immortali vita per essentiam. Et ideo Deus, non solùm dicitur Viuens, sed etiam ipsa vita. Sic Christus, Ioan. 14. *Ego* (inquit) *sum via, veritas, & vita*, & cap. 5. dicitur Pater, *habere vitam in semetipso*, id est, non participatam, nec dependentem ab alio, vt exponunt ibi Augustin. Chrysost. Cyrill. & alij. Quod per aliquod additum interdum significatur: vt cum dicitur Apocalyps. 5. *Adorauerunt viuentem in secula seculorum.* Ratio assertionis. Ratio euidens est, quia in entibus gradus viuentium est perfectior gradu non viuentium, vt videtur per se notum, sed Deus constitui debet essentialiter in perfectissimo gradu entiũ: ergo. Item Dei nomine intelligimus primam causam, & auctorem rerum omnium, est ergo Deus auctor vitæ,

A vt in Scriptura sæpissimè nominatur, ergo est ipse maximè viuens.

Dices, viuere includere imperfectionem, nam dicuntur viuere, quæ se mouent, mouere autem se imperfectionis est, cùm ergo substantialis vita sit principium operationis in seipso, non videtur posse in Deo inueniri. 12. Effugiũ. Respondeo, potius ex hoc principio probare Diuum Thomam, Deum maximè viuere, quia se maximè mouet, & omnia principia suæ operationis ad intra ex se, & intimè habet, sine adminiculo alicuius externi mouentis: vt latè deducit in discursu totius q. 18. iam citatæ. Respon-sum. Sed sciendum est, cùm dicitur Deus mouere se, aut operari intra se, non intelligi cum imperfectionibus creaturarum, quales sunt, vel transitus ab vna operatione B ad aliam, vel ab otio ad opus, vel cum distinctione inter operationem, & operantem, nihil enim horum in Dei vita inueniri potest, vt ex aliis diuinis perfectionibus (infra demonstrandis) manifestum est. Dicitur ergo operari intra se vitali modo, quia perfectionem illam actualem, quam habent viuentia creata dum vitaliter in seipsis operantur, cum efficientia ipsius operationis, hanc habet Deus totam sine illa imperfectione, per substantiam, & essentiam suam. Vnde substantialis vita Dei hoc differt à substantiali vita creaturæ, quod hæc videtur posita in duplici habitudine transcendẽtali ad operationem, scilicet, principij actiui operationis circa C se, & simul etiam receptiui, Deus autem vita est substantialis absolutissimè, & simplicissimè, nimirum, vt per se, & suam essentiam habeat perfectam actualitatẽ, quã nos in operatione esse intelligimus. Dixi de hoc latius dicta disput. 30 Metaph. sect. 13.

Dico quartò, Deum essentialiter esse viuentem intellectuali vita purissima. 13. Quarta cõclusio. Hæc etiam assertio de fide est. Nam quòd Deus habeat scientiam, fides docet, vt libro tertio videbimus: non est autem capax scientiæ, nisi qui est naturæ intellectualis Ergo dum Scriptura docet Deum scientiam habere, eámque cum summa perfectione, (quam per altitudinem diuitiarum, sapientiæ, & scientiæ interdum declarat Paulus ad Romanos 11. interdum verò vocat Thesaurum sapientiæ, & scientiæ. Col. 2.) *Rom. 11. Colos. 1.* D planè docet, Deum esse intellectualis naturæ. Nam siue scientia ipsa sit substantia, & natura Dei, siue non, quod infra videbimus, necesse est, vt ipsa scientia, vel sit ipsa natura, & substantia intelligentis, vel sit radicata (vt sic dicam) in natura intellectuali, quæ essentialiter talis sit. Hoc ergò prædicatum planè pertinet ad essentialem constitutionem (nostro modo loquendi) diuinæ essentiæ.

Potéstque hæc assertio eadem ratione, qua præcedens, confirmari, tum quia spiritualis substantia 14. præsertim in gradu perfecto, intellectualis est, ostẽsum est autem Deum esse spiritualem. Tum etiam quia cùm Deus sit essentialiter viuens, debet etiam E essentialiter esse in supremo gradu viuentium, hic autem gradus est intellectualis, vt est per se notum, ergo. Dicere tamen quis potest, illum gradum esse perfectissimum inter creatos, tamẽ Deum non esse in illo, sed in alio eminentiori. At hoc potest, & benè, & Catholicè, & malè etiam intelligi. Nam si sit sensus, Deum non esse naturæ intellectualis eo modo, quo sunt res creatæ, nec vniuocè cum illis, sed analogicè, hoc verissimum est, Et ad hoc significandum dicũt interdum Patres, Deum esse supersapientem, & superintellectualem. Potéstq; explicari iuxta dicta in præcedenti puncto, quia Dei natura non est intellectualis, per modum principij

efficientis

efficientis actus intelligendi à se distinctos, sed vt ipsa intellectio per essentiam. Si verò sit sensus, prędicatum hoc *intellectuale*, nullo modo posse de Deo propriè dici, nec formaliter in eo inueniri, sic omninò falsum est, quia eadem est ratio de prædicato illo, & de scientia, voluntate, & similibus. Item quia esse intellectuale in sua abstractione sumptum dicit perfectionem sine imperfectione, & sine vlla repugnantia cum quacumque alia maiori, vel æquali perfectione. Denique ad hoc confirmandum valet illud. *Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram.* Nam hoc maximè dictum est ratione intellectualis naturæ, quæ in Deo est, tamquam in supremo exemplari, homo verò, & Angeli illā participant, vt sentiunt Patres suprà citati. Aliæ rationes, quæ ad hoc adduci possunt, tractatæ sunt in dicta disp. 30. Metaphys. sect. 14. & 15. Nec specialis difficultas hic occurrit.

15. Vltima cõclusio. Dico vltimò, ad complendam aliqualem descriptionem quidditatis Dei, addendum esse aliquid, quo denotetur peculiaris, singularis, & excellens modus, quo hæc omnia habet. Hoc quidem etiam continet doctrinam fidei, & per se satis euidentem, quia illa prædicata ex se communia sunt creaturis, vnde nisi amplius determinentur, non declarāt naturam Dei, quam constat secundum fidem esse essentialiter diuersam ab omni natura creata. Hoc autem vltimum determinans hæc omnia ad propriam Dei naturam, potest variis modis explicari. Primò, vt hæc omnia prædicata, quæ in hoc capite numerauimus, determinēt *ens illud per se necessarium*, quod primo, & secūdo capite demonstrauimus esse Deum essentialiter, sic enim cùm dicitur Deus Spiritus, viuens, intellectualis, in singulis subintelligendum est quasi transcendentaliter includi particulam illam *à se*, vel *intrinseca, & absoluta necessitate.*

16. Aliter ego hoc ipsum explicui dicta sect. 14. Metaphys. addendo particulam *per essentiam*, quæ declarat singularem modum habendi illam omnem perfectionem, ex vi solius essentiæ, id est, sine efficientia alterius, & sine efficientia intrinseca, seu adiectione alicuius accidentis. In omnibus autem his modis (si attentè considerentur) cùm peruenimus ad concludendam descriptionem Dei, semper vtimur negatione aliqua, hanc enim inuoluunt omnes illæ particulæ, vt iam suprà declaratum est.

17. Aliter potest etiam illa determinatio fieri per quamdam comparationem ad alias res, quæ talia prædicata participant aliquo modo, & sic dixi in dicta sectione 14. Deum esse viuentem intellectuali vita perfectissima. Tamen etiam hanc comparationem sine aliqua negatione explicare non possumus. Sicut Anselm. in Proslog. dicit, *Deum esse aliquid, quo nihil maius excogitari potest*, hoc autem ipsum per duas negationes declarat in cap. 15. dicens. *Ergo Domine non solùm es, quo maius excogitari nequit, sed es quiddam maius, quàm cogitari possit.* Quocirca, licèt D. Thomas lect. 4. super cap. 7. Dionysij de diuin. nom. rectè distinguat modum cognoscendi Deum per negationes, vel comparationē, & præstantiam: tamen hic posterior semper inuoluit negationem, per quam explicandus est, vt Anselmus fecit. Nam cùm dicimus vitam intellectualem Dei esse perfectissimam, hoc superlatiuum explicare non possumus, nisi per negationem alterius viuentis superioris, vel æqualis in talis vitæ perfectione. Et ita semper cognoscitur Deus per negationem. Propter quod dixit Dionys. cap. 2. & 7. de diuin. nomin. esse suprasubstantiam, & supracognitionem. Sic etiam capit. 1. & 5. de Myst. Theolog. dixit, cognitionem Dei per negationem esse perfectiorem, quia nimirum efficitur magis propria Dei, nisi enim adiungatur negatio, semper quod, vt positiuum concipitur, cõmune est, si præcisè in positiuo sistatur. Nam per ordinem ad negationem etiam intelligimus perfectionem illam singularem in tali, & tali prædicato, esse in Deo positiuam, quamuis à nobis, vt talis est, non nisi per negationem possit explicari. Et hoc modo explicant Sancti, quid sit Deus, vt videre licet in Dionys. supra, & August. 5. de Trinitate cap. 1. & tract. 23. in Ioan.

Anselm. D. Thom. Dionys.

CAPVT IV.

Sitne diuina essentia omninò simplex substantia, ita vt nullam substantialem compositionem admittat.

HÆc quæstio ex principiis supernaturalibus facile expediri potest, iuxta principia verò naturalia in disp. 30. Metaphys. latè tractata est. Dicimus ergo Diuinam naturam, substantiam esse omninò simplicem. Quod est de fide sub his terminis definitum in Concil. Lateranensi in cap. *Firmiter*, & *Damnamus* sæpe citatis. Et in Cõcil. Rhemensi contra Gilbertum Porretanum, vt infra in materia de Trinitate ostendemus. Ex Scriptura, & Patribus, non oportet nunc plura referre, præter ea, quæ inferius de attributis dicenda sunt, & quæ in sequenti discursu attingemus. Duobus enim modis potest hæc veritas declarari, quos attigi dicta disputatione 30. Metaphys. sectione 3. Vnus, & breuis est ex ipsa perfectione simplicitatis. Quamuis enim vera sit opinio Caietani, simplicitatem per se non addere rei perfectionem, quia in negatione consistit, vt ibidem dixi, tamen dubitari non potest, quin cæteris paribus, melius sit habere totam rei perfectionem in simplici entitate, quàm ex plurium adunatione. Simplicitas ergo ex se circumscribit modum essendi perfectiorem, ergo talis modus entitatis Deo tribuendus est; quia tribuendum est illi, quidquid est perfectius. Quod eo loco latiùs ostendi, ac declaraui.

1. Cõclusio. Concil. Lateran. Concil. Rhemēs. Probatur primo.

Secundo probari hoc potest sistendo in negatione, quàm dicit simplicitas, & discurrendo per omnes modos compositionis substantialis, de qua sola nunc agimus, nam si ostenderimus nullum eorum cadere posse in Deum, satis probatum erit Deum esse substantiam omnino simplicem. Ad probandam autem inductionem illam satis erit discurrere per omnes compositiones, quæ in substantiis creatis inueniuntur, nam nouam fingere, eámque Deo tribuere chimericum esset, & fictum, & ideo contemnendum est. Præter quàm quod rationes, quibus excluduntur veræ compositiones, conuincunt nullam excogitari posse, quæ imperfectionem Deo repugnantem non includat.

2. Secunda probatio. Explicantur variæ compositiones.

Prima ergo compositio in substantiis inuenitur ex esse, & essentia, quæ suo modo etiam conuenit accidentibus. Et quamquam de modo compositionis huius in creaturis magna opinionum varietas sit, vt in disp. 31. Metaphys. diximus. Tamen in hoc omnes conueniunt, quod ad talem compositionem necessarium est, vt esse actualis existentiæ non conueniat essentiæ creatæ ex intrinseca quidditate sua, ita vt illam à se habeat, & non ab alio. Nā vbi essentia ex se habet esse, esse est de intrinseca quidditate eius, vnde nec cogitatione apprehendi potest, quod

3. Prima.

compositionem cum illa faciat. Ita verò se habet esse ad essentiam Dei, vt ostẽdimus; & ideò talis compositio in Deo locum non habet. Itaque compositio hęc secum affert ad minimum duas imperfectiones, vna est, vt essentia ex se sit ens potentiale tantùm. Alia est, vt in ratione entitatis actualis necessariò pendeat ab alio dante illi esse. Quæ duo euidentissimè repugnant primo enti.

4. Secunda compositio. Secunda compositio est ex natura, & supposito, quæ est communis omnibus substantiis creatis, & magis realis, quàm prior, vt in disp. 34. Metaphys. latè tractatum est. A diuina autem substantia excluditur talis compositio, quia vt est esse omnino absolutum, essentialiter subsistit. Quia illud esse, quod essentialiter est sua natura, essentialiter etiam est esse subsistens quia est perfectissimum, & perfectius est esse subsistens, quàm non subsistens, vt per se notum est. Si autem comparetur illa absoluta Dei substantia ad relationem, iam consideratio illa pertinet ad mysterium Trinitatis, non ad vnitatem Dei, sub qua ratione nunc de illo tractamus. Veritas autem Catholica est, etiam hoc modo essentiam non facere compositionem cum relationibus, quàm ex principiis fidei infrà tractatu vltimo ostendemus. Nunc solùm asseto illam compositionem excludi posse duplici titulo. Primò ex quadam generali ratione, ob quam compositio repugnat Deo, scilicet, quia compositio supponit limitationem in extremis componentibus, sed hæc limitatio repugnat Deo, ergo. Maior declaratur, quia compositio supponit distinctionem in re, distinctio autem non est, nisi ob limitationem, vel oppositionem, ex quibus illa, quæ est per oppositionem extremorum, habet locum intra Deum, sed non est apta ad compositionem, quia opposita, vt sic, nõ vniuntur inter se, licèt in vno tertio possint esse idem, vt infrà de relationibus diuinis dicemus. Distinctio autem inter extrema non opposita, non habet locum intra Deum, quia talia extrema sunt limitata, ac proinde imperfecta. Alia ratio valdè propria est, quia cùm natura diuina sit essentialiter subsistens, non potest vniri personalitati distinctę ab illa, & ita solùm potest esse in persona sua, per identitatem cum illa, vt dicto loco latiùs dicemus. Vnde obiter intelligitur, in hoc puncto magis agendum esse supernaturali discursu, seu ex principiis creditis, quàm naturali, vt in disp. 30. Metaphys. sect. 4. dixi, vbi satis declaratum est, quantùm in hoc valeat ratio naturalis.

5. Tertia cõpositio. Tertia compositio realis esse solet in substantiis ex partibus integralibus. Et hæc solùm inuenitur in substantiis corporeis, & quantis. Vnde cùm suprà ostensum sit, Deum non posse esse substantiam corpoream, satis constat, non posse habere compositionem hanc ex partibus integralibus. Accedit, quod hæc compositio (iuxta veriorem doctrinam) supponit compositionem ex materia, & forma, quam in Deo non esse, statim ostendemus. Imò licèt daremus substantiam non compositam ex essentiali potentia, & actu, sed simplicem, quoad negationem huius compositionis, posse esse compositam ex partibus integrantibus, non posset talis modus substãtię Deo attribui. Quia vel talis substantia esset capax extensionis quantitatis, vel non. Si primùm dicatur, esset tota corporea, & ex hoc capite repugnaret Deo. Imò esset minùs perfecta, quàm substantia hominis, quæ non est tota sic extensa, & corporea, sed formam habet spiritualem. Item talis substantia non posset esse intellectualis, vt in libris de Cælo ostensum est. Si verò fingatur substantia, habens partes integrantes, & non subiecta moli quantitatis, nec capax extensionis eius, sed solùm habens ex se entitatiuam substantialium partium multiplicationem, hæc fictio chimerica est, & in se impossibilis, & planè inuoluens multas imperfectiones repugnantes Diuinitati, vt dicta disp. 30. Metaphys. sect. 4. n. 16. ostendi, quod hîc repetere non est necesse. Præsertim, quia non legimus aliquem, vel gentilem, vel hæreticum, ita sensisse de Deo. Et ex principiis fidei certissimum est, hunc substantiæ modum esse repugnantem Diuinitati. Vnde Patres omnes tractantes de generatione Verbi diuini, vt euidentissimum supponunt, non potuisse Patrem communicare substantiam suam Filio, nisi communicando totam, quia substantia illa non habet partes.

6. Quarta cõpositio. Quarta compositio est ex materia, & forma. Et hæc si intelligatur de materia nobis nota, inuoluit imperfectionẽ corporeæ molis, de qua satis dictum est. Si autem fingatur ex alio genere materiæ non subiectæ quantitati, nec capacis eius, ac proinde spiritualis, & indiuisibilis quoad partes integrantes. Dicimus in primis, hoc genus materiæ substantialis, vel esse omninò impossibile, vel esse fictum sine fundamento, quia neque ex operatione colligi potest, neque ad operationem potest deseruire. Et alioqui talis substantia haberet imperfectionem potentiæ passiuæ, & de se non haberet esse perfectum, sed dependens à forma, vt latiùs dicta sectione 4. à num. 8. ostendi.

7. Substantia Dei est entitas simplex. Ex hac ergo inductione apertè concluditur, substãtiam Dei, esse entitatem simplicem quoad carentiam realis compositionis, ex quocumque genere partialium entitatum, seu actus, & potentiæ substantialis, in re ipsa distinctarum. Et generaliter confirmari potest ex illo principio, quod diuina substantia debet esse omninò necessaria, & ita ab intrinseco immutabilis substantialiter, vt ex vi sui esse implicet contradictionem non esse. At substantia realiter composita non potest esse talis. Quia, vt rectè dixit Nazian. orat. 2. de Theologia. *Eo ipso quod substantia coalescit ex multis, non repugnat dissolui.* Nazian. Quàmuis enim Philosophi doceant, Cæli substantiam esse incorruptibilem, licèt composita sit ex materia, & forma, & Angelos esse incorruptibiles, etiamsi compositi sint ex natura & supposito, & esse, & essentia. Nihilominus verissimum est, per se, & intrinsecè non repugnare illam cõpositionẽ dissolui, & Angelos annihilari, vel priuari sua personalitate, & materiam, ac formam cæli disiungi, & partes integrales cæli diuidi: & in vniuersum idem mens concipit in omni re, quæ coalescit ex multis, nimirum quòd ex parte subiecti non repugnet illa dissolutio.

8. Effugiũ. Video posse proteruũ respondere, intelligi posse entitatem compositam, ita per se necessariam, vt & partes, & vnio earum habeãt eandem necessitatem essendi ex se, & non ex causa extrinseca, & inde in earum dissolutione esse posse omnimodam impossibilitatem. Aliæ enim vniones quantumuis ex parte sua videantur perpetuæ, tamen quatenus pẽdent à causa extrinseca efficiente, eatenus non repugnat dissolui. At posita vnione per se necessaria sine causa efficienti, compositum ex illa tam necessarium erit, sicut entitas omnino simplex. Quod si obiiciatur, Obiectioni occurritur. quia illa vnio necessario penderet à partibus componẽtibus, & consequenter etiam totum penderet ex illis, & vna pars ab alia, quia non posset esse sine illa, & consequenter vtramque à toto, sine quo esse non posset. Responderi posset hanc non esse propriam dependentiam, sed connexionem in-

A trinſecam, & quaſi formalem, ſine vlla efficientia, ac proinde nihil illam obſtare neceſſitati eſſendi. Sed in primis illamet interna dependentia eſt magna imperfectio. Deinde intelligi non poteſt, quòd pars illa ſaltem potentialis ex ſe habeat eſſe, quia neceſſitas eſſendi à ſe, formaliter dicit ſummam actualitatem, & perfectionem, vt oſtenſum eſt latè in dicta diſput.30.ſect.4. Vnde etiam repugnat, talem potentiam ex ſe habere vnionem cum ſuo actu, ſed neceſſe eſt, vt illam habeat, vel à cauſa extrinſeca, & ita non repugnabit, per eandem cauſam diſſolui, & ſeparari: vel certè ab ipſo actu ſe ſe vnienti ſua virtute tali potentiæ, & ſic ille erit cauſa prior, & erit Deus, & non tale compoſitū. Repugnat ergo Deum habere in ſua ſubſtantia realē cōpoſitionem. B

9. *Difficultas.* Hîc verò occurrebat quæſtio, an ſaltem poſſit Deus, habere compoſitionem rationis in ſubſtantia ſua, qualis eſt illa, quæ eſt ex genere, & differentia. Veruntamen de hac quæſtione nihil hîc tractare decreui. Tum quia, quæ dixi in dicta diſp.30.ſect.4. à n.28. vſque ad 35. videntur mihi ſufficere. Tum etiam, quia pendet magis ex principiis Dialecticis, & Metaphyſicis, quàm ex Theologicis. *Animaduerſio.* Aduerto tamen, ſupernaturalem Theologiam admittere in Deo conſtitutionem aliquam per modum compoſitionis ſecundùm rationem, vt tractando de conſtitutione perſonarum in Trinitate videbimus. Vnde etiam conſtat diſtinctionem, quæ tantùm rationis eſt, non repugnare ſimplicitati Dei, ergo nec compoſitio per ſolam rationem ex ſuo genere illi repugnabit. C Nam hæc duo mutuò ſibi correſpondent. Hinc ergo conſtat, compoſitionem ex genere, & differentia, ſi Deo repugnat, non repugnare ſolùm ratione ſimplicitatis, quia non repugnat ex vi compoſitionis ſecundùm rationē. Oportet ergo, vt repugnet ex aliis principiis pertinentibus ad talē modum cōpoſitionis, quæ philoſophica tantū eſſe poſſunt.

10. *Notabile proponitur.* In quo etiam aliud aduerto, ſcilicet, duobus modis poſſe tractari quæſtionem illam. Primò de genere communi Deo, & creaturis, & differentia diſtinguente Deum à creaturis, ita vt deſcriptio data à nobis capite præcedenti, Deum eſſe ſubſtantiam viuentem intellectualē per eſſentiā, propriè cenſeatur D conſtare ex genere, & differentia. Secundò poteſt tractari dicta quæſtio, de Deo intra ſeipſum. Priori modo tractata eſt à nobis quæſtio citato loco, ſicut communiter tractatur. Et ſic diximus, Deum non conuenire in genere aliquo cum creaturis, nec differre ab illis per differentiam propriam, & ita in ſe non cōſtare genere, & differentia. Ratio autem ſufficiens eſt pro priori parte, quia nihil eſt vniuocum Deo, & creaturis, vt in eadem Metaph.diſp.28. latiùs diximus. Pro altera verò parte ratio eſt, quia in Deo nulla eſt propria differentia, quæ non includat totam perfectionem eſſentialem Dei, quod eſt latè probandum in ſequentibus, hoc autem eſt cōtra rationem differentiæ, vt ex Metaphyſica etiam cōſtat. E

11. Alter verò quæſtionis ſenſus non habet locum ſtando in ſola ratione naturali, quia Deus, vt Deus eſt, multiplicari non poteſt, ſed eſſentialiter eſt hic ſingularis Deus, & ideo concipi non poteſt vero conceptu communi, & vniuerſali, quare non poteſt in eo eſſe genus, vel ſpecies in ordine ad Deum, vel plures Deos. Tamen ſuppoſito myſterio Trinitatis poſſunt dari conceptus communes ſecundum rationem tribus perſonis, non vt ſunt Deus, ſed vt ſunt perſonæ, vel relationes, & hoc modo habet locū quæſtio, an intra Deum ſit cōpoſitio generis, & differentiæ, quàm attingemus Tractātes de rinitate.

CAPVT V.

Sitne Deus ita ſimplex, vt in compoſitionem venire non poſſit.

NOn tractamus de compoſitione cum accidentibus, nam de hoc poſtea dicemus, oſtendemúſque in Deo non eſſe accidentia, ac ſubinde nec compoſitionem cum illis. Proponitur ergo hæc quæſtio præcipuè propter infideles, qui dixerunt, Deum eſſe animam, aut formam mundi, vt retuli dicta diſp.30.ſect.4.n.14. Vbi aliquos gentiles, & hæreticos citaui. Quibus addi poſſunt Gnoſtici aſſerentes animarum ſubſtantias eſſe Dei naturam, quos ſecuti ſunt Priſcillianiſtæ dicentes, animam hominis eſſe eiuſdem ſubſtantiæ, & naturæ, cuius eſt Deus, vt Auguſt. refert lib.de hæreſ.hær.6.& 70. 1. *Sēſus quæſtionis aperitur. Error Deū animam vniuerſi cōſtituentium.* *Auguſt.*

De huiuſmodi autem errore dixit rectè Concil. Lateran.in cap. *Damnamus*, damnans Almericum, *Non tam continere doctrinam hæreticam, quàm inſanam.* Leo autem Primus Epiſt.91. aliàs 93. ad Toriuium, cap.5. agens ſpecialiter contra Priſcillianiſtas, vocat illam *doctrinam impiam, & ex Philoſophorum quorundam, & Manichæorum opinione manantem, quā Catholica fides damnat ſciēs, nullā tā ſublimē, támque præcipuam eſſe facturam, cui Deus ipſe natura ſit*, id eſt, Cuius Deus ſit eſſentia, vel tota, vel eſſentialis pars, hoc enim totum propriè natura vocatur, vt ex Ariſt. habetur 2. Phyſ.& 5.Metaphyſ. Auguſt. verò ſuprà vocat, *Talia dogmata fabuloſiſſimis plena figmentis.* Sacra ergo doctrina huiuſmodi fabulas deteſtatur. Quamuis enim in Scriptura non ſint teſtimonia, quæ contra hos errores expreſsè, & in particulari loquantur, tamen in generali tā excelſum, & ſuperiorem rebus omnibus creatis prædicat Deum, vt euidens ſit illam imperfectionem informandi corpora, vel componendi eſſentiam creatam Deo repugnare. 2. *Quid de hoc errore ſenſerit Conc. Lateranēſe, & Leo Primus.* *Ariſt. Auguſt.*

Solet autem hic error hoc modo impugnari, quia ſi Deus eſſet forma corporis totum compoſitum eſſet perfectius Deo, quia totum melius eſt ſua parte, ſed conſtat, nihil poſſe eſſe perfectius Deo, ergo. Ad hanc verò rationem dici poſſet, compoſitū eſſe perfectius extenſiuè, non intenſiuè ipſa forma, quando forma eſt perfecta, & eminenter continet ipſam materiam. Sicut Chriſtus, vt homo, non eſt perfectior intenſiuè, quàm Verbum, licèt extenſiuè dici poſſit perfectior. Contra hoc verò induci poteſt prima ratio Diui Thomæ, 1.part. quæſt.3. art.8. Quia ſi Deus eminenter continet omnia, eſt cauſa efficiens omnium, non ergo poteſt eſſe forma, quia forma, & efficiens non coincidunt in idem numero. 3. *Impugnatur hic error.*

Vt autem hæc veritas, & ratio eius euidentior fiat, & diſtinctius intelligatur doctrina fidei, notare oportet, duobus modis poſſe intelligi, Deum informare materiam, vel componere aliam ſubſtantiam: vno modo connaturaliter, alio modo liberaliter (vt ſic dicam) ex gratia, & abſoluta potentia. Sicut de vnione hypoſtatica dicimus, licèt Deus connaturaliter nullius naturæ ſit hypoſtaſis, nihilominus ex gratia, & dignatione fieri potuiſſe. Hoc ergo eſt in fide certiſſimum, & in ratione euidentiſſimū, Deum non poſſe eſſe connaturalem formam, vel partem alicuius eſſentiæ. Hoc enim cōuincitur ex excellentia perfectionis: nā eſſe hoc modo partem ſubſtantiæ eſt magna imperfectio. Quia talis pars incompleta ſubſtantia eſt, quoniam ex ſua natura ordinatur ad componendum aliud, at ſubſtantia incompleta, vt ipſum nomen præ ſe fert, imperfecta eſt, Deus autē eſſe debet optima, & perfectiſſima ſub- 4. *Bifariam intelligi poteſt Deū cōponere aliā ſubſtātiā.*

stantia. Præterea substantia, quæ ex sua natura est pars, non habet statum connaturalem, nisi componendo aliud, & circumscribitur quodammodo, & comprehenditur in illo toto, cuius est pars, ita vt non sit extra illud, pendet etiam aliquo modo in suis operationibus ab illo toto, vel ab alia parte. Hęc autem omnia magnæ imperfectionis sunt. Præterea ad hoc est optima tertia ratio Diui Thomæ suprà, quòd nulla substantia, natura sua partialis potest esse primum ens, quia vel est ens potentiale, vel per participationem.

5. Denique ad hoc probandum est optima illa ratio quòd totum est perfectius sua parte. Vnde si Deus esset forma connaturalis alicuius corporis, vel materiæ, aut potentiæ receptiuæ, quacumque ratione illa fingatur, potiùs ipsum compositum esset Deus, quàm talis forma. Interrogo enim, an altera pars componens sit ex se, vel ex Deo, si ex se, ex se etiam habebit perfectionem, quæ non esset in alia parte, nec formaliter, vt supponitur, nec eminenter, quia non potest ab illa fieri, cùm sit tam ex se ens, sicut illa. Si autem dicatur, Deum esse quidem formam natura sua postulantem aliquam potentiam, quam informet, & nihilominùs habere vim ad fabricandum sibi corpus, seu potentiam, cui vniatur propria etiam virtute, & ideo continere in se totam illam perfectionem eminenter, nec esse minus perfectum, quàm ipsum compositum.

6. Contra hoc est, quia vel illa dimanatio, seu fabricatio proprij corporis est voluntaria, & libera, & sic posset simpliciter non esse, & Deus posset carere suo naturali corpore, & esse in præternaturali statu. Vel est naturalis, & necessaria operatio, & dimanatio, & hoc est in primis contra perfectionem Dei, quòd aliquid distinctum realiter ab ipso Deo, vt sic, ab eodem necessariò emanet. Esset etiam magna indigentia, non posse habere connaturalem statum, sine re distincta omninò, verè facta, ac fabricata. Et (quod caput est) intelligi non potest, quod substantia, quæ formaliter non esset substantia completa, eminenter contineat totam perfectionem substantiæ completæ, & omninò perfectæ. Quia in conceptu substantiæ completę, vt sic, nulla inuoluitur imperfectio, nec repugnantia cum aliqua maiori perfectione, ergo si Deus ob suam perfectionem continet hanc perfectionem, debet continere illam formaliter, vel si formaliter non continet, multò minùs poterit eminenter continere. Sic ergo fit, vt substantia sic componens aliam, non possit non esse minus perfecta, quàm compositum. Imò etiam hinc sequitur, in huiusmodi compositione, numquam posse vnam partem habere effectiuè suum esse ab alia, quod aliàs dixit Diuus Thomas formale principium, & efficiens non coincidere in idem numero. *D.Thom.*

7. At verò de communicatione voluntaria, non ex indigentia, sed ex dignatione, dubitari potest, an sit de fide, & an sit etiam euidens, Deum non posse vniri alicui, vel corpori, vel rei, vt partem formalem. Sed quia hoc non tam pertinet ad substantiam Dei explicandam, quod nunc agimus, quàm ad explicanda opera Dei possibilia, vel facta: ideò quæstio illa omittenda est in materiam de Incarnatione, vbi ex professo tractatur. Et breuiter dicendum est, Deum de facto non esse formam alicuius corporis, nec alicuius rei, secundùm propriam rationem formæ. Nam quod Verbum non fuerit factum propria forma humanitatis per Incarnationem, vera fides docet, vt 1. tom. 3. part. disp. 7. sect. 2. & disp. 15. sect. 2. dixi. Quod verò non sit propria forma alicuius alterius corporis contra dictos errores ostendunt citati Patres. Et constat tum à fortiori ex Christi humanitate, quia in nulla re creata, tam intimè est Deus sicut in illa natura, tum etiam quia nulla res creata est substantialiter vnita Deo (extra Christi humanitatē) aliàs, vel vnam naturam, vel vnam personam faceret cum Deo, vtrumque autem contra fidem est. Tum denique, quia non est tribuendum Deo, quod ipse non reuelauit in re tam aliena, & extranea à natura, & substantia eius.

Addendum subinde est, fieri nullo modo posse, vt Deus in compositionem alicuius veniat, extra vnionem hypostaticam. Hanc generalem regulam (omissa pro nunc exceptione) censeo valdè consentaneam doctrinæ fidei, & euidenti demonstratione ostendi posse. Duobus enim modis potest intelligi Deus substantialiter vniri creaturæ, scilicet, per modum materiæ, seu potentiæ receptiuę, vel per modum formę, & actus, seclusa enim vnione hypostatica, alius modus cogitari non potest. At per modum materiæ, seu potentiæ receptiuæ vniri non potest, quia est imperfectissimus modus vnionis, & quia cùm Deus sit actus purissimus, non est in eo potentia receptiua. Vnde antiqua quædam sententia, quòd Deus sit materia rerum omnium, quam D. Thom. refert dicta q. 3. art. 8. & tribuit cuidam Dauid de Dinādo, *stultissima* ab eodem Doctore sancto vocatur, & manifestam continens falsitatem. Quod ex altero membro à fortiori confirmabitur. Quod ergo nec per modū substantialis formæ possit Deus vniri naturæ creatę. Probatur primò, quia nulla substantia completa in natura sua potest esse forma alterius, verè informans, sed Deus est substantia completissima in sua natura, vt ostēsum est, ergo. Secundò, quia si Deus non est forma connaturalis, vt fieret forma deberet mutari, quia forma separata nō vnitur materiæ, nisi per aliquam sui mutationem. Tertiò, quia forma substantialis constituit rei essentiam, repugnat autem, Deum formaliter constituere nouam aliquam, & temporalem essentiam, quæ possit esse, & non esse, esset enim creata essentia, quam constitui ex increata forma inintelligibile est. 8. Deus vniti nequit extra quā hypostaticè. *D.Thom.*

Nullo ergo modo potest Deus vniri substantialiter rei creatæ, quia præter modos compositionis iam exclusos solum superest, aut compositio ex esse, & essentia, aut ex natura, & supposito. De priori ergo censeo impossibile, inter diuinum esse, & naturam creatam intercedere talem compositionem, quia nulla res potest existere per formalem actum realiter à se distinctum. Nō defuerunt autem multi Scholastici, qui oppositum dixerunt, illi verò putarunt, illam vnionem non esse aliam præter hypostaticam, vel necessario esse cum illa coniunctam, sed decepti sunt, vt in primo tomo de Incarnatione trāctaui, vbi hoc habet locum ad q. 17. D. Thom. 9. Deus vniti nequit substantialiter rei creatæ.

De vnione verò hypostatica fit exceptio, propter mysterium Incarnationis, quod sine reali compositione factum non est, vt in eodem primo tomo disp. 7. est ostensum. Ratio autem exceptionis (supposita veritate mysterij, & doctrina fidei) reddi potest. Quia sola vnio hypostatica non supponit imperfectionem ex parte suppositi, ad quod fit, nec secum affert illi aliquam imperfectionem. Primum patet, quia hæc vnio optimè fit in supposito, quod sit substantia completa, & integra, imò ad illam vnionem tale suppositū maximè necessariū est. Secundū patet, quia fit sine mutatione Dei ipsius per vnionē alterius ad ipsum, Et ideò hæc vnio potest fieri ad Deum 10. quam ob rem Deus vniri possit hypostaticè, & nō aliter.

ex parte

1. Tom. de incarn. ex parte personæ, seu subsistentiæ, non verò ex parte naturæ, quia natura diuina non potest alteri, seu extraneæ hypostasi vniri, quia id fieri non posset sine illius mutatione, & aliis imperfectionibus, sed de hac re latiùs in proprio loco dictum est.

CAPVT VI.

De diuina vnitate.

1. QVoniam transcendentalia prædicata cum ente conuertuntur, & re ipsa nihil aliud dicunt, quàm ipsam rei entitatem sub aliqua negatione, vel connotatione à nobis conceptam, ideò Theologi omnes, post explicatam Dei essentiam, seu entitatem, solent de his transcendentibus prædicatis, prout Deo accommodari possunt, disputare, & hac occasione de his transcendentibus absolutè, & in tota sua habitudine tractant. Quia verò illud negotium proprium est Theologiæ naturalis, ad eam illud remittimus, illud enim in disputationibus Metaphysicis pro captu nostro peregimus. De his ergo transcendentibus solùm prout ad Deum pertinent, & in fide fundantur, in hoc, & duobus sequentibus capitibus dicemus. Nam ex quinque transcendentibus, quę vltra ens solent numerari, *Res*, & *Aliquid*, nulla indigent declaratione, & ita nunc D. Thom. (D Thom.) in quæstionibus primæ partis, nec Theologi in 1. de illis disputationem aliquam instituunt, quia re vera sunt ferè synonyma cum ente, & non dicunt rationem formalem ab illo, & à cæteris transcendentibus omnibus distinctam, vt disput. 3. Metaphys. sectione 2. latiùs dictum est. Vbi proptereà conclusimus, tria tantùm numerari propriè transcendentia, quæ respectu entis se habent ad modum passionum eius, quarum prima est Vnitas, secunda Veritas, tertia Bonitas, de his ergo eodem ordine dicemus, eas ad Deum applicando. Quod etiam possumus facili negotio expedire, quia in secundo tomo Metaphysicæ omnia, quæ in hac parte de Deo naturaliter cognosci possunt, copiosè disputauimus.

2. Dupliciter vnum de Deo prædicatur. Igitur circa *vnum* aduertendum est, in duplici sensu posse de Deo prædicari, scilicet, aut affirmatiuè tantùm, aut exclusiuè. Priori enim modo de quolibet ente affirmamus esse vnum, etiamsi multa similia entia existant, quia esse vnum in hac significatione, non negat esse alia similia, sed negat diuisionem in ipsa re, quæ vna dicitur, & ponit distinctionem, seu diuisionem ab aliis, At verò posteriori modo, vnum excludit consortium aliorum similium, sicut sol dicitur esse vnus, &c. Priori ergo modo per se notum est, Deum esse vnum, ea ratione, qua est ens, quia in se indiuisus est, aliàs non esset ens, sed entia. Et ab aliis necessariò est distinctus, quia est proprium, & particulare ens, aliàs & omnia essent Deus, & Deus esset lapis, ignis, & aliæ res creatæ, si Deus non esset ens distinctum ab illis. Imò addit D. Thom. 1 p q. 11. art. 4. (D. Thom.) Deum esse maximè vnũ, quod etiam est euidentissimum ex dictis, quia est in se maximè simplex, ideóque summam indiuisionem in se habet, & à rebus creatis infinitè distat, ideóque ab illis maximè diuisus, seu distinctus est, secundùm entitatem suam. Præter quod (vt Eugubin. refert (Eugub.) lib. 3. de Peren. Philosophia. cap. 7.) antiqui etiam philosophi vocabant Deum *ipsum vnum*. Quomodo autem cum hac summa vnitate stet Trinitas personarum, vt verè stat, dicemus infrà in proprio tractatu. Hæc enim Dei vnitas non secundùm personas, sed secundùm essentiam consideratur, quæ in omnibus personis vna est, & cum eis identitatem habet maximam. Ex quo etiam intelligitur, prædicatum hoc addere Diuinæ essentiæ, præter negationem quamdam, vel ad summum relationem identitatis ad se ipsum, quæ rationis est.

3. Vnũ etiã exclusiuè de Deo dicitur. Vlterius verò addendum est, Deum esse vnum etiam exclusiuè, quia præter illum nullus est verus Deus, nec esse potest. Circa quam veritatẽ errarunt olim omnes Idolorum cultores, & gentes, quę Deos plures esse crediderunt, quia non concipiebant verum Deum, nec primam causam, & principium omnium. Nec defuerunt hæretici, qui pluralitatẽ etiam Deorum introduxerunt, qui videntur posse ad duo capita reduci. Quidam posuerunt, duos Deos, non tamen æquales omnino, sed vnum bonum, & alium malum, vtrumque verò faciebant primum principium aliquarum rerum, vel spiritualium, vel corporalium, vel bonorum vel malorum operum, isti fuerunt Manichæi, & Cerdoniani: contra quos disputandum est tractando de Deo, vt est causa rerum, & interim videri possunt dicta in 1. tomo Metaphys. disp. 20. Alij hæretici introduxerunt plures Deos occasione mysterij Trinitatis, multiplicando diuinas naturas in tribus personis. Et quidem Arius, & alij, qui naturas illas inæquales posuerunt, non errabant circa vnitatem Dei, sed circa Trinitatem personarum, quia in rigore solam illam, quæ supremam habet naturam, ponebant esse verum Deum. Propriè ergo errarunt in hoc articulo, qui naturas distinguebant in personis, cum æqualitate naturarum inter se, vt infrà, lib. 4. de Trinitate in principio referemus, vbi contra hos omnes differemus.

4. Deũ esse vnum fides docet. Est ergo veritas Catholica; Diuinam naturam veram, & per essentiam multiplicari non posse, ideóque vnum tantùm esse Deum. Quam veritatem tam apertè, & frequenter repetit Scriptura, vt particularia testimonia referre non videatur necessarium. Illa verò sunt præcipua, vbi non solùm Deus vnus dicitur, sed etiam expresse omnis alius excluditur. Deut. 4. *Dominus ipse est Deus, & non est alius præter eum*, 1. Reg. 2. *Non est sanctus, vt est Dominus, nec enim est alius extra te*. Psal. 17. *Quis Deus præter Deum nostrum?* Et Psalm. 85. *Tu es Deus solus*. Sap. 12. *Non est alius, quã tu*. Vnde quod Deut. 6. dicitur, *Dominus Deus tuus, Deus vnus est*, benè à quodã scriba, Christo Domino annuente, explicatum est. Mar. 12. *Quia vnus est Deus, & nõ est alius præter eũ*. Et subdit Euãgelista, *Videns Iesus, quod sapienter respondisset dixit illi, &c.* (Deut. 4. 1. Reg. 2. Psal. 17. Psal. 85. Sap. 12. Deut. 6. Marc. 12.)

5. Probatur etiam auctoritate. Vnde eleganter Dionys. cap. 2. de Diui. nom. dixit. *In omnibus ferè sacris libris aduertimus, Diuinitatem sanctè prædicari, vt singularem quidem, & vnicam, ob simplicitatem atque vnitatem excellentis illius indiuidui, ex quo veluti viuifica virtute in vnum tendimus.* Et Damas. lib. 1. cap. 5. dixit, *Apud eos, qui Scripturis credunt, Deum esse vnum extra controuersiam est.* Quare necessarium non est, Patres referre. Ex professo verò pro hac veritate contra Paganos disputarunt Iustinus lib. de Monarch. Et ora. Parænet. ad gentes: Athanas. orat. contra Idola. Tertull. in Apol. aduersus gentes. Cyprianus de Idolorum vanitat. Arnob. lib. 2. contra gentiles. Lactan. lib. 1. diuin. Inst. & Augustinus lib. 4. de Trinitate, & contra hæreticos Triteitas Patres omnes disputantes de Trinitate, hoc in primis iaciunt fundamentum, vt Augustinus notauit lib. 1. de Trinitate. & suo loco dicemus. (Dionys. Damas. Iustinus. Athanas. Tertull. Cypri. Arnob. Lactan. August.)

6. Ratione præterea comprobatur. Ratione naturali, seu Metaphysica, probauimus hanc veritatem in disputatione 30. Metaphysicæ, sect. 10. iuncta disputatione 29. sectione 2. & 3. Cuius summa est, quia nec possunt dari duo entia,

prima, quæ à se sint, sine productione, nec possunt dari duo entia, quorum vnum ab alio procedat distinctum in natura, & essentia, quæ sint æqualia in perfectione naturæ. Nam ex his principiis euidenter concluditur, Deum non posse esse, nisi vnum. Quia debet esse ens necessarium, & summum, ita vt non possit habere superiorem: nam si habet superiorem, & factorem, iam non erit Deus, sed colet illum tamquam Deum, à quo fuerit factus. Quam rationem ex effectibus, & supremo dominio veri Dei in omnia, latè dicto loco confirmauimus, præsertim disput. 29. Poréstque discursus ibi factus ad causalitatem finalem applicari, nam ex ratione vltimi finis rectè colligitur, tantùm esse posse vnum vltimum finẽ, quia *impossibile est duobus dominis seruire*, tamquam supremis dominis, nec in duos terminos tendere tamquam vltimos. Deus autem est vltimus finis rerum omnium, & præsertim hominum, & intellectualium rerum, ideóque, A, & Ω, principium, & finis dicitur Apocalypsis vltimo. Est ergo vnus tantùm *Deus altissimus, qui omnia propter semetipsum operatus est*, vt dicitur Prouerb. 16. Atque huc spectat, quod Deus talis esse debet, vt super omnia diligi debeat, at non potest diligi super omnia, nisi vnus tantùm sit. Nam si sint duo, vel ambo æquè diligendi sunt, & sic neuter super omnia, vel non æquè diligentur, & sic solus ille Deus erit, qui est super omnia diligendus, Ideóque scriba ille, qui cum Christo loquebatur Mar. 12. ad confitendum primum præceptum, *diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, rectè præmisit, *non esse nisi vnum Deum*.

Apocal. vlt. *Prou. 16.* *Marc. 12.*

7. Neque in hac veritate occurrit difficultas, præter eas, quæ ad mysterium Trinitatis spectant, de quibus suo loco dicemus. Circa rationes autem, quibus ipsa veritas probatur, disputari posset, an sint demóstrationes, & quàm sit certum, veritatem hanc demonstrari lumine naturali. Sed in hoc ferè eandem certitudinem censeo esse, quæ de existentia Dei. Et ita sentiunt grauiores Theologi cum eadem certitudine, D. Thom. 1. p. q. 11. art. 3. Et 1. contra gentes, cap. 42. Et in 1. dist. 2. vbi Scot. Dur. & alij. Marsi. 1. q. 5. Alens. 1. p. q. 13. Vnde, præcipuos philosophos hanc veritatem cognouisse ostendunt Patres suprà citati. Et Cyrillus 1. contra Iulia, cap. 9. Euseb. lib. 11. de præpar. cap. 9.

D. Thom. Scotus. Durand. Marsil. Cyrillus. Euseb.

CAPVT VII.

De veritate Diuini esse.

1. Verum prius est bonum, saltem ratione. Veritas quotuplex sit.

VErum, vt suprà dixi, & Diuus Thomas fatetur 1. p. q. 16. art. 4. prius est saltem ratione formali, quàm bonũ, & ideò ordinem ipsius rei attendentes, priùs de veritate dicemus, licèt D. Tho. alia ratione adductus ordinem commutauerit. Solet autem distingui veritas in veritatem rei, quæ in essendo dicitur, & veritatem cognitionis, quibus addi potest veritas locutionis, vel scriptionis, vel cuiuscumque similis significationis ad placitum, ac denique veritas voluntatis, quam moralem possumus appellare, & harum omnium veritatum est aliqua mentio in Scriptura, vt statim dicam.

2. Veritas moralis in decisione hac locum non habet.

Hîc ergo non est sermo de veritate morali, quæ in nobis significat virtutem quamdam, qua inclinamur ad loquendum semper verum. Cui proportionale attributum in voluntate diuina respondet, vt infrà dicemus, quo non solùm inclinatur, sed etiam quoad specificationem determinatur ad dicendum verum, ita vt si loqui vult, non nisi verum dicere possit. Vnde etiam prima veritas in dicendo nominatur, & sub ea ratione obiectum fidei nostræ esse creditur. Et ab hoc attributo intelligo nominari Deum in Scriptura Deum veritatis Psalm. 39. *Redemisti me Domine Deus veritatis*, id est, qui mentiri non potes. Sic etiam Ioan. 14. & 15. vocat Christus Spiritum sanctum, *Spiritum veritatis*, id est, doctorem infallibilem veritatis.

Psal. 39. *Ioan. 14. & 15.*

Quocirca hæc veritas moralis supponit veritatem loquutionis, quæ illius obiectum est. De qua etiam hîc non est sermo, sed tractando de fide, de locutione Dei certa, & infallibili consequenter agitur. Non est enim dubium, quin hæc veritas etiam in Deo sit, vel potiùs à Deo sit, quia est in verbo externo eius. Et ideò tale verbum appellari solet in Scriptura verbum veritatis ad Ephes. 1. *Cum suscepistis verbum veritatis*. Et quia hæc veritas verbi Dei est maxima, ideò solet nomine absoluto veritatis appellari ad Galatas 5. *Quis vos impediuit obedire veritati?* Psalmo 88. *Neque nocebo in veritate mea*. Et sic etiam intelligi potest id Ioannis 19. *Veni, vt testimonium perhibeam veritati*. 3. Veritas moralis veritatem locutionis supponit.

Ephes. 1. *Galat. 5.* *Psal. 88.* *Ioan. 19.*

Ad vtramque autem ex his veritatibus necessariò supponi debet veritas in cognoscendo, quia nemo potest ex propria voluntate, & intentione vera loqui, nisi ea cognoscat, in cognitione igitur, seu mente Dei, certa, & infallibilis residet veritas. Sed eius consideratio ad materiam de scientia Dei spectat, quam summatim in libro tertio huius tractatus comprehendemus. Quid autem sit hæc veritas in cognoscẽdo (in reliquis enim nihil est difficultatis) generatim tractauimus in Metaphysica disputatione 8. per sex primas sectiones, quæ diuinæ cognitioni, ac menti facilè applicari possunt, vt ibi breuiter fecimus sect. 5. in fine. 4. Veritas moralis & locutionis veritatem cognitionis supponit.

De veritate igitur rei, quæ transcendentalis dici solet, hîc agimus. Et quod ad fidei doctrinam pertinet, certum est, esse Deum verum Deum, ac proinde habere veritatem essentialem in essendo, quidquid tandem illa veritas sit. Hoc patet, quia sæpè in Scriptura appellatur Deus verus, vt distinguatur à falsis Diis, sic dixit Christus Ioannis 17. *Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum Deum verum*. Et Paulus primo ad Thessal. 1. *Conuersi estis à simulacris seruire Deo viuo, & vero*, Et primo Ioan. 5. *Hic est verus Deus*. Ierem. 2. *Opus artificum vniuersa hæc, Dominus autem Deus verus est, ipse Deus viuens, & Rex sempiternus*. Sicut ergo ex fide confitendum est, hunc esse verum Deum, verum spiritum, veram substantiam, verum ens, ita confitendum est in illo esse veritatem illam, à qua talis denominatio sumitur. 5. De veritate rei hic agitur.

Ioan. 17. *1. Thess. 1.* *1. Ioan. 5* *Ierem. 2.*

Deinde censeo certum, veritatem hanc ita conuenire Deo in re ipsa, vt non pendeat ex aliquo intellectu creato, neque ex operatione eius. Patet, quia licèt nullus esset intellectus creatus, Deus esset verus Deus, ergo haberet id, vnde talem denominationem suscipit, ergo haberet veritatem in suo esse, nam ab illa denominatur verus Deus, Primum antecedens videtur per se euidens, quia Deus tam à se necessariò, ac essentialiter est verum ens, & Deus verus, quàm necessariò est ens, & Deus, non habet ergo hanc veritatem depẽdenter ab intellectu creato, vel operatione eius. Vnde etiam concludo, hanc veritatem non consistere in relatione rationis, nec illam propriè postulare, nec in denominatione extrinseca ab aliquo actu intellectus creati, nam talis relatio, vel denominatio omnino pendet à tali operatione. 6. Veritas hæc Deo inest absque aliqua depẽdentia ab intellectu creato, vel operatione. Nõ consistit in relatione rationis, aut extrinseca denominatione ab actu intellectus creati.

Vlteriùs verò adiungo veritatem hãc formaliter 7.

Non consistit etiã in denominatione à cognitione vera, quã Deus de se habet.

non consistere in sola denominatione à cognitione vera, quam Deus habet de se, quamuis non sit sine aliqua connotatione illius per modum termini virtualis, vel fundamentalis habitudinis, quam veritas in essendo intelligitur addere supra ens, quam proportionaliter addit veritas essendi Dei ad ipsum esse Dei. Prior pars declaratur, quia licèt non possit esse verus Deus, quin se verũ Deum esse cognoscat, quia hæc ipsa cognitio pertinet ad essentiam, & substantiam veri Dei, vt infrà ostendemus, tamen formaliter ac præcisè loquendo, non ideò hoc ens est verus Deus, quia videt se esse verum Deum. Sed è conuerso ideò videt se esse verum Deum, quia re ipsa verus Deus est, ergo propriè, & formaliter non denominatur Deus verus Deus à veritate cognitionis, quam de se habet, sed potiùs veritas hæc in essendo secundùm rationem supponitur ad cognitionem illam. Rationes perspicuæ sunt, assumptum verò patet, quia illa cognitio est purè speculatiua, ergo non dat obiecto veritatem suam realem, sed solùm intuetur illam, ergo supponit illam, Deus ergo ex se, & ex natura sua habet quod sit verus Deus, non ex eo, quod vt talis cognóscitur, vel cognosci potest à se, vel ab alio.

8. Doctrina quædã vt vera ex Met. supponitur.

Vt autem altera pars intelligatur, oportet ex Metaphysica supponere, quid addat verum transcendens supra ens, quod hac occasione hîc solent tractare Theologi. Ego verò id latè disserui in disputatione 8. Metaphysicæ, sect. 7. & ideò hîc solùm suppono, verum supra ens nihil reale intrinsecum addere, sed solùm dicere entitatem rei cum quodam modo peculiari concipiendi illam, qui potest dici esse cum quadam reflexione supra cognitionem rei, seu cum quadam connotatione cognitionis. Appellatur enim aliquid simpliciter ens, vel tale ens, verbi gratia, aurum ab entitate, seu natura reali auri, quam habet, appellatur autem verum aurum, per quandam reflexionem ad cognitionem, quia nimirum est tale aurum, vt si concipiatur tamquam aurum, cognitio illa sit vera, & conformitatem habens cum obiecto suo. Nec verò propterea putandum est, vocari aurum verum aurum per denominationem extrinsecam à tali cognitione, sed ab entitate auri, quam in se habet, quatenus fundare potest illam cognitionem, & veritatem eius, & quia nos non possumus illud fundamentum explicare, nisi per habitudinem ad veram cognitionem, & iudicium de re, ideò dicimus, veritatem rei connotare aliquo modo illam cognitionem, directè verò, & in se non esse aliquid præter entitatem rei.

9. Hanc ergo doctrinam, hîc vt veram supponimus, neque eam ampliùs probamus, quia præter quam quod dicto loco probata est, sufficit, quod per se est intelligibilis, & quocumque alio modo vix potest expediri, quid veritas in essendo sit. Hac ergo doctrina supposita, constat, multò magis idem sentiendum esse de Deo, vt est verus Deus, non potest enim veritas hæc addere Deo rationem aliquam entis realem, siue absolutam, siue respectiuam, vt per se notum est, nec debet poni in sola relatione rationis conficta, vel extrinseca denominatione, vt ostensum est, neque est omnino synonymũ, dicere Deum, & verum Deum, sed aliquis distinctus conceptus per illas voces explicatur, ergo addit saltem illam connotationem, & quasi reflexionem conformitatis ad conceptum, & iudicium veri Dei. Cúmque Deus intra se habeat perfectissimum iudicium de se ipso, & omnia alia, extrinseca illi sint, & accidentaliter, seu non necessariò sint, rectè per dictam habitudinem ad suammet cognitionem, hæc veritas explicatur. Ex qua etiam consequenter habet, vt sit fundamentum omnis veri conceptus, qui de Deo formari potest.

Atque hinc tandem conclusit D. Thomas dicta q. 16. art. 6. Deum non solùm habere veritatem in essendo, sed esse ipsammet veritatem summam, & maximam, quia & est suũ esse, & in illo habet summam necessitatem essendi, & ex hoc capite habet firmum fundamentum illius conformitatis, quam connotat veritas entis, & aliunde est etiam sua cognitio, & sua essentia est suum intelligere. Vnde, dum ipse Deus conformabilis est, vel conformitatem habet per modum obiecti cùm supremo iudicio vero de Deo: non alteri, sed sibi ipsi conformatur, éstque illa conformitas essentialis ipsi Deo, quia est per summam identitatem, & simplicitatem. Ideóque & est sua veritas, & est summa, ac maxima veritas, quæ concipi, aut cogitari potest, atque ita intelligit D. Thomas suprà, Christum de se dixisse. *Ego sum via, veritas, & vita.* Et 1. Ioan. 5. *Spiritus est qui testificatur, quia Christus est veritas.* Idem cum proportione dici potest de veritate in cognoscendo, præsertim si diuinam cognitionem ad suum primarium obiectum, qui est ipsemet Deus, comparemus: Sic enim non solùm habet conformitatem cum obiecto suo, sed etiam est ipsamet essentia eius, & ideò est summa, & maxima veritas. At respectu secundariorum obiectorum, licèt non habeat Deus tantam identitatem cum illis, provt in se sunt, nihilominus etiam respectu illorum est prima, & maxima veritas, quia illa omnia in se, & per se continet, & ex infinita vi intelligendi illa per sese cognoscit, provt in se sunt, cum summa euidentia, & claritate, quam ex se habet. Atque adeò cum summa necessitate habet conformitatem cum illis, & ex vi sui infiniti luminis. Ideóque sub omni consideratione est prima, & summa veritas, præter quam quòd est fons totius vnitatis, sicut & omnis entis. Neque in his omnibus difficultas alicuius momenti occurrit: cætera verò, quæ generalia & metaphysica sunt, in loco allegato sunt dicta.

10. Nõ solùm habet Deus veritatem in essendo, sed est ipsa summa veritas.

1. Ioan. 5.

CAPVT VIII.

De Bonitate Diuini *esse.*

1. Multipliciter Deus bonus appellatur.

VAriis modis solent res bonæ denominari, & omnibus illis secundùm generales, & formales rationes earum, seu quatenus ad perfectionem spectant, & excludunt imperfectionem. Deus bonus est, altiori modo, & maiori excellentia, quàm res vlla creata possit bona vocari. Quæ doctrina rectè intellecta Catholica, vt opinor, est, & omnino certa, vt constabit ex his, quæ diuina Scriptura de diuina bonitate tradit, quod fiet distinctiùs descendendo ad singulas denominationes.

2. In primis res bona nuncupatur quia perfecta. *Arist.*

Primò igitur dicitur res bona, quia in suo esse perfecta est, id est, quia habet omnia, quæ ad complementum sui esse requiruntur. Iuxta descriptionem Aristotelis 5. Metaphysicæ, dicentis, *Perfectum esse, cui nihil dest.* Et hoc modo est euidens ratione naturali, Deum esse bonum, & perfectum, vt in Metaphysica, disputatione 30. sectione prima ostendimus, & statim probabitur ex Scripturis, & ex principiis fidei iam positis euidenter colligitur. Ostensum est enim, Deum esse ens necessarium, & suum esse simplicissimum, ac denique esse eadem necessitate verum Deum, habet ergo necessariò totum

id, quod in re ipsa necessarium est ad verum esse per essentiam, nec potest illa perfectione priuari, quia necessariò est, nec parte eius, quia partes non habet, nec augeri potest, nec minui. Ergo necessario est perfectum ens, & perfectus Deus.

3. Deus hoc modo per antonomasiã bonus dicitur. Addendum præterea est, Deum in hoc genere bonitatis esse singulari modo bonum, ratione cuius singularitatis, & excellentiæ per antonomasiam dicitur bonus, & solus bonus. Hoc probat illud Matt. 19. & Luc. 18. *Nemo bonus, nisi solus Deus.* Item hac de causa dicitur in Scriptura, Deum non habere, similem, Isai. 44. *Quis similis mei?* Et capit. 46. *Cui assimilastis me? & adæquastis me, & fecisti similem,* Psalm. 34. *Domine quis similis tibi?* Hac etiam ratione sæpè in Scriptura vocatur Deus, *Altissimus*, &c. Hæc autem singularis excellentia Dei cõsistit in hoc, quod ipse solus habet, quod sit bonus per essentiam, vt docet D. Thom. dict. artic. 3. Quod explicat distinguendo in creaturis tres gradus perfectionis entitatiuæ, superadditæ per accidentia, & consummatæ per consequutionem vltimi finis, quas omnes habet Deus per essentiã suam, & non aliqua creatura.

Matt. 19. Luc. 18. Isai. 44. & 46. Psal. 34. D. Thom.

4. Patet discurrendo per singulas. Nam Deus cùm sit suum esse essentialiter habet perfectionem suæ entitatis, quod non est in aliqua creatura, quia nulla est suum esse. Quæ differentia aliquibus videtur difficilis, quia etiam creatura habet perfectionẽ essentialem per suam essentiam: & licèt non semper actu existat, tamen semper est verum dicere, esse essentialiter bonam, nam sicut hæc propositio est æternæ veritatis, *homo est risibilis*, ita & hæc, *ens est bonum*, Deo est tantæ perfectionis essentialis. Sed quidquid sit de quæst. Metaphys. an essentiæ, dum non existunt, possint simpliciter dici bonæ, quam in Metaphys. disput. 10. tractauimus: in præsenti differentia intenta, & clara est, quòd bonitas Dei essentialiter habet, vt sit actualis, & realis bonitas, & hoc modo habet illam Deus ex vi suæ essentiæ, & non aliunde, creaturæ verò nõ habent illam hoc modo, sed oportet, vt ab alio illam recipiant, nã, & ipsammet essentiam actu non habent à se, nisi ab alio illam recipiãt.

5. Quocirca licèt demus illam propositionẽ, *Essentia creaturæ est bona*, esse perpetuæ veritatis, si copula abstrahat ab actuali existentia vt in rigore potest: nihilominus verum non est, bonitatem essentialem creaturæ esse æternam, aut esse simpliciter ex vi suæ essentiæ, sicut verè dicitur de bonitate diuinæ essentiæ, & ideò singulari modo dicitur, & est bona per essentiam. Postquam autem creatura producta est, & existentiam habet, nemo dubitare potest, quin essentiam in se, & per se habeat aliquam bonitatem, scilicet essentialem. Quia vel non est res distincta à sua existentia, vel licèt sit, (quod non credimus) nihilominus entitas essentiæ actu existens aliquid est, & perfectionem essentialem habet per se ipsam, secundùm quam distinguitur ab alia essentia creata, & magis, vel minus perfecta est, quàm illa. Omnis item talis essentia est natura à Deo creata, ergo & bona, nam *omnis creatura bona est*, 1. ad Timoth. 4, *& omnis natura creata, vt sic est participatio diuinæ naturæ, & bonitatis eius*, vt Augustinus docet contra Manichæos lib. de Natur. boni, cap. 1. Non potest igitur hoc in dubium vocari, nec Diuus Thomas contrarium docere voluit, sed solùm essentiam creatam non habere ex se hanc ipsam bonitatem actualiter, sed ex Deo.

1. Tim. 4. August. D. Thom.

6. Bonitas creaturis accidenta... Præterea quoad bonitatem, quæ solet creatis naturis addi per accidentia, Deus etiam est singulari modo bonus per essentiam, quia Dei essentia non

A perficitur per accidentia, sed quidquid perfectionis conuenire potest alicui naturæ per accidentia, ei conuenit essentialiter, quod nondum à nobis demonstratum est, in sequentibus verò capitulis demonstrabitur. Vnde ex hac parte etiam habet Deus, vt non possit non habere omnem hanc perfectionem, sine vllo defectu, quia eadem necessitate illi conuenit, qua propria essẽtia, & proprium esse. [liter cõueniés, Deo essentiali ter competit.]

Solùm posset hîc dubitari de quibusdam perfectionibus extrinsecis, quæ licèt per extrinsecam denominationem conueniant Deo, aliquod bonum eius esse videntur, vt esse creatorem, & se actu communicare aliis, sic enim aliqui putant, actionem transeuntem esse aliquam perfectionem agentis. 7. Dubium.

B Item esse Dominum rerum omnium, item habere gloriam, & honorem in rationalibus creaturis. Sed ad hoc negandum est, hæc omnia extrinseca addere Deo aliquam bonitatem, vel perfectionem. Quia in vniuersum denominatio extrinseca non est perfectio formalis rei sic denominatæ: nec res extrinseca esse potest bonitas formaliter perficiens aliam, vt sumitur ex eodem D. Thom. dicta q. 6. art. 4. Vnde à fortiori sumitur argumentum: nam creaturæ non possunt dici bonæ à bonitate, quæ est in Deo, vt à forma denominante, sed vt ab efficiente, vel fine: ergo multo minus poterit bonitas existens in creatura formaliter perficere Deum, aut eum bonum denominare. Nulla est ergo in Deo bonitas acciden- C talis, sed tota est per essentiam. Resoluitur.

8. Tandem de perfectione, quæ est in adeptione finis, ait Diuus Thomas dicto artic. 3. Deum non ordinari ad alium, vt ad vltimum finem, & ideò non indigere hac perfectione, neque esse capacem eius. quia supponit imperfectionem. Addendum verò est ex eodem D. Thoma, 1. part. quæst. 26. per totam, & ex his quæ diximus disput. 30. Metaphys. sect. 14. fine. Quod sicut Deus dicitur esse à se, quatenus non est ab alio, ita dicitur quiescere in se, quia non habet extra se finem, sed sibimet est illud bonum, quod in vltimo fine esse potest, seclusis imperfectionibus. Et ita etiam quoad hanc partem habet necessariò omnem bonitatem, & perfectionem, quæ in ade- D ptione vltimi finis esse potest. Quia semper, ac necessariò beatus est, & in se solo omnem sufficientiam, ac beatitudinem habet, eámque perfruitur per suammet essentiam, intelligendo, scilicet, & amando se, quod per suammet essentiam habet, vt videbimus, & ideò etiam quoad hãc partem per essentiam bonus est. [Deus quo modo cõtineat bonitatem, quæ in assecutione finis potest inueniri.]

9. Debita cõpositio partium creaturis bonitas est. Præter has verò bonitates considerari solet in creaturis alia, quæ consurgit ex integritate partium integralium cum debito modo, & ordine. Ad quam etiam reducitur pulchritudo corporalis, quæ illam integritatem requirit, cum aliqua perfectione accidentali coniunctam. Verumtamen tota hæc bonitas formaliter sumpta est imperfectissimi ordinis E est enim propria corporaliũ, & materialium rerum & ideò illam D. Thom. prætermisit, quia non potest requiri ad bonitatem Dei, cùm neque ad perfectionem entis, vt sic, necessaria sit. Positiuè ergo (vt sic dicam) non potest hæc bonitas Deo attribui, sed solùm secundùm negationem, quia nimirum nulla illi deest integritas, quæ ad perfectionem necessaria sit. Item secundùm quandam eminentiam, quia in simplicissima essentia sua habet totam perfectionem suam. Ac denique secundùm rationem potest in illo considerari constitutio ex variis prædicatis, quæ nos concipimus, & illi tribuimus, & in his etiam habet necessario, & per suam essentiam [Nullo modo ad bonitatem Dei requiritur.]

omne complementum entitatis suæ. In qua habet, non corporalem pulchritudinem, sed spiritualem, infinitam, & omnem nostram cognitionem superantem.

10. Denique in substantiis creatis potest considerari perfectio propria personæ, vt sic, quàm intelligitur addere, vltra perfectionem essentiæ, seu naturæ. Et huius etiam non meminit D. Thomas, vel, quia iam ostenderat quæst. 3. artic. 5. Deum esse naturam suam, vel certè, quia hæc consideratio ad mysterium Trinitatis, potiùs, quàm vnitatis Dei spectat, vbi propterea de illa dicemus latiùs. Nunc verò dicimus, perfectionem subsistendi, quæ in supposito considerari potest, Deo etiam per essentiam suam conuenire. Perfectionem autem incommunicabiliter subsistendi, quæ magis propria est suppositi, vt sic, qualiscumque illa sit, Deo non deesse, eique necessitate naturali conuenire, & per suam essentiam saltem identicè illam habere, & hoc satis esse, vt etiam quoad hanc partem dicatur Deus de se bonus, & perfectus per essentiam suam.

11. *Creatura respectu Dei bona est secundū quid.* Vltimo addo in hoc puncto, creaturam etiamsi in suo genere habeat omnem integritatem, & perfectionem, & ideò bona possit dici absolutè, nihilominus comparatione Dei, esse bonam secundum quid, solum autem Deum dici posse simpliciter bonum. Nam creatura dici potest bona ad summum, quia habet omnem perfectionem sibi debitam, vel secundum naturam suam, vel etiam secundum omnem capacitatem suam, vt est sub ordinatione diuina. At Deus ita habet omnem perfectionem sibi debitam, vt omnis omnino perfectio quatenus perfectio est, illi sit debita, & necessario ei conueniat, & per essentiam suam. *Sic Deus perfectus est, vt omnis perfectio, qua talis ei cōueniat.* Hoc significauit Deus Exod. 33. cum se appellauit *Omne bonum*, dicens Moysi, *Ego ostendam tibi omne bonum*, quo loco ad hoc propositum vtitur D. Thomas 1. contra gentes cap. 48. *Exo. 33. D. Thom. Ioann. 1.* Item multi ita legunt, & interpretatur verba Ioa. 1. *Quod factum est in ipso vita erat*, quod sentit Augustinus ibi. Quæ sententia est probabilis, licèt lectio, & interpretatio dubia sint. Clarius videtur illud ad Roman. 11. *Ex ipso, & in ipso, & per ipsum sunt omnia.* *Rom. 11. 30.* Sed neque hic locus probat, nisi mediante aliqua illatione, nam particula *In* habitudinem causæ dicit, dicuntur enim omnia esse *in Deo*, quia ab ipso pendent, ipsúmque respiciunt, vt conseruatorem suum, vel in ipsum, vt in finem tendunt, sicut ad Colossenses primo. *In ipso condita sunt vniuersa, & omnia in ipso constant.* Et Actorum 17. *In ipso viuimus, mouemur, & sumus.* *Coloss. 1. Act. 17.* Quia tamen non potest Deus omnia continere sua potentia, nisi in suo esse aliquo modo omnē perfectionem præhabeat, ideò ex illa particula *In ipso*, hic etiam sensus confirmari potest. Sic enim argumentatur Dauid Psal. 93. *Qui plantauit aurem, non audiet? aut qui finxit oculum non considerat?* *Psal. 93.* Vnde etiam est illud Psalm. 49. *Pulchritudo agri mecum est.* *Psal. 49.* Et alia infra afferemus tractantes de scientia Dei, & de eius infinitate. Videri etiam possunt dicta disp. 30. Metaphys. sect. 1. Vbi ratione hoc etiam probatum est, tum explicatum ex vulgari distinctione duplicis perfectionis, simpliciter, & non simpliciter, Tum ex duplici modo continendi aliquid formaliter, vel eminenter, vt intelligatur Deus habere formaliter omnem perfectionem simpliciter, reliquas eminenter. De qua re aliquid etiam attingemus infrà in tractatu de Trinitate, propter perfectiones relatiuas.

12. *Ens bonū dicitur,* Secūdo modo dicitur aliquod ens bonum, quia conueniens est alicui, ac proinde ei est appetibile. *quia est alicui cōueniens, vel sibi ipsi.*

A Hoc autem ipsum intelligi potest duobus modis. Primo, quatenus vnumquodque habet perfectionem sibi conuenientem, & amabilem, quæ conuenientia, si per modum relationis consideretur, solùm est per considerationem nostram: tamen vt in re habet virtuale fundamentum, solet vocari bonitas transcendentalis, iuxta probabilem opinionem, de qua disp. 10. Metaphysicæ. Hoc ergo modo, per se notum, & euidentissimum est, Deum esse summè bonum, habet enim perfectionem sibi maximè conuenientem, & amabilem à se, vnde se necessariò amat, vt postea videbimus. *Hoc modo Deus summe bonus est.* Estque ex dictis satis probatum. Alio verò modo dicitur vna res bona respectu alterius, quia est illi conueniens. Et hoc B modo videri potest hanc boni appellationem non cadere in Deum, quia sic non dicitur bonum, nisi quod potest esse forma, vel pars alterius. Atque ita hæc boni appellatio videtur claudere imperfectionem Deo repugnantem.

Dicendum nihilominus est, Deum etiam hoc modo esse summum bonum creaturarum omnium, quamuis non omnium eodem modo. Hæc assertio ex sacra Scriptura colligitur Psalm. 71. *Quam bonus Israel Deus his, qui recto sunt corde.* Thren. 3. *Bonus est Dominus sperantibus in eum, animæ quærenti illū.* Quāquam his locis boni appellatio videatur latius sumi pro liberali, atque beneficio, nam Deus plura, & maiora beneficia confert his, *qui recto sunt corde*, & illum quærunt. 13. *Deus omniū creaturarum summum bonū est non tamē eodē modo. Psal. 71. Thren. 3.*

C Verumtamen si respectu illorum dicitur Deus bonus per antonomasiam, certè his omnibus, quibus beneficia confert, bonus est, & conueniens ipsis, saltem, vt causa boni. Præterea declaratur ex illo, Ego sum α, & ω, principium & finis, nam diuina bonitas est fons, vnde omnia alia bonitatem participant, & à qua omnia in sua bonitate pendent, ergo vt sic omnibus est valdè conueniens, imò necessaria bonitas Dei. Atque hoc modo dixit Dionysius cap. 4. *Deum esse omnium bonum, sicut ex quo omnia subsistunt.* *Dionys.* Similiter est Deus finis vltimus omnium, at finis est bonum eius, qui ordinatur ad finem.

14. Hinc ergo patet vltima pars assertionis, nam D Deus peculiari modo est bonum conueniens creaturis intellectualibus, tamquam obiectiua beatitudo illorum, vt tradit D. Thomas 1. p. qu. 26. art. 3. & latiùs 1. 2. q. 2. & 3. & in 2. 2. q. 17. docet, Deum esse bonum amatum, & speratum à creatura intellectuali, quod ibi omnes docent contra Durandum. *D. Tho.* Est ergo Deus illo speciali modo bonus, respectu intellectualis naturæ, id est, valdè conueniens creaturis intellectualibus, vt beatæ esse possint. Aliæ verò inferiores creaturæ, licèt non possint ita frui bono illo, in illius similitudinem tendunt, prout possunt, & ideo suo modo illum, vt suum finem, & bonum appetunt, sicut D. Thomas dixit dicta qu. 6. art. 1. *D. Thom.* Est ergo Deus omnium bonum, licèt non eo- E dem modo.

15. Ad difficultatem ergo in contrarium respondetur, vnam rem non tantùm esse conuenientem alteri per modum formæ, aut materiæ, seu partis, sed etiam per modum obiecti, vt imago rectè depicta censetur bonum quoddam ei conueniens, qui in ea videnda delectatur. Item per modum amici, inter eos enim qui sunt intellectualis naturæ, amicitia est magnum bonum, & vnus amicus est bonum alterius, propter se amabile. Quia *amico fideli nulla est comparatio*, sub qua ratione Deus est excellentissimo modo bonum hominis. Item per modum efficientis causæ, licèt enim causa efficiens, vt sic, per se

ipſam non perficiat hominem,& ideo videatur denominari bona quaſi per extrinſecam denominationem ab effectu ſuo, ſicut etiam denominatur mala,ſi aliquid diſconueniens efficiat, nihilominus etiam virtus ipſa, & potentia, quæ eſt in Deo eſt ſimpliciter bonum hominis, quia valde cõueniens homini eſt, vt talis virtus, & potentia ſit in rerum natura, & intimè ſit in ipſo homine conferens, & conſeruans eſſe, & omne aliud bonum eius. Vnde etiam hac ratione homo, (& ſuo modo omnis res alia) vnitur Deo tamquam ſupremo bono ſuo. A

16. Res intellectuales bonæ dicũtur bonitate morali, aut actuali. Hic modus bonitatis excellẽtius Deo conuenit.

Tertio modo denominantur peculiariter res intellectuales bonæ bonitate morali, vel actuali,quia opera bona moralia exercent,vel habitu, & aptitudine retinent,quatenus ſunt diſpoſitæ, & propenſæ B ad illud bonum exercendum.Et ſic etiam,altiori,& excellentiori modo eſt Deus ſummè bonus,quia eſt ſummè rectus in omnibus operibus ſuis. Quia rectitudinem habet ita connaturalem, & intrinſecam, vt ſit regula omnis bonitatis, nec poſſit aliquid præter rectam rationem operari. Vnde eſt illud Pſal. 144. *Fidelis Dominus in omnibus verbis ſuis, & ſanctus in omnibus operibus ſuis*, & iterum, *Iuſtus Dominus in omnibus vijs ſuis, & ſanctus, &c.* Et hoc ſenſu videtur appellari Deus bonus Pſal.118. Cum dicitur, *Bonus es tu & in bonitate tua doce me iuſtificationes tuas.* Item Pſal.105.106.117.& 135. *Confitemini Domino,quoniam bonus,* vtique in omnibus operibus ſuis,quæ ſunt plena miſericordia, & bonitate,vt ibi C deſcribuntur.Et licèt reſpectu creaturarum illa ſint beneficia Dei,per quæ conſequuntur,quidquid boni in eo genere habent,tamen vt ſunt actiones liberæ Dei habent bonitatem moralem,ſeu ab illa,quæ in Deo eſt,proficiſcuntur. Eſt autem illa bonitas in Deo, conſiderata in actu primo noſtro modo loquendi, ſola naturalis rectitudo voluntatis eius, in actu verò ſecundo eſt voluntas libera benefaciendi aliis,nam prout ſe ipſum amat,non eſt ibi propria bonitas moralis, quia in eo actu, vt ſic non eſt libertas.

Pſ.144.

Pſa.118.

Pſ.105. 106.117. 135.

17. Sanctitas Dei. D.Thom.

Solet autem hæc bonitas, quando eſt excellens in hominibus,vel Angelis ſanctitas appellari.Quæ D vox interdum in nobis ſignificat ipſam virtutem religionis,vt vult D.Thom.2.2.q.81.art.8.Hoc autem modo non poteſt Deo propriè conuenire,quia Deus non habet ſuperiorem, quem colat, vel cui adhæreat, vt vltimo fini. Tamen hæc imperfectio non eſt de ratione ſanctitatis, vt ſic, ſed ſignificat perfectam munditiam, cum firma adhæſione ad ſummum bonum.Hoc autem ſummum bonum reſpectu creaturarum eſt finis vltimus, reſpectu verò Dei eſt ipſemet Deus,qui in ſe ipſo quieſcit, & per ſe beatus eſt,& ita verè,& propriè eſt Deus ſanctus, vt in citatis teſtimoniis, & paſſim in Scriptura appellatur. Imò continuè ab Angelis proclamatur, *ſanctus,ſanctus, ſanctus*, Iſai.6. & per antonomaſiam E ipſe ſolus dicitur ſanctus,1.Reg.2.*Non eſt ſanctus, vt eſt Dominus, neque enim eſt alius extra te, &c.* Quia nullus ita adhæret ſuo bono per adhæſionem (vt ita dicam) eſſentialem,ſicut Deus.Neque poteſt eſſe creatura ita munda, & incapax omnis maculæ moralis,ſicut ipſe. Eſt ergo omnibus modis bonus, & ſanctus.

Iſai.6. 1.Reg.2.

18. Annotatio.

Tandem verò aduertere neceſſe eſt,hanc tertiam bonitatem non eſſe illam,quæ tranſcendentalis eſt, vt per ſe conſtat, nec eſſe vnum peculiare attributum Dei, ſed comprehendere varia, ſcilicet,omnia illa,quę ſpecialem aliquam virtutem,ſeu actum voluntatis diuinæ indicant,vt charitatem, miſericordiam, iuſtitiam, & ſimiles,de quibus poſtea dicemus. Bonitas ergo tranſcendentalis in Deo eſt,vel prima,vel ſecunda, quæ à nobis explicatæ ſunt, vel vtramque ſimul iuxta varios modos explicandi bonitatem tranſcendentalem, de quibus in diſput.10. Metaphyſicæ diximus. Præcipuè verò ſolet denominari Deus bonus ex plenitudine omnis perfectionis, & quatenus ex plenitudine eius propenſus eſt ad ſe diffundendum, & communicandum aliis, quibus bonus eſſe poteſt.Quomodo videtur de bonitate Dei præcipuè agere Dionyſ.cap.4. de Diuin. nom.Sic autem clarum eſt,bonitatem nihil addere eſſentiæ Dei ſecundum rem, ſed ſolùm ſecundum quamdam connotationem, & habitudinem rationis noſtro modo concipiendi, non quod relatio rationis ſit bonitas, ſed fundamentum eius, vt dicto loco declaraui. Dionyſ.

CAPVT IX.

Vtrùm Deo rectè tribuantur alia prædicata, ſeu attributa,& quotuplicia illa ſint.

Ratio dubitandi eſt, quia in ſuperioribus explicuimus prædicata omnia, quæ Deo conuenire poſſunt,qua ratione eſt ens,& quæ poſſunt in illo à nobis concipi, ſecundum quamdam coordinationem eſſentialem, per conuenientiam & differentiam à creaturis: vſque ad propriam Dei eſſentiam conſtituendam, ſed præter hæc nihil aliud poteſt propriè prædicari de Deo,ergo. Probatur minor, quia ſi aliquid aliud prædicatur, vel eſt eſſentiale, vel extra eſſentiam; hoc poſterius dici non poteſt, quia diximus, Deum in ſua eſſentia claudere omnem perfectionem ſuam, ſi verò dicatur primum, neceſſe eſt,tale prædicatum contineri ſub his, quæ iam tractata ſunt, aliàs certè nõ eſſet à nobis ſufficiẽter eſſentia Dei explicata.Ergo nihil aliud poteſt de Deo propriè prædicari. In contrarium verò eſt, quia profitemur ſecundum fidem, Deum eſſe ſapientem, Iuſtum, miſericordem,immutabilem,incomprehenſibilem,ineffabilem,& alia ſimilia, quæ non per metaphoram,ſed propriè Deo conueniunt, quæ voces nec inter ſe, nec cum his, quas hactenus expoſuimus,ſynonymæ ſunt. 1. Cauſa dubitationis explicatur.

Hæc poſterior ratio conuincit, plura eſſe prædicata, præter tranſcendentia, quæ de Deo verè, & propriè prædicãtur. Quod in re videtur de fide certum ex variis modis loquendi Scripturæ, quos in ſequentibus adnotabimus. Et ex Concil.Lateran. cap.*Firmiter* dicente. *Vnus eſt ſolus verus Deus, æternus,immenſus, & incommunicabilis incomprehenſibilis, omnipotens, & ineffabilis.* Et ex communi conſenſu Eccleſiæ,Patrum,& Theologorum,loquentium de attributis Diuinis, quo nomine hæc prædicata Dei ſignificantur. Ratio verò generalis eſt, quia non poſſumus in hac vita diuinam perfectionem apprehendere,prout in ſe eſt,& ideò neceſſariò debemus multis conceptibus, & nominibus eam explicare,quæ quatenus attribuũtur Deo, iam quodammodo in ſua entitate,& eſſentia concepto, attributa eius dicuntur. Et confirmatur ex myſterio Trinitatis,ad quod explicandum,maximè nobis neceſſarium eſt, Diuinam perfectionem ita concipere, nam docemur ſecundum Catholicam doctrinam, vnam aliquam diuinam perſonam procedere per intellectum,& aliam per voluntatem,& cõſequenter eſſe in Deo intellectum, & voluntatem,quæ de Deo prædicari poſſunt. 2. Concil. Lateran.

Ad explicandam igitur hanc veritatem nonnullæ parti 3.

Quomodo prædicata Dei dicantur de se ipso. D.Thom.

læ partitiones prædicatorum Dei adnotandæ sunt, quæ ad omnia, quæ dicemus lucem afferent. Primò, quædam prædicantur de Deo propriè, alia metaphoricè. Ista sumitur ex D.Thom.1.p.q.13.art.2.& 3. Et patet, nam priori modo dicuntur de Deo omnia, quæ significant perfectionem, & in sua ratione formali non inuoluunt imperfectionem, vt Sapientia, Iustitia. Posteriori autem modo dicuntur, quæ imperfectionem in suo conceptu inuoluũt, vt Pœnitentia, dolor, & similia. De prioribus nominibus certum est, non significare in Deo aliquas perfectiones, vel attributa re, vel ratione distincta ab his, quæ nominibus propriis significantur. Quia res significatæ propriè per tales voces non inueniuntur in Deo, nec sub hac ratione possunt vero Deo tribui, sed sub aliqua metaphora, per quam voces illæ transferuntur ad significandum aliquid, quod propriè in Deo reperitur. Sic autem ea, quæ per tales voces metaphoricè significantur, sunt eædem perfectiones, vel attributa, quæ per alias voces propriè significantur. De his ergo metaphoricis appellationibus Dei, nihil amplius à nobis dicendum est, nisi huiusmodi nomina esse in primis omnia illa, quæ corporales res, vel partes earum significant, vt suprà cap.4. diximus, vbi Patres retulimus, qui has metaphoras interpretantur. Eiusdémque generis sunt voces omnes, quæ in suo proprio, & formali significato imperfectionem inuoluunt, etiam si non tantùm corporalibus rebus, sed etiam spiritualibus conuenire possint, vt dolere, pœnitere, & similia, de quibus interpretes scripturarum multa dicunt, & in discursu huius operis aliqua attingemus, quantùm necessarium fuerit ad explicandum, quomodo aliquibus locutionibus in Deo vtimur, præsertim in materia de Trinitate. Nomina ergo, quæ Deo propriè tribuuntur, illa sunt, quæ perfectionem abstrahentem à materia, & ab omni imperfectione, indicant, & his vocibus attributa indicantur, quæ nunc inquirimus.

4. Nomina, quæ propriè de Deo dicũtur quædã negatiua, quædam verò positiua sunt. D.Thom. Dionys. Basilius. Ioann. Cipari. August. Clem. Alex.

Secunda diuisio sit eorum nominum, quæ propriè de Deo prædicantur, quædam enim negatiua sunt, alia positiua, seu affirmatiua. Diuisio est Diui Thom.1.p.q.13.art.2.& 12. Et est communis Patrum, Dionys.cap.2. de Cœlesti Hierarchia, Basilij lib.1.contra Eunom.Ioan.Ciparissi. Decade 2.ca.1. & Decad.4.cap.10. Augustini tractat.2.3.in Ioann. Clement.Alexan.lib.5.Strom. Prioris generis sunt hæc, Increatus, Incorporeus, Infinitus, Immensus, Immutabilis, Incomprehensibilis, Inuisibilis, Ineffabilis. Hæc enim tantùm sex attributa formaliter, & expresse negatiua inuenio, vel in Scriptura, vel in Patribus, & Scholasticis Deo attributa. Sunt verò tria alia, quæ in modo significandi non dicunt expressam negationem, & ideo sub opinione versantur, an dicant negationem nec ne? quæ sunt Simplex, Vnus, Æternus. Ex quibus duo iam sunt à nobis explicata, & vltra rei entitatẽ nihil aliud, quàm negationem dicere ostensum est: Nam per simplicitatem, vt rectè dixit D.Thomas in principio quæstionis 3.suæ primæ part. Non indicatur, quomodo Deus sit, sed quomodo non sit. & idem est de vnitate, per quam etiam negatur esse alios veros Deos. De æternitate verò postea dicemus.

D.Thom.

5. Posterioris generis sunt nomina illa, quæ perfectionem aliquam positiuam formaliter indicant, inter quæ sunt aliqua transcẽdentia, quæ iam etiam explicata sunt, vt Ens, seu Res, vel Aliquid, Verum, & Bonum, & omnia, quæ his correspondent, vt est Essentia, Existentia, Bonitas, Veritas, addi etiam potest Subsistentia, prout essentialis esse potest, quam in tractatum de Trinitate latiùs considerandam remisimus propter affinitatem, quàm habet cum proprietatibus personalibus, de quibus ibi etiam dicendum est. Vnde in præsenti hæc omnia transcendentia, & personalia à consideratione attributorum excludimus.

Alia ergo sunt prædicata Dei, quæ perfectionem (vt sic dicam) minus generalem significant, & hæc subdistinguere possumus. Nam quædam sunt, quæ genus aliquod substantiæ significant, alia, quæ circa substantiam sunt. Nam omnes hæ voces transferuntur in Deum secundum aliquam conuenientiam, quam habet cum creaturis, quia non cognoscimus Deum, prout in se est, sed ex effectibus ad illum ascẽdimus, eíque tribuimus perfectiones, quas in effectibus inuenimus, quatenus perfectiones sunt. In nobis verò, vel Angelis, quædam ex his prędicatis concipimus, quatenus essentialia secundum rationes genericas, nam secundum specificas non possunt propriè Deo conuenire, & hoc modo illa tribuimus Deo, tamquam directè significantia eius essentiam, sub aliquo generali conceptu, qui licèt propriè genus non sit, per modum prædicati communis essentialis significatur. Huiusmodi autem sunt hæc. Substantia, Spiritus, Viuens, Intellectualis, quibus supra vsi sumus ad declarandum aliquo modo quid Deus sit, & propterea hæc etiam excludimus nunc à consideratione speciali attributorum, quam inchoamus. 6.

Alia verò sunt inter hæc prædicata, quæ in creaturis solent significare aliquid adiunctum essentiæ, & illam perficiens, & in hæc videtur propriè conuenire, quod Damascenus lib.1. c.4.dicit. *Quæcumque de Deo per affirmationem dicimus, non ipsius naturam, sed quæ circa ipsius naturam sunt, ostendunt.* Quæ verba suo loco infra expendemus. Oportet autem hæc prædicata talia esse, vt in spiritualibus substantiis propriè reperiri possint, nam quæ sunt limitata ad res corporeas, iam ostẽsum est, non attribui Deo secundum proprietatem. In substantiis autem intellectualibus quinque sunt tantùm capita, ad quæ omnia hæc attributa reuocari videntur, quæ sunt. *Duratio*, quę immediatè intelligitur cadere in ipsum esse existẽtiæ, *Præsentia*, ratione cuius dicitur res aliqua in loco esse, *intellectus*, ad quem pertinent intellectuales virtutes, vt scientia, sapientia, prudentia, ars, & actus immanentes earum, vt intellectio, conceptus mẽtis, ratio, seu idea, & proprietates illorum actuum, vt euidentia, claritas, certitudo, veritas, *voluntas*, ad quam etiam spectãt virtutes eius, & actus, vt charitas, iustitia, misericordia, liberalitas, amor, propositum, velle, intentio, electio, & similes. Atque inter hos actus comprehenditur Prouidentia, eius pars est prædestinatio, siue in vna, siue in altera, siue in vtraque facultate existat. Vltimum denique ex his attributis est, *Potentia*, quæ in Deo omnipotentia dicitur. Atque hæc videntur esse omnia prædicata, quæ propria Dei attributa dicuntur. 7. Damasc.

8. Prædicata negatiua propriissimè de Deo dicũtur.

Ex his ergo prædicatis clarum est, negatiua propriissimè dici de Deo, quia cum Deus sit perfectissimus, nihil verius de ipso loquimur, quàm cùm ab eo imperfectionem remouemus. Vnde rectè dixit Damascenus suprà, *Cum Deus nobis incomprehensibilis sit, hoc solùm de eo comprehendimus, quod incomprehensibilis sit*, ipsam ergo negationem propriissimè concipimus, & Deo illam attribuimus. At de affirmatiuis prædicatis videntur Patres interdum dicere nullum esse, quod à nobis Deo propriè attribuatur. Ita sen-

Dionys. tit Dionys. de Mysti. Theologia c.12.& 13. Vbi ob hanc causam negat Deum esse vitam, essentiam, mentem, rationem, & similia. Idémque latè prosequitur cap.17. De diuin. nom. Estque vulgare apud ipsum, modum cognoscendi per negationem esse proprium, per affirmationem improprium. Vnde Dam.lib.1.c.4. sic inquit *Etiam per affirmationē quædam de Deo dicuntur, præcellentis tamen negationis vim habent.* Sic etiā Boetius lib. de Trinitate dicit, Deum non esse verè substantiam, sed vltra substātiam. Aug. etiam in libris de Trinitate sæpè ita loquitur, & præsertim lib.5.cap.1. lib.6.cap.4.& 6.& lib.7.c.5. Et serm.1.de Verb. Apostol. Denique Iustin. *Apol.* 1. Clemens Alex.5.Strom. Basil. epist.80. & alij sæpè dicunt, hæc omnia impropriè Deo attribui. Ratio etiam reddi potest, quia hæc non attribuuntur Deo à nobis, nisi pro vt à nobis concipiuntur, sed illo modo non sunt in Deo, nisi impropriè ergo.

Boetius. *August.* *Iustin.* *Clemens Alex.* *Basilius.*

9. Quorumdam opinio. Propter hoc quidam dixerunt, omnia hæc attributa, quæ videntur dici affirmatiuè de Deo, magis esse ad aliquid remouendū, vt cùm dicimus, Deum viuere, solùm significare, non ita se habere, sicut res inanimes, & cum dicimus, esse substantiam, non esse sicut accidentia. Ita refert ex Rabbi Moyse Diu. Thom. dict.art.2.q.13.1.p.q.13.cap.2. Et in 1.dist. 2.q.1.art.3. vbi etiam refert Auicennam lib. de intelligent. cap.1. Et Damascenus supra docet, has voces habere vim præexcellentis negationis. At hæc sententia est planè falsa, & contra omnem concipiendi, & loquendi modum. Sic enim dici posset Deus corpus, ad significandum non esse ens in potentia, sicut est materia prima, vt D.Thom. argumentatur, imò, & materia dici posset, ad significandum non esse omninò nihil, itaque tollitur omnis proprietas loquutionis. Alij, vt idem D.Thom. refert, dixerunt, hæc solùm tribui Deo secundum causalitatem, vocari, scilicet, sapientem, quia sapientiam causat. Sed planè est erronea sententia, nam longè est alia intentio Scripturæ, cum dicit, Deum amare nos, scire omnia, & similia. Item ex illa sententia multa absurda sequuntur in materia de Trinitate, vt in Deo non esse propriè Verbum, Amorem, processionem intellectus, & voluntatis, nam licèt hæc sint notionalia, ita inuoluunt essentialia, vt nisi essentialia propria sint, nec notionalia esse possint. Præter alias rationes optimas, quas contra illam sententiam facit D.Thomas dict.ar.2. quæst.13.

Rabbi. Moys. *D.Thom.* *Auicen.* *Damasc.* Falsitatis arguitur.

10. *D.Tho.* Respondet igitur D.Thom. dict.q.13 art.3. Duo posse in his vocibus considerari, scilicet, rem formaliter significatam, scilicet, sapientiam, vel iustitiam, & modum significandi, quòd scilicet significentur in concreto, *Iustus, Sapiens*, vel in abstracto, vt *Sapientia, Iustitia.* Quantùm ergo ad rem significatam, hæc attributa verè, & propriè sunt in Deo; & ita verè, & propriè de illo prædicantur. Nam perfectio Iustitiæ, & Sapientiæ formaliter in eo est; quia sunt perfectiones, quę in suo conceptu formali non inuoluunt imperfectionem. Licèt enim ex creaturis desumptæ sint, tamen à nobis abstrahuntur, & altiùs concipiuntur secundum formalitates suas separando eas ab esse creato, & secundū se illas concipiendo, & sic verè, ac propriè illa Deo tribuimus. At verò quantùm ad modū significandi (ait D. Thom.) semper retinent nostrę voces, sicut, & cōceptus, aliquam metaphorā, Quia, vel in cōcreto, vel in abstracto significāt, & in concreto significant per modum compositionis, quæ in Deo non est propriè: abstracta verò significant per modum formæ, A quæ imperfectionem etiam inuoluit; tribuuntur autem hæc Deo, vt per concreta significetur consummata perfectio eius, per abstracta verò simplicitas illius. Et ideò in his vocibus, quoad modum significandi, videtur retineri aliqua metaphora. Sed non est hoc ita intelligendum; vt putentur talia nomina ob hanc causam non dici simpliciter, ac propriè de Deo, quia nomen est proprium ex re, quam significat, non ex modo significādi; nam illum modum non significat directè, nec ad hoc imponitur, sed ad significandum id, quod est tale, vel quod est perfectum, vel simplex. Hæc autem omnia de se abstrahunt ab imperfectionibus compositionis, vel informationis, quamuis in rebus, quas nos experi- B mur, non inueniantur sine illis imperfectionibus, & ideò quoad modum concipiendi, & loquendi videmur semper illum imperfectum modum inuoluere.

Sic ergo constat, esse aliqua attributa affirmatiua, seu positiua, quæ de Deo propriè dicuntur. Patres autem, qui interdum videntur improprietatem tribuere his nominibus, quibus hæc attributa significamus, intelligunt quoad modum loquendi nostrum, nostro modo concipiendi accommodatum, non quoad res ipsas. Aliqui etiam addunt, significatum esse à Patribus in illis locis, perfectiones significatas his vocibus non conuenire Deo secundum eamdem rationem, qua inueniuntur in crea- C turis, sed altiori, & excellentiori modo. Sed hoc duobus, vel tribus modis potest intelligi. Primò, quod talis perfectio non sit omninò eiusdem rationis in Deo, & creaturis. Et hoc planè verissimum est, sed non sufficit. Quis enim dubitet, quin sapientia increata Dei, sit alterius rationis excellentioris à sapientia humana? Hoc tamen præcisè non satis est, vt de his vocibus asseratur impropriè tribui Deo. Nam etiam sapientia Angelica non est eiusdem rationis cum humana, & id non est satis, vt dicamus nos impropriè tribuere Angelis nomen sapientiæ. Neque vt dicamus animal impropriè dici de homine, quia est excellentius animal, quàm cætera. Secundo ergo modo potest intelligi, dici im- D propriè, quia talis est sapientia Dei, vt nullam conuenientiam formalem habeat, cum sapientia hominis, nec ab eis possit communis aliquis conceptus abstrahi, sed solùm per quamdam proportionalitatem idem nomen vtrisque tribuatur. At hoc nimis multum est, & in rigore existimo esse falsum, vt in disp.28. Metaphys. latiùs dixi. Tertio ergo modo intelligi id potest solùm ratione excellentis analogiæ, quæ est inter Deum, & creaturas in his omnibus attributis, quæ in Deo sunt per essentiam, & (vt sic dicam) secundum fontalem plenitudinem, in creaturis verò secundum quamdam participationem, & essentialem dependentiam à Deo, & hic sensus est verus, vt citato loco ostendi. 11. Aliqua positiua seu affirmatiua attributa de Deo propriè dicuntur.

E Tertio principaliter possunt prædicata Dei, præsertim affirmatiua distingui in absoluta, & respectiua, quorum nominum rationes satis notæ sunt. exempla verò sunt facilia, nam esse Deum quid absolutum est, esse verò creatorem respectiuum. Ratio verò distinctionis est, quia Deus ipse absoluta substantia est, & vt talis concipitur. quia verò non omnino cōcipitur, prout in se est, potest etiam concipi modo respectiuo, & ita vtroque modo aliquid Deo attribuimus. Sed considerandum est, hic non esse sermonem de relationibus ad intra, quæ veræ, & reales sunt, & intra ipsum Deum suos terminos habent, & ideo *ad intra* dicuntur, excluduntur au- 12. Diuisio prædicatorum Dei quæ affirmatiua sunt, in absoluta, & respectiua.

tem à

tem à præſenti conſideratione. Tum quia non conueniunt Deo, vt vnus eſt, ſed vt Trinus, Tum etiam, quia non pertinent propriè ad attributa Dei, vt infrà lib. 4. de Trinitate dicturi ſumus.

Omiſſis ergo relationibus Dei realibus, quæ ſunt ad intra, prædicata relatiua hic dicuntur, quæ aliquo modo dicunt relationem ad creaturas. Circa quæ eſt vlterius aduertendum, quædam talia eſſe, vt neceſſariò Deo conueniant, etiam ſi relationes ad creaturam dicere videantur, alia verò non neceſſariò Deo cõueniunt, quia abſolutè poſſunt non conuenire, & ideò lato modo dicuntur conuenire contingenter, vel potiùs liberè. Prioris generis eſt omnipotentia, Idea, ſeu ratio rei factibilis, ſcientia ſimplicis intelligentiæ creaturarum, & ſimilia. Poſterioris generis ſunt, Creatio, & Dominiũ. Quamuis ergò omnia hæc poſſint comprehendi ſub attributis reſpectiuis, & interdũ ita loquantur Theologi, nihilominus nos priora ſub abſolutis comprehendimus, vt iterum lib. 3. dicemus, quia reuera important aliquam abſolutam Dei perfectionem illi conuenientem neceſſariò, quamuis per modum relationis, ſeu reſpectus tranſcendentalis ſignificent. Alia verò, quæ contingentia ſunt, propriè dicuntur in præſenti prædicata relatiua, & ſub attributis nos illa comprehendimus, licèt non deſint Theologi, qui nolint ea vocare attributa, quæ eſt contentio de ſola voce, & nulla eſt ratio, vel neceſſitas, quæ cogat ad excludenda illa, vt lib. 4. de Trinitate commodius dicemus.

14. *Reſpectiua bifariã cõſiderari poſſunt.* Rurſus verò hæc attributa reſpectiua duplicia ſunt, quædam ex æternitate Deo cõuenientia, nam de illo poſſent ab æterno prædicari, ſi ab æterno fuiſſet, qui tales propoſitiones formaret, & Deus ipſe de ſe illa cognouit ab æterno, licèt non modo reſpectiuo, nec imperfecto, talia ſunt præſcientia, prædeſtinatio, præfinitio, Prouidentia, & ſimilia. Alia verò ſunt, quæ de Deo ex tempore verè dici incipiunt, vt eſſe creatorem, Dominum, &c. quæ ante mundi creationem de Deo non poſſunt verè enunciari. Ratio vtriuſque partis eſt, quia priora dicunt relationem fundatam in ſolo actu immanenti Dei, qui æternus eſt, & ideo ex æternitate Deo conueniunt, poſteriora verò fundantur in actione tranſeunte, quæ non eſt, donec aliquid ad extra fiat, & quia hoc incipit eſſe in tempore, ideo prædicata inde reſultantia ex tempore etiam de Deo dicuntur.

15. Sub ijs ergo diuiſionibus, tota latitudo attributorum Dei ſufficienter comprehenditur: Cur autem tot, & non plura numerentur Dei prædicata, ſeu attributa, multi exiſtimant, ſolùm eſſe, quia hæc ſufficiunt ad explicandam Dei naturam, & perfectionem, quatenus in hac vita concipi poteſt, & de facto à Theologis, & ſapientibus non ſunt plura excogitata. Nam ex parte Dei poſſent hæc in infinitum multiplicari, cùm ille infinitus ſit. Et licèt ſit vna ſimpliciſſima eſſentialis perfectio, vt mox dicemus, tamen quamdiu non concipitur, prout in ſe eſt, poteſt infinitis conceptibus, & modis inadæquatis concipi, & ita poſſent attributa eius in infinitum multiplicari. Sed licèt hoc aliquo modo verum ſit, conſiderando perfectionem diuinã, vt participabilem à creatura, & ſub tali reſpectu; ratione cuius Ideę, ſeu exemplaria diuina in infinitum multiplicari poſſunt in ordine ad creaturas poſſibiles. Nihilominus attributa illa Dei, quæ naturã eius, & eſſentiam, ac perfectionem abſolutè declarant, certam aliquam rationem habere poſſunt, ob quam tot, & non plura numerentur. Quia in primis diuiſio illa attributorum in negatiua, & affirmatiua adæquata eſt ex oppoſitione mẽbrorum. Deinde negatiua attributa tot multiplicanda fuerunt, quot ſufficere poſſent, vt intelligamus excludi à Deo omnes imperfectiones creaturarum, quod ſufficienter fit per ea, quæ numerauimus. Nec in his negatiuis prædicatis eſt alia exigenda ratio. Nam ſine dubio poſſunt in infinitum multiplicari, ſi formæ creaturarum, vel genera, & ſpecies de Deo negarentur, tamen illud ſuperuacaneum eſſet, & extra rationem ſcientiæ, & artis. Quod autem illa attributa negatiua, quæ ſupra numerauimus, rectè diſtincta fuerint, inde intelligi poteſt, quod aliquid remouetur per vnumquodque illorum, quod non remouetur per reliqua: quod verò ad prædictum finem ſufficiant ex dicendis libro ſequenti conſtabit.

Circa affirmatiua autem attributa aduertendum eſt, illa, quæ inuoluunt relationem liberam ad creaturas non eſſe formaliter eſſentialia Deo, vt loquitur D. Thomas quæſt. 3. de Veritate art. 2. ad ſecundum, quia ratione illius reſpectus, quem importãt, quaſi accidentaliter prædicantur, & ideo iuxta diuerſitatẽ horum reſpectuum illa multiplicari poſſunt, ſicut dicuntur multiplicari plures Ideæ, vel decreta libera Dei. 16. *Annotatio circa affirmatiua Dei attributa. D. Thom.* Alia verò attributa, quæ neceſſariò, & abſolutè Deo conueniunt, quædam intelligi poſſunt ad modum prædicatorum eſſentialium, & per proportionem ad ea, quæ in ſubſtantiis creatis à nobis diſtinguuntur in linea prædicamentali, & huiuſmodi ſunt illa, quæ in cap. 5. à nobis poſita ſunt, quæ non numerantur plura, quia nos non diſtinguimus in ſubſtantiis plures rationes formales, communes ſubſtantiis creatis per modum generis, quæ poſſint Deo formaliter etiam, & propriè attribui, ſecundùm abſtractiores conceptus analogos. Illa ergo ſunt ens, ſubſtantia, viuens, ſpiritualis, intellectualis, & hic eſt proximus gradus, in quo intelligitur Deus habere excellentiam ſuam. Alia verò ſunt prædicata, quæ videntur attribui Deo per modum proprietatum, & quædam tribuuntur tamquam conſequentia rationem entis, vt ſunt tranſcendentia, de quibus iam dictum eſt. Alia, vt conſequentia talem eſſentiam, & omnia reducuntur ad tria, ſcilicet, ſcientiam, voluntatem, & potentiam agendi, nam reliqua, vel negationem includunt, vel ſub his continentur, vt videbimus. Hæc autem ideo ſic numerantur à nobis, quia in intellectuali natura has proprietates inuenimus, & non plures.

CAPVT X.

An diuina attributa diſtinguantur in re ab eſſentia Dei.

IN hac quæſtione ſermo eſt de attributis, quatenus aliquid reale, & poſitiuum, in Deo ponunt, & ponere concipiuntur, nec enim de negatiuis, vel relationibus rationis dubitari poteſt, quomodo diſtinguantur ab eſſentia Dei, quia cùm nihil formaliter ſint, non poſſunt habere realem identitatem cum eſſentia, nec propriam diſtinctionem poſitiuam, (vt ſic dicam ex parte termini) ſed negatiuè dici poſſunt non habere identitat. Loquor autem formaliter de relatione, vel negatione, nam ſi per illa circumſcribitur, vel indicatur perfectio aliqua, quæ ſit fundamentum relationis, vel negationis, in illa poterit habere locum propoſita quæſtio. 1. *Thema difficultatis exponitur.* In qua in primis ſupponimus tamquam de fide certum, perfectiones illas, quæ formaliter attribuũtur Deo,

eique

eique verè insunt, non esse res distinctas realiter ab ipsamet substantia Dei: Ita supponũt omnes Theologi sine controuersia, & à fortiori probabitur ex his, quæ infra dicemus. Vnde sententia cuiusdam Gualteri, quem ferunt, posuisse attributa hæc realiter distincta ab essentia, intellecta, vt sonat, de propria distinctione reali, hæretica est: & contra omnem rationem naturalem, vt constat ex his, quæ diximus disput. 30. Metaphys. sect. 5. Est etiam contra definitiones fidei, vt ex nunc dicendis constabit, & à fortiori probari potest ex his, quibus infrà lib. 3. de Trinitate ostendemus relationes, vel personas diuinas non distingui realiter ab essentia Dei. *Gualter.*

2. Sententia Scoti. Hoc ergo supposito, est celebris sententia Scoti. in 1. d. 8. q. 4. & sumitur à simili ex his, quæ tractat de distinctione inter essentiam, & relationem diuinam in 1 d. 2. qu. 7. Ille ergo asserit, attributa distingui ab essentia, non quidem realiter actualiter, nec ratione tantùm, sed formaliter, quam voluit esse distinctionem mediam inter realem, & rationis. Verumtamen de sensu Scoti incertum est, qualem posuerit hanc distinctionem formalem, nam verba quibus vtitur, æquiuoca sunt, & possent ad sensum meliorem trahi, quo communiter intelliguntur. Eius tamen Sectatores cõmuniter nolunt aliquam interpretationem admittere, sed omninò volunt, hanc esse actualem distinctionem ante omne opus intellectus, vt verba Scoti interdum sonant: Et illam attribuunt diuinis attributis comparatione essentiæ. Vt autem Scotus probet sententiam suam, priùs ostendit distinctionem attributorum inter se, deinde concludit distinctionem eorum ab essentia. Fundamẽta Scoti. Fundamenta prioris partis sumuntur ex modo loquendi, & concipiendi, quia negamus vnum attributum de alio, vt intellectum de voluntate, iustitiam de misericordia, ergo signum est, inter se distingui ante operationem intellectus. Nam affirmatio, vel negatio non est vera, quia à nobis concipitur, vel profertur, sed quia vera est in se, ideo verè profertur. Veritas autem illa pendet ex distinctione, nam hæc significatur per illam negationem, ergo. Fundamentum alterius partis, seu illationis, nimirum, si attributa inter se distinguntur, etiam ab essentia distingui, est, quia licet in Trinitate non teneat illatio, propter oppositionem relationum, in absolutis est optima, nam in illis locum habet illud principium. *Quæcumque sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se.* Vnde è contrario etiam est verum, quæ non sunt idem inter se, nec vni tertio esse idem: si ergo intellectus, & voluntas inter se distinguuntur, etiam ab essentia distinguuntur, eodem genere formalis distinctionis.

3. Opinio Auctoris. Dicendum verò est primò, attributa diuina in re non distingui actu ab essentia diuina. Hæc est communis sententia Theologorum in 1. d. 2. vbi Diuus Thomas Durand. Ægidius, Richardus, Gregorius, & Gabriel, item Bonauent. Maior, Albert. & Marsi. q. 12. Alens. 1. p. quæ. 48. M. 3. Henr. Quodlib. 5. q. 1. & Quodlib. 13. q. 1. & in sum. ar. 5 1. q. 1. Caietanus de ente, & essent. q. 12. & 1. p. q. 13. art. 4. vbi etiam D. Thomas idem sentit, & aliis locis, quæ cap. sequenti commemorabo. Fauent multum huic sententiæ Sancti Patres, quos ex parte retuli in Metaphysica disp. 30. sect. 5. & 6. & in cap. sequenti alios referam, & in Scripturis habet hæc veritas fundamentum, quatenus in eis dicitur *Deus esse ipsa sapientia, caritas, veritas*, &c. Vnde dixit optimè Dionys. cap. 2. de Diuin. nom. & cap. 13. *Vnum Deus est, quia omnia vnicè est, secundum vnicam eminentiã vnitatis.* Et Gregorius Nyssenus libro ad Ablauium in fin. *Omnem circa essentiam diuersitatem reijcit, diuina simplex, & variationis inscia natura.* Basil. epist. 80. *Quæcumque nomina diuina protuleris, vnum est perpetuò, quod significatur.* Quod rectè declarant verba Boet. lib. de Trinitate in fine. *Hoc verè vnum, in quo nullus est numerus, nullum in eo aliud, præter id, quod est.* *D. Thom. Durand. Aegid. Richard. Gregor. Gabriel. Bonauen. Maior. Albert. Marsil. Alensis. Henric. Caietan. D. Thom. Dionys. Gregor. Nyssen. Basilius. Boetius.*

Rationes ad hanc sententiam confirmandam, adduxi dicta disp. 30. Metaphys. sect. 5. & 6. Summa earum est, quia omnis distinctio actualis in re est, aut realis propria, aut modalis, neque alia vera distinctio actualis cogitari potest, sed neutra illarum potest interuenire inter attributa Dei, & eius essentiam, ergo. Maiorem probaui, & declaraui latiùs in 1. tomo Metaphys. disp. 8. sect. 1. Videturque per se manifesta, nam si duo sunt actu inter se distincta, vel ita comparantur, vt vnionem realem in re non habeant: & sic necesse est, esse res distinctas, quia nec sunt vnum, nec vnita realiter, ergo distinguuntur, vt duæ res, ergo distinguũtur realiter in toto rigore. Idémq; est si ita sint vnitæ, vt dissoluta vnione vtraque manere possit in sua entitate, vt per se constat. Si verò ita comparantur, vt necessariò sint coniunctæ, necesse est, vnam ad aliam comparari, vt modum eius, vel vtramque ad vnum tertium, in quo vniantur, quia in omni composito simili oportet supponi aliquam propriam entitatem, quæ sit fundamentum cuiuscumque modi, & sic consurgit distinctio modalis, nec potest aliud genus actualis distinctionis in re ipsa excogitari, nec fingi aliud genus entis, quod in re ipsa sit. Vnde si aliqua, quæ in re sunt idem, concipimus vt duo, quorum neutrum est modus alterius, nec ens omnino distinctum, planè non sunt vnita, seu vnum, nec distinguuntur in re, sed per rationem, nec intelligi potest, quomodo vnum in re afficiat aliud, sed solùm nostro concipiendi modo. 4.

Minor autem, scilicet, neutro ex his modis posse attributa distingui ab essentia, probatur primò, de distinctione reali, quia iam supponimus ex fide non esse in Deo realem distinctionem inter absoluta, vt infrà tractando de Trinitate apertè confirmabimus. Imò ibi ostendemus esse de fide, absoluta non distingui realiter à relatiuis, multo ergo minus absoluta ab absolutis. Denique à fortiori id patebit ex probatione alterius partis. Secundò ergo probatur de modali distinctione à posteriori, quia non potest esse sine aliqua compositione. Quam admittere in diuina natura non possumus, cum Concil. Later. in cap. *Firmiter*, definiat substantiam Dei esse omnino simplicem. Est enim euidens, non posse dici omnino simplicem rem illam, quæ præter suam entitatem, habet realem modum in re ipsa distinctum ab alia re, quæ per illum modificatur. 5. *Concil. Lateran.*

Dicunt verò aliqui, non esse compositionem inter duo distincta, nisi vnum, vt actus, & aliud, vt potentia comparentur, essentiam verò, & attributa non ita comparari, sed vt purus actus, qui sicut ab intrinseco, & ex se habet necessitatem essendi, ita ex se eadem necessitate habet modum ita essendi. Sed hoc nulla ratione satisfacere potest, quia si nomine potentiæ intelligatur talis potentia, quæ possit esse, & non esse sub actu, hæc non est necessaria ad compositionem. Nam supposita distinctione reali, seu actuali inter intellectum, & substantiam animæ, vera est compositio ex illis, & substantia animæ habet potẽtiam ad recipiendam talem proprietatem, siue possit ab ea separari, siue non, etiam de potentia absoluta, hoc enim posterius est, & ac 6. Quorumdam responsio.

cidentarium

cidentarium ad compositionem. Si verò intelligatur nomine potentiæ omnis capacitas actus, intelligi nullo modo potest, quod substantia, quæ potest esse sapiens, & per suā entitatem nō est sapiens, sed per modum, aut formam illi additam constituitur sapiens, non comparetur ad sapientiam, vt potentia ad actum, & è conuerso, quod sapientia talis ad talem substantiam, non se habeat, vt actus ad potentiam. Nam formaliter constituit talem rem sapientem. Denique, si illa sunt in re distincta, inquiro: an sint in re vnita, necne, e si non sunt vnita, non constituunt vnum, nec vna res illarum poterit aliam denominare sapientem, vel quid simile, vel si fingatur denominatio, erit per iuxta positionem, & aggregationem, quæ multò maior est imperfectio, quàm compositio, si verò sunt vnita, necessariò componunt, quia compositio non est nisi distinctorum vnio.

7. Euasioni quæ hic esse posset, aditus præcluditur.

Posset verò aliquis dicere, hoc genus compositionis non dicere imperfectionē, quia talis distinctio non dicit imperfectionem: eò quòd sit necessaria, vt tales perfectiones possint esse in Deo secundùm suas rationes formales, quæ non possunt confundi in vnam. Respondetur primò, nobis esse satis, quòd repugnet definitioni fidei, qua decretum est, Deum esse omnino simplicem. Deinde in tali compositione multiplex imperfectio cernitur, tum quia si iustitia verbi gratia, distinguitur in re ab essentia Dei, necesse est illam intelligere, vt manantem ab essentia, & consequenter, vt verum accidens, non quintum prædicabile, sed vt proprium, tum etiam quia substantia, à qua esset tale accidens, non esset in se infinitè perfecta, quia non includeret formaliter omnem perfectionem simpliciter simplicem: vnde posset intelligi perfectior substantia. Nec ex illa, & talibus accidentibus, seu proprietatibus, posset intelligi coalescere vnum summè perfectum, quia ex imperfectis non fit vnum perfectissimum, quo non possit intelligi perfectius. Has rationes latiùs proposuimus in Metaphy. Et iterum in tractatu de Trinitate tractandæ sunt, comparando Diuinam essentiam cum relationibus, & ex seq. capitulis confirmabuntur. Quod verò in illa responsione supponitur, éstque fundamemtum contrariæ sententiæ, non posse has perfectiones attributorum Dei esse in rerum natura, sine distinctione actuali inter se, falsum est, vt ostendemus c. 13. Et ideò vsque ad illud differimus solutionem argumentorum, quæ in contrarium fieri solent, nam ante illam necessaria sunt, quæ in capite seq. sunt tractanda.

CAPVT XI.

Vtrùm hæc diuina attributa sint de essentia Dei, ita vt de illo essentialiter prædicentur.

1. NOn satis est ostendisse identitatem, vt inferatur ex ea essentialitas (vt sic dicam) seu quòd vnum sit de essentia alterius, nam infrà videbimus, relationes diuinas non distingui in re ab essentia, & nihilominus non esse de essentia eius, & spirationem actiuam non distingui in re à Paternitate, & Filiatione, licèt illis essentialis non sit. Quamuis ergo attributa non distinguantur ab essentia, adhuc superest quæstio, an sint de essentia. Videntur itaque, non esse de essentia, non solùm in opinione Scoti, ex qua necessariò id sequitur, sed etiam supposita sola distinctione rationis. Quia hæc sufficit, vt vnum prædicatum dicatur esse extra essentiam aliquam,

Identitas attributorum cum essentia propositā quæstionem non tollit.

A quando nostro modo intelligendi supponit illam plenè constitutam. Sed ita est in præsenti, ergo. Maior patet inductione, non solùm in exemplis adductis, sed etiam in transcendentibus, quæ licet tantùm distinguantur ratione ab ente, non dicuntur esse de essentia entis, vt sic. Idem est de attributis negatiuis Dei, respectu essentiæ diuinæ. Ratio verò est, quia quod est de essentia, nec ratione potest præscindi ab essentia, ergo si supponitur essentia constituta, & concepta, reliquum, quod ei attribuitur, non potest esse de essentia. Minor autem, nimirum, ita esse in præsenti probatur, quia priùs concipimus essentiam Dei, vt constitutam prædicatis essentialibus suprà annumeratis, & deinde concipimus attributa, vt existentia circa naturam, sicut dixit Damascenus lib. 1. de fide, cap. 4. non ergo vt essentialia. Denique hac ratione hæc locutio est falsa in sensu formali, *Essentia est sapientia*, vel è contrario. Propter hæc quidam dicunt, attributa non includi in conceptu essentiæ diuinæ, licèt in re sint idem, in quam partem inclinat Capreolus citandus capite sequenti. Ex qua sententia sequi videtur, attributa formaliter sumpta non esse de essentia, nec prædicari essentialiter, nam quod est de essentia, non potest excludi à conceptu essentiæ, etiam præcisiuè. Neque id, quod est extra conceptum essentiæ, potest essentialiter prædicari. *Damasc.* *Capreol.*

2. Propria Dei attributa absoluta, & positiua essentialiter de Deo prædicantur.

Nihilominùs dicendum est, propria Dei attributa absoluta, & positiua prædicari de Deo essentialiter. Hæc assertio sumitur ex Diuo Thom. 1. part. quæst. 13. artic. 2. vbi dicit nomina horum attributorum *significare substantiam Dei*, atque ita *dici de Deo substantialiter*. Sed hoc exponi potest per solam identitatem, nam spiratio, verbi gratia, etiam dici potest prædicari de Deo Patre, & Filio *substantialiter*, vt distinguitur contra accidentaliter. At hoc non habet locum, quia ipse D. Thomas statim art. 6. in corpore, & ad 1. explicuit, hæc attributa prædicari *essentialiter* de Deo. Idem sumitur ex q. 3. art. 6. vbi docet, hæc non prędicari de Deo per accidens, nec per se secundò, sed per se primò, quod est prædicari essentialiter, & q. 5. art. 3. ait, perfectionem illam, quam solent habere substantiæ creatæ per accidentia, habere Deum per suam essentiam, *& quæ de alijs solent prædicari accidentaliter, de ipso prædicari essentialiter, vt esse potentem, sapientem, & alia huiusmodi.* *D. Thom.* *D. Thom.*

3. Probatur auctoritate Patrū.

Hæc etiam est communis doctrina Patrum, Dionys. cap. 2. de Diuin. nom. ex professo ostendit, Deum esse vitam, sapientiam, & alia, quæ de illo dicuntur hoc modo in Scripturis, & omnia esse vnam bonitatem, de qua sic inquit in initio capitis. *Ipsa quidem bonitas diuina totam essentiam, quicquid tandem sit, definiens, atque enunciãs, à Scriptura sancta laudata est*. Omnia ergo significant vnam perfectionem essentialem Dei, omnia ergo essentialiter dicuntur. Vnde Aug. 6. de Trinitate cap. 4. 6. & 7. *Hoc* (inquit) *est Deo esse, quod fortem esse, aut iustum esse, aut sapientem esse, & si quid de illa simplici multiplicatione, vel multiplici simplicitate dixeris.* Et lib. 15. c. 5. *Non est aliud sapientia, aliud essentia, cui hoc est esse, quod sapientem esse*. Quod sæpè in aliis locis repetit, lib. 5. cap. 8. 10. & 11. lib. 10. cap. 11. Docuit hoc ipsum formalibus verbis Anselmus in Monolog. cap. 16. vbi non solùm ait hæc omnia de Deo *essentialiter dici*, sed etiā *omnia secundùm vnam considerationem, & secundum vnū modū dici*, quia. *Idem* (inquit) *est quodlibet vnū illorum, quod omnia sunt simul, siue singula, vt cùm dicitur iustitia, vel essentia*, vnum *significat, quod alia, vel omnia simul, vel singula.* Vbi non negat distinctionem rationis, sed inclusionē essen- *Dionys.* *August.* *Anselm.*

tialem docet, quam in hoc capite, & in duobus sequentibus explicabimus. Eandem veritatem docuit Greg. lib. 16. Moral. cap. 20. & 21. Cyrill. Alex. lib. 1. Thesau. cap. 8. & libr. 11. cap. 1. & Theodoret. lib. de Diuin. decret. c. de Principio. In hoc etiam sensu dixit Isidor. lib. 1. de summ. bon. cap. 1. *quod in Deo non aliud est ipse, & aliud, quod in ipso est.* Idem sentit Richard. de S. Vict. lib. 1. de Trinitate, cap. 13. & 17. Idem habetur optimè in lib. de Cognition. veræ vitæ, cap. 7. inter opera Aug. tom. 9. Denique Bernardus sermone 80. in Cant. & lib. 5. de considerat. contra Gilbertum Porretanum disputat, & ideò sententiam eius latiùs referemus libro tertio de Trinitate.

Gregor. Cyrillus. Alex. Theodor. Isidor. Richard. de S. Victor. Bernard.

4. Probatur ratione. Ratione ostendimus latè veritatem hanc disp. 30. Metaphys. sect. 5. Nunc hoc breui discursu vti possumus. Quia in primis nemo dubitare potest, quin prædicata illa, quæ secundùm formalem rationem communem Deo, & creaturis dicuntur essentialiter de substantiis creatis, multò magis dicantur essentialiter de Deo, scilicet esse substantiam, viuentem, spiritualem, & intellectualem. Nã licèt diuerso modo dicantur de Deo, & creaturis, quoad hoc, quod in creaturis significãt gradus diuersos, & limitatas differentias, in Deo verò vnam simplicissimam rationem, vt Anselmus suprà indicauit. Tamen quoad rationem significandi, seu indicandi essentiam, multò perfectiori modo sunt essentialiter in Diuina natura omnia illa prædicata, quàm in Creaturis. Quia omnia dicunt vnum esse simplicissimum Dei, quod per se ipsum est omnia illa. Rursus necessariò concipere debemus, illa prædicata habere aliquid in Deo proprium, & peculiare illi, ratione cuius quamdam quidem peculiarem, & singularem essentiam constituant, ab omnibus aliis distinctam, excellentiori modo essentialiter includentem omnia illa prędicata in sua ratione essentiali. Hic autem modus non est alius, nisi quia omnia illa habet cum summa vnitate & simplicitate per essentiam suam. Alia enim dicuntur entia quia participant esse, Deus, quia essentialiter est suum esse, aliæ dicuntur substantiæ completę, quia subsistunt in naturis substantialibus, modo quodam proprio illis adiuncto, Deus, quia essentialiter est per se, ac subsistit. Alia dicuntur viuere, quia in se operando se mouere possunt, Deus autem, quia per suam essentiam, ita viuit, vt quidquid est perfectionis in actuali, & interna operatione, per se essentialiter habeat. Et eodem modo est essentialiter intellectualis, per se ipsum, & per puram quamdam actualitatem, longè altiori modo, quàm intellectuales creaturę. Ergo hæc omnia prædicantur essentialiter de Deo, ergo & omnia attributa positiua eodem modo de ipso dicuntur. Patet hęc vltima consequentia (reliqua enim satis euidenter videntur ostensa,) quia per omnia attributa nihil aliud ei tribuitur, nisi id, quod in summa perfectione illius esse intellectualis per essentiam formalissimè, & vnitissimè continetur, vt explicando illa omnia attributa in particulari manifestiùs constabit.

Anselm.

5. Declaratur. Hoc declarari potest ex summa perfectione, & infinitate diuinæ naturæ. Nam sapientia v.g. vel includitur in essentiali conceptu Dei, vel nõ, si includitur, ergo prædicatur essentialiter de illo, eadémque ratio est de quolibet alio attributo, vel perfectione absoluta, quæ in Deo formaliter existat. Si verò non includitur, ergo illud ens, quod essentialiter est Deus, ex vi suæ essentiæ non est summè perfectum, neque infinitum ens, quia non includit in suo esse essentiali omnem perfectionem possibilem. Dices, satis esse, quod includat, quasi in radice, sicut essentia includit passionem. Sed contra, nam in primis hic modus imperfectus est respectu earum perfectionum, quæ dicuntur simpliciter simplices, quia melius est habere illas formaliter, quàm vllo alio modo. Vnde vlterius respectu illarum est ille modus impossibilis, si haberi debent summo, ac perfectissimo modo, & ideò necesse est, vt in ipso esse per essentiam summè perfecto, formaliter, & essentialiter includantur. Et ideò rectè dixit Gregorius Nyssenus lib. ad Ablauium: *Omnem circa essentiam diuersitatem reijcit diuina simpléxque natura.* Et iterum. *Quod prorsus est infinitum, non aliqua quidem re definitur, aliqua verò non.* Quasi dicat, omnia in sua essentiali ratione includere, quæ ad suam perfectionem pertinent. Et Richard. de S. Vict. lib. 1. de Trinitate, cap. 17. *Quidquid* (ait) *in summo bono est verè, & summè vnum est, nec ibi aliud, & aliud esse potest, sed idem ipsum est totum, quod est.* Sic etiam Bernardus lib. 5. de Consid. cap. 7. Ex hoc principio, quod Deus cogitari debet optimo modo, concludit, cogitandum esse cum summa, & simplicissima inclusione omnium perfectionum, quæ de illo dicuntur. Idem ergo dicimus de essentia Dei, quatenus essentia est, & quoad ea, quæ essentialiter includit, ergo omnes hę perfectiones essentialiter de Deo dicuntur. Et in cap. sequenti latiùs afferemus rationem, qua Bernardus vtitur.

Greg. Nyss. Richard. S. Vict. Bernard.

6. Obiectio. Sed dicet aliquis, hæc omnia rectè probare de re ipsa, secundùm quod est in se, non verò prout à nobis concepta. Itaque in re essentia Dei includit attributa, non verò, vt à nobis concepta præcisè ab attributis. Respondeo, in his esse optimum argumentum à re ipsa, ad eandem, vt obiectum nostro conceptui. Suppono enim verè nos concipere Diuinam naturam veram, & non fictam. Quia fieri non potest, vt in re sic concepta non includantur omnia, quæ in re sunt de essentia eius, quia secluso aliquo essentiali non manet essentia. Vnde si in essentia sic concepta non includerentur attributa, etiam negando esset verum dicere, has perfectiones non esse de essentia talis naturæ sic conceptæ, ergo vel ibi non concipitur vera diuina natura, vel idem dici potest de diuinitate in se, si ergo hoc posterius falsum est, etiam illud prius.

Respõsio.

7. Dubitãdi ratio diluitur. Ad rationem ergo dubitandi in contrarium respondetur, cùm de Deo prædicamus esse sapientem, iustum, & similia, licèt ex parte subiecti concipiamus aliquid, in quo intelligamus, esse totã essentiam Dei, nihilominus per prædicatum non ei attribuere aliquid, quod sit extra essentiam eius, vel quod in ipso subiecto nõ concepto, essentialiter nõ includatur; sed explicari, & distinctè enũciari, quod in essentia subiecti confusè tantùm concipiebatur. Sicut cùm dicimus: *homo est rationalis*, non prædicamus aliquid, quod sit extra essentiam hominis, sed explicitè prædicamus aliquid, quod in conceptu essentiali subiecti confusè continebatur. Atque hoc exẽplum, & similia confirmant satis veritatem positam, Quis enim neget magis per se primò esse propositionem hanc, *Deus est sapiens, iustus*, & similes? quàm hanc, *homo est rationalis*. Hoc etiam exemplum soluit omnia, quæ hîc dubitari possent, nam etiam homo, & rationalis distinguuntur ratione, & in latitudine distinctionis rationis magis, seu cum maiori fundamento, quàm sapientia, & essentia Dei. Vnde quod quidam aiunt, hæc attributa non prædicari ad modum differentiarum, distinguendum est, nam in differentia sunt duo, vnum est limitatio, & imperfectio, & hoc non conuenit his prædicatis, aliud est perseitas (vt sic dicam) & intima inclusio,

& hoc

& hoc excellentiori modo conuenit his prædicatis respectu Dei, quàm differentiæ respectu speciei. De transcendentibus verò non est eadem ratio, quia præter entitatem includunt negationem, vel connotationem aliquam rationis, seu extrinsecam, ratione cuius concipiuntur tamquam extra essentiam. Quidquid verò perfectionis realis in eis est, essentiale est enti reali, Idémque est cum proportione de attributis negatiuis. De prędicationibus autem inter essentiã, & attributa dicam in vlt. cap. huius libri.

8. Damascenus exponitur. Tandem cùm Damas. in dicto cap. 4. dixit; Hæc attributa positiua, *non dicere naturam Dei, sed quæ sunt circa naturam Dei exponere*, ideò dicit, quia singula ex his attributis secundùm modum concipiendi nostrum, non prædicant totam Dei naturam, sed explicant, quasi per partes (nostro modo loquendi) quid illa sit. Et illa appellat circa naturam, non quia sint extra essentiam, & naturam, sed quia in ea essentialiter includuntur. Quod magis explicuit cap. 12. vbi priùs etiam dicit, hæc attributa *dicere aliquid eorum, quæ naturam assectantur*, id est, perficiunt, & quasi cõstituunt, vtique essentialiter. Nam statim de Deo, eiúsque substantia subdit. *Vniuersum enim id, quod est, tamquam immensum quoddam, & infinitum essentiæ pelagus complexu suo continet.* Ergo essentia, vt essentia hæc omnia complectitur, & ideò subiungit. *Nec enim in Deo priùs ipsius essentiam dicere licet; posteà bonitatem.* Per bonitatem autem, summam illius perfectionem, in qua omnia dicta attributa formaliter inueniuntur, intelligit non sunt ergo aliquid extra essentiam, formaliter de essentia loquendo, vt essentia est. Igitur hæc omnia de Deo essentialiter prædicantur.

CAPVT XII.

An Diuina natura sit de essentia omnium, & singulorum attributorum, ita vt de illis essentialiter dicatur.

1. QVia non semper duo conceptus obiectiui ita comparantur, vt in prædicatione, & inclusione essentiali conuertantur, ideò licèt ostensum sit, attributa includi in conceptu essentiæ Dei, adhuc declarandum superest, an etiam è contrario essentia sit de conceptu attributorum. Nam essentia diuina est de conceptu essentiali diuinarum relationum, & non è conuerso, vt infrà videbimus, & ens est de conceptu substantiæ, & non è contrario, & ita in alijs inuenitur. Et quamuis hæc duo, nimirum, esse de essentia, & de conceptu videantur diuersa, quia esse de essentia videtur respicere rem ipsam, prout est in se, & esse de conceptu denotat nostrum concipiendi modum. Nihilominus in præsenti existimo reciprocari, idemque esse debere de vtroque iudicium. Nam id quod est de essentia, non potest etiam in nostro conceptu à re concepta præscindi, vel si præscindatur, iam non res illa concipitur. Vt à conceptu hominis non potest, vel animal, vel rationale excludi, vel si excludas, iam non concipis hominem. Vnde etiam è conuerso si aliquid non est de conceptu rei, nec de essentia esse potest, quia si esset de essentia, non posset præscindi, vt dictum est. Et ratio est, quia conceptus obiectiuus, licèt ita denominetur à conceptu formali, qui est in mente, tamen in re ipsa debet correspondere conceptui mentis, vt notauit D. Thom. in 1. d. 2. q. 1. art. 2. Ergo sicut in re non potest talis res esse sine omni essentiali attributo, ita nec potest obiici conceptui vero talis rei, quin etiam ibi includat omne id, quod sibi est essentiale.

D. Thom.

A Aliqui ergo Theologi negant in conceptu sapientiæ Diuinæ v. g. includi essentiam diuinam, vnde consequenter sentire videntur, diuinitatem, seu essentiam Dei, non esse de essentia sapientiæ, & sic de cęteris attributis. Hoc innuit Capreol. in 1. d. 8. q. 4. ad 16. Aureoli contra 2. conclus. sed fortasse non loquitur in hoc sensu, vt dicam cap. 14. Expressius verò id docent Moderni aliqui. Fundamentum pręcipuum est, quia hic non agimus de re ipsa, prout in se est, sic enim constat, omnia esse vnam essentiam, & attributa, nec propriè dici posse vnum includi in alio, quia in re non est vnum, & aliud, sed vnum. Agimus ergo de rebus, vt sunt in nostris conceptibus, sic autem cùm concipimus sapientiam Dei, ibi non concipimus essentiam, ergo. Probatur minor. Primò, quia potiùs cogitamus illa duo, vt diuersa, & vnũ, vt nõ inclusum in alio. Secundò, quod expresse non est in nostra cogitatione non includitur in re cognita, prout à nobis cogitatur, sed cũ cogitamus misericordiam vt sic, essentia non est in nostra cogitatione expresse, ergo. Tertiò quia propositiones hę formales falsæ sunt, *sapientia est essentia*, vel è contrario. Quartò quia alias sapientia, & essentia, nec ratione differrent, quia si totum, quod includitur in conceptu vnius, includitur in conceptu alterius, quomodo possunt ratione distingui. Quintò quia si essentia includitur essentialiter in singulis attributis, ergo, & attributa inter se, quod videtur impossibile, vt capit. seq. obiicietur.

2. Opinio negans.

Capreol.

B

C Dicendum nihilominus est, essentiam diuinam, esse de essentia Diuinæ sapientiæ, Iustitiæ, & singulorum attributorum: ac proinde necessariò includi in conceptu singulorum. Ita tenet Torres circa q. 28. 1. p. D. Thom. art. 2. disp. 2. dub. vlt. Idemque sequútur moderni scriptores, tũ in dict. q. 28. 1. p. tum q. 3. art. 6. & q. 13. art. 4. Probari posset à nobis hæc assertio ex dictis in cap. præced. quia si essentia non includitur in conceptu attributorum, multò minus attributa clauderentur in conceptu essentiæ. Sed ostensum est includi, ergo & è conuerso dicendum est, ipsa includere essentiam. Quod argumentum vim habet contra alios auctores, quatenus ipsi maiorem admittunt. Et certè licèt illa consecutio non sit formalis, in tali materia est optima, quia essentia magis essentialiter includitur in omnibus, quæ sunt intra Deum, quam è conuerso, vt ex professo probabimus infrà lib. 3. de Trinit. Et ideò ex hoc principio probanda est illa prior pars assertionis.

3. Affirmãs opinio præfertur.

D

Probatur autẽ in hunc modum. Nam sapientia Dei v. g. essentialiter est actus increatus, quia non est creatura, ergo essentialiter est Deus, ergo includit in suo essentiali conceptu essentiam Diuinam. Maior patet, quia cum sapientiam cum Diuinitate comparamus, non agimus de sapientia in communi, & analogicè sumpta, vt abstrahit à creata, & increata. Nam hoc modo non habet locum quæstio, quia eo ipso, quod abstrahit, est euidens non includere in huiusmodi conceptu essentiam Dei, agimus ergo de sapientia increata; ergo talis sapientia est actus increatus, & quasi forma subsistẽs increata, Vnde necesse est, vt sit essentialiter increata, tũ, quia in illo cõceptu nihil volumus includi, nisi quod est essentiale tali sapiẽtię, quod maximè contendunt aduersarij, ergo si in illo cõceptu includitur, quod increata sit, profectò essentialiter includitur. Tũ etiã, quia si est increata, est suũ esse actualis existẽtiæ, ergo habet illud ex vi suæ essentię, quia non aliunde habet. Iam ergo probatur prima consequentia, quia nihil esse potest essentialiter ens actu

4. Probatur.

E

nisi quod est essentialiter Deus, quia quod est essentialiter ens actu, est suum esse per essentiã, quod est proprium Dei. Secunda verò, consequentia per se nota est.

5. Bernard. Atque hoc loco applico argumentum, quo Bernardus vtitur contra Gilbertum serm. 80. in Cant. *Si sapientia, qua Deus est sapiens, & essentia Dei ita condistinguuntur, vt vna non includatur in conceptu alterius, nec è conuerso, interrogo, an sapientia sit æqualis essentiæ, vel maior, vel minor, si minor non est increata, sed creatura: maior esse non potest, vt constat, si autem est æqualis, necesse est, vt sapientia includat totam perfectionem essentiæ.* Quæ ratio à Bernardo fit ad probandum, naturam, & personalitatem Dei, quæ sunt in Deo, non posse esse res distinctas, probat autem in vniuersum de omnibus perfectionibus realibus, quæ sunt in Deo comparatis ad essentiam. Probat item, non posse ibi esse vnam rem, vel modum realem in re ipsa distinctum ab alia re, cuius sit modus, vel quasi forma. Probat denique, non posse aliquid esse in Deo, quin essentialiter includat omnem perfectionem essentiæ Diuinæ, quia si illam non includeret, non posset esse Deus, quia quod non est essentialiter Deus, nec Deus esse potest, & consequenter esset quid creatũ.

6. Bernard. Hinc ergo concludit Bernardus. *Impijssimè dici, sapientiam, qua sapiens Deus est, non esse Deum.* Idémque de cæteris attributis. Non video autem quomodo sapientia dici possit Deus, nisi essentialiter includat diuinitatem. Vnde infert inferiùs. *Nec enim aliunde bonus, quàm vnde magnus, nec aliunde iustus, aut sapiens, quàm vnde magnus, & bonus, nec aliunde denique simul hæc omnia est, quàm vnde Deus, & hoc quoque non nisi se ipso.* Omnia ergo vult includi in Diuinitate, vt Diuinitas est, & illam in omnibus includi. Affértque infrà Bernardus in suæ sententiæ confirmationem Augustinũ dicentem, *Deum ea magnitudine magnum esse, qua est, quod ipse,* quod de sapientia, & cæteris attributis dictum intelligit. Habet autem id August. lib. 6. de Trin. cap. 7. & lib. 7. cap. 1. & multa similia habet Anselmus in Monologio, cap. 16. & ex Patribus suprà citatis idem colligitur. (August.) (Anselm.)

7. Euasio. Respondere autem potest, his omnibus rectè probari, in re ipsa essentiam includi in attributis, seu esse illa, & ipsa esse Deum in re, & essentialiter, non verò in nostro conceptu. Hoc autem facilè reijcitur ex fundamento posito in principio capitis, ex quo probanda est secunda pars assertionis. Quia impossibile est excludere à conceptu alicuius rei id, quod in re est de essentia illius. Sed respondebunt, id esse verum de exclusione per abstractionem negatiuam, qua vnum negatur de alio, non verò per præcisiuam, qua vnum sine alio consideratur, in quo non est mendacium. Sed contra. Primò, quia hic non solùm interuenit consideratio vnius sine cõsideratione alterius, sed etiam negatio, qua negatur esse de essentia alterius sic concepti, quod est destruere illud. Deinde abstrahere vnum ab alio abstractione præcisiua, non est solùm considerare vnum, non considerando actu, & expresè aliud. Aliàs possem ego ita abstrahere quantitatem, vt in illa non includatur ens, nec accidens, nec esse in alio, aut aptitudo ad inhærẽdum, quia possum considerare quantitatem præcisè, vt habentem hanc, vel illam dimensionem, non actu considerando hæc omnia, at constat hoc esse impossibile. Quia si quis ita considerans quantitatem, supra suum conceptum reflectatur, & inquirat, an id quod considerabat, etiam vt sibi obiectum, includeret rationem entis realis, & accidentis, &c. non posset negare, quin ibi essent in- (Infringitur.) (Respõsio.) (Eneruatur.)

A clusa, Ad hunc ergo modum dicimus impossibile esse, quin in conceptu sapientiæ Diuinæ includatur essentia Diuina, quia includitur, quòd sit entitas realis, & consequenter, quòd sit à se, vel ab alio. Qui enim dicunt, in illo conceptu ab vtroque abstrahi: non video, quo modo distinguát conceptũ analogũ sapientiæ à conceptu sapiẽtiæ Diuinæ. Alia ergo est abstractio sapientiæ in communi, alia verò est consideratio expressa diuinæ sapientiæ, sine consideratione expressa illius cõditionis, qua non est ab alio. Prior enim talis est, vt ratio sapientiæ concipiatur tamquam communis, & tamquã non includés actu aliquem ex illis modis *à se*, vel *ab alio per essentiam*, vel *participationem*. Posterior verò est talis, vt concipiatur sapientia determinata ad Diuinam, in quo necessariò includitur, vt sit à se, licèt expresè non consideretur. Adde, quod licèt expresè consideretur sapientia illa, vt increata, adhuc concipitur, vt speciale attributum, & tunc negari non potest, quin in suo conceptu essentiam includat. (B)

Ad argumenta ergo alterius sententiæ respondetur. Ad primum, licèt essentia, & iustitia, v. g. cogitentur, vt diuersa ratione, non tamen posse verè cogitari vnam, non inclusam in alia, etiam vt sic cogitatã. Quia hæc duo diuersa sunt, & vnum non sequitur ex alio, & dum additur illa negatio, fit abstractio aliqua negatiua, in qua est falsitas in præsenti materia, quia est contra naturam, & perfectionem talium rerum sic conceptarum. Ad secundum, falsa est illa propositio assumpta, *quod expresè non est in nostra cogitatione, non includitur in re cogitata, vt obiecta tali cognitioni.* Aliàs (vt suprà argumentabar) nec ens includeretur in conceptu accidentis, vel substantiæ, nec inferiora in superioribus quod est contra communem concipiẽdi modum. Et ratio est, quia quando ego cogito v. g. de albedine, vt immutat visum, illam formam habeo meæ cognitioni obiectam, & ideo essentialiter includit, quòd inhæreat, licet ego de hoc non cogitem. Tamen si supra rem, de qua cogitabam, in qua vnum tantùm considerabam reflexionem faciam, inueniam in illa inclusa essentialiter alia prædicata, quæ non cogitabam. Ita ergo in præsenti dicendum est. Reliqua argumenta in duobus capitibus sequentibus dissoluuntur. 8. Alterius opinionis rationes soluũtur. (C) (D)

CAPVT XIII.

Vtrùm attributa inuicem se includant salua distinctione rationis eorum, tam inter se, quàm ab essentia.

EX dictis euidenter concluditur quodlibet attributũ essentialiter includi in quolibet: quod etiã docuit Torres, suprà: & sequũtur moderni Thomistæ, & mihi esse videtur aperta sentẽtia Aug. Ansel. & Bernar. in locis citatis in fine c. præced. Et consecutio est necessaria. Nam sapientia, v. g. essentiam Diuinam essentialiter includit, & Diuina essentia includit essentialiter Iustitiam, ergo etiam sapientiam essentialiter includere Iustitiam necesse est, & sic de reliquis attributis. Preterea hoc postulat infinitas, & simplicitas attributorũ Dei, nã vnumquodque attributum est infinitum, non tantùm in tali, vel tali genere, sed simpliciter in genere entis. Respondent hoc ita esse de attributis in re: nihilominus tamen singula concepta sub particulari ratione alicuius attributi, vt sapientiæ, iustitiæ, non esse infinita simpliciter, sed tantùm in tali ratione. Sed contra hoc instatur ex dictis, quia si vnumquodque attributum in re est infinitum simpliciter, totam illam infinitatem essentialiter includit, quia de ra- 1. Torres. August. Anselm. Bernard. (E)

tione entis infiniti simpliciter est, vt totam illam perfectionem optimo modo includat, ac proinde essentialiter, ergo quantumcumque præscindatur in conceptu illam includit, licèt mens nostra non expressè, neque formaliter de illa cogitet. Et ratio à priori est, quia vnumquodque attributum includit essentialiter ipsum esse per essentiã, in quo est omnis perfectio vnitissimè, & simplicissimè. Vnde rectè dixit Dionys. c. 13. de Diuin. nom. *Vnde Deus est, quia omnia vnicè est, secundùm vnicam eminentiam vnitatis.* *Dionys.*

2. Iam verò explicandum nobis super est, quomodo cum hac tanta vnitate, & inclusione essentiali attributorum inter se, & in essentia, & essentiæ in attributis stet distinctio rationis inter illa, & quomodo hæc intelligenda sit. Quod fiet conuenienter proponendo argumenta, quæ vel pro opinione Scoti c. 10. tractata sunt, vel contra ea, quæ in explicanda communi sententia diximus, fieri solet. Priùs tamen aduerto Nominales interdum concedere, vel significare, attributa diuina, nec inter se, neque ab essentia distingui, etiam ratione, nam dicunt non plus distingui essentiam à sapientia, quàm essentiam ab essentia, vel sapientiam à sapiẽtia. Ita Gabriel sequens Ocham 1. d. 2. q. 1. art. 1. Gregor. in 1. dist. 8. q. 2. Maior q. 1. Vereor tamen illos vti nominibus æquiuocè, & magis differre à communi sententia in modo loquendi, nam in re fatentur, hæc omnia ita distingui, vt de eis possint contradictoria prædicari, imò, & Gregorius ait, vnum posse negari de alio in abstracto, de quo cap. seq. videbimus. Videntur ergo solùm intendere negare omnem veram distinctionem inter attributa, nam distinctio, quæ dicitur esse per conceptus nostros, non est vera distinctio, quia quod est in se indiuisum, non potest per extrinsecos actus mentis distingui. Hoc enim est argumentum, quo maximè vtuntur, & probat quidem, distinctionem rationis non esse veram, & intrinsecam rebus, non tamen probat, non esse aliqualem distinctionem nostro modo concipiendi, & quasi per extrinsecam denominationem, seu esse distinctionem non rerum secundùm se, sed prout menti nostræ obiiciuntur. Sic ergo supponimus cum communi sententia, hæc attributa saltem ratione distingui, quæ distinctio actu est per intellectum nostrum, fundamentum autem eius est aliquo modo in re, vt docet D. Thom. suprà, & bene exponit Caiet. & Tor. q. 28. 1. part. art. 2. Capreol. 1. d. 8. Durand. d. 2. q. 3. & alij communiter, patebítque ex dicendis.

Gabriel. Gregor. Maior.

D. Thom. Caiet. Torres. Capreol. Durand.

3. Scoti obiectio. Primò ergo obiicit Scotus, hanc distinctionem debere esse veram, & in re ipsa, & non tantùm per denominationem à nostris conceptibus, quia iustitia, & misericordia secũdùm se sumptæ in omni abstractione dicunt rationes formales distinctas, quæ per definitiones distinctas, declarantur, ergo vbicũque formaliter inueniuntur, retinent eãdem distinctionem, sed in Deo formaliter inueniuntur, ergo. Primũ antecedens, vt notum supponit Scotus, quia illa duo ex se habent distinctas definitiones, definitio autem explicat rei naturam. Prima verò consequentia probatur, quia vbicũque sunt, retinent easdem definitiones. Itẽ quia impossibile est, aliqua esse sine conditione per se, & intrinsecè ad illas consequente: sed ex illa duplici definitione, seu ratione formali sequitur vera distinctio inter illa duo, vel potiùs in illis includitur tamquam negatio resultãs ex positiuo, ergo. Confirmatur hæc ratio, quia illa duo ita sunt in Deo, vt de illis contradictoria dicantur, & verificentur, ergo oportet, illa duo esse verè distincta in se. Antecedẽs patet, quia Iustitia Dei nõ

A remittit, sed punit, misericordia verò è conuerso, vel quod certius est, per intellectum generat pater, & non per voluntatem. Consequentia verò probatur, quia non ideò est falsa vna ex his propositionibus contradictoriis, & alia vera, quia nos ita concipimus, sed quia in re ita est, ergo fundatur hoc in distinctione, quæ sit in re. Vnde etiam Deus ipse cognoscit: se generare per intellectum, & non per voluntatem, ergo videt, suum intellectum esse aliquo modo distinctum à voluntate, ergo ita est in re, quia Pater æternus videt suum intellectum, & voluntatem, prout in re sunt, & non fingit distinctionem.

Secundò principaliter objiciunt alij, esto, non admittatur tanta distinctio, saltem necessarium esse 4. Aliquorũ obiectio.

B admittere distinctionẽ præcisionis vnius ab alio in rationibus formalibus, ita vt vnum non includatur in conceptu essentiali alterius. Primò, quia saltem hoc conuincunt argumenta Scoti. Secundò, quia non potest concipi, quo modo distinguantur ratione, si vnum includit, quidquid includit aliud. Quia vt aliqua duo concipiantur aliquo modo distincta, oportet vt aliquo modo vnum non sit aliud, ergo vt vnum non includatur essentialiter in alio. Quomodo enim distinguentur sub eadem ratione, sub qua sese includunt mutuò. Ergo oportet, vt sic saltem quatenus obiecta nostris conceptibus non se includant, vt possint ratione distingui. Tertiò quia aliàs hæc omnia nomina, quibus atttributa significantur,

C essent synonyma, quod nõ admittit D. Thom. q. 13. art. 4. nec Theologi communiter. Sequela patet, quia significabũt omninò idem, & secundùm idem, quia quidquid concipitur ex vi vnius vocis, concipitur ex vi alterius, & è conuerso. Quartò quia sequitur, has propositiones formales, & in abstracto *sapientia est Iustitia; intellectus Dei est voluntas Dei*, esse veras, quia idẽ omnino significatur per vtrũque extremũ, quod satis est ad veritatẽ verbi, *est*; Consequẽs videtur absurdũ, aliàs quidquid de vno verè prædicatur, de alio prædicaretur iuxta syllogisticã formã. quod tamen esse falsum cõstat ex argumento Scoti.

D Ad Scotum respõdemus, ad omnia, quæ de Deo concipimus, & verè affirmamus, vel negamus, non esse necessariam distinctionem veram, & actualem, quæ in Deo præcedat, sed sufficere fundamentalem, seu virtualem cum imperfecto modo loquendi nostro. Vnde primum argumentum Scoti solùm probat distinctionẽ virtualem in re ipsa. Respõdendum autem in forma est. Misericordiam, & Iustitiam abstractissimè conceptas, vt abstrahunt à creata, & increata, non inueniri in rerũ natura, sed in nostris mentibus obiectiuè, & ita etiam definiri, non prout in re sunt in aliquo, sed prout eisdẽ conceptibus obiiciũtur. Ex quo solũ infertur definitionẽ vnius non esse definitionem alterius, nec vnum etiam illorum conceptuum includi in alio. Non verò rectè inde in- 5. Scoti obiectio diluitur.

E fertur, vel definitiones illas in re ipsa semper in omnibus rebus esse cum actuali distinctione talium perfectionũ, nec etiam necessariò postulare, vt vna ex illis perfectionibus non includatur in alia in re ipsa. Aliud enim est, hoc non postulare inclusionem illius, quod ex vi illarum definitionum ad summum sequitur, aliud est, vnum postulare exclusionem alterius, quod ex vi illarum definitionum necessarium non est. Sicut ergo illi duo conceptus abstrahunt à creata, & increata iustitia, & misericordia, ita abstrahunt à distinctione vera, & actuali earum inter se, quæ in re ipsa sit, sed dicunt solùm obiectiuam distinctionem in formali ratione, seu distinctione, quæ potest esse cum distinctione in re in

rebus finitis, vel cum identitate infinita.

6. Alia Scoti ratio dissoluitur. Ad aliam verò Scoti rationem respondetur, ad veritatem illarum enunciationum, etiam cum aliqua cõtradictione, sufficere distinctionem rationis cum fundamento in re, quia nos sicut concipimus, ita loquimur, vt latiùs dicemus infrà lib. 4. de Trinitate agentes de identitate essentiæ, & relationis, in qua videri potest argumentũ illud habere maiorem aliquam vim. Insinuatur verò in illo argumento quæstio, an hæc attributa habeant distinctionem rationis etiam in mente Dei, aut personæ clarè videntis ipsum. De qua re videri potest Capr. in 1. d. 8. q. 4. art. 3. in fine. Caiet. 1. p. q. 39. ar. 1. & Torres 1. p. q. 28. disp. 2. dub. 3. vbi aliqui moderni. Sed sufficere cẽseo, quæ de hac re dixi disp. 7. Metaph. sect. 1. & disp. 54. sect. 2. vbi dixi, Deum non fingere entia rationis, & consequenter nec distinctionem rationis, nã eadem est ratio. Nimirũ, quod Deus cognoscit se, sicut est, & ideò sicut in se non habet distinctionẽ, ita neque fingit illam, neque illa censetur resultare ex cognitione Dei, quatenus se ipsum cognoscit.

Distinguãturne attributa ratione in mẽte Dei. *Capreol. Caietan. Torres.*

7. Nihilominùs tamen negari nõ potest, quin Deus cognoscat entia rationis, & distinctionem rationis, quatenus hæc ab homine fingi, vel excogitari possunt, sicut cognoscit chimæram, & omnia, quæ sub imaginationem cadere possunt, non quia ipse fingat illa, neque quia aliter cognoscat, quàm sint, sed quia vnumquodque cognoscit, quatenus esse habet, vel verũ, vel fictum. Aliud enim est fingere, aliud videre illud ab alio fictũ, vel effingibile, vt sic dicam. Sicut aliud est discurrere, aliud intueri discursum alterius, quod facit Deus, licèt nõ discurrat, & tunc habet discursum obiectiuè in mente, licèt non habeat formaliter. Sic ergo habet in mente sua obiectiuè conceptus nostros formales attributorũ Dei; per quos videt ratione distingui attributa, & ita videt illa, vt ratione distincta ab homine. Homo enim potest, non solũ directè cognoscere attributa per cõceptus formales eorũ, sed etiam reflexè illa cõparare, vt distincta sub ea ratione, & relationem rationis ibi excogitare, sicut etiam potest concipere relationem generis, & specierum. Hæc ergo omnia Deus intuetur, qualia sunt, scilicet, formales conceptus, vt reales, obiectiuos verò, quales fuerint, interdum reales, interdum tantùm rationis, in quo nihil fingit Deus, sed vnumquodque videt, sicut est. Nec video quid dubitationis, vel contentionis in hoc esse possit.

8. Aliorũ altera obiectio refellitur. Ad alia argumenta respõdeo, optimè saluari distinctionem rationis inter attributa, & omnes enunciationes, quæ de illis sunt, non obstante mutua inclusione, quã explicuimus. Quod satis mihi declarat exemplũ de Deo, & Deitate, nam hæc duo ratione distinguũtur, & nõ sunt voces synonymæ, imò de vno potest affirmari aliquid, quod negetur de alio, nihilominus nihil in re includit vnũ, etiã, vt obiectũ mentis, quod nõ includat aliud. Idẽ censeo de Paternitate, & Patre, vt infrà ostendã lib 4. & 7. de Trinit. Dico ergo, ad distinctionem rationis satis esse diuersum modũ concipiendi nostrum, etiamsi in re concepta nihil diuersum includatur. Ille autem modus concipiendi esse potest, vel cõcreti, & abstracti, vt in exemplis positis, vel explicatior, & distinctior cõceptus secundùm vnam rationem, quàm secundùm aliam. Sic distinguuntur iustitia, & misericordia, nam licèt res omnino eadem sit, quæ vtroque conceptu concipitur, tamen per vnum concipitur sub speciali habitudine ad talem effectum, & de illo respectu est expressa cogitatio, & non de aliis, licèt non excludantur, sed potiùs confusè includantur.

A Hic autem modus distinctionis etiam in re creata inueniri potest, sic enim, vt opinor, ratione distinguuntur intellectus, & memoria, & non maiori distinctione: & in re vno modo concepta existimo includi, quidquid includitur in eadẽ alio modo concepta, quia vis intelligendi est ex intrinseca sua natura retẽtiua specierũ, & inde memoria nominatur, & è conuerso vis immaterialis retentione specierum (de hac enim memoria sermo est) intimè est virtus intelligendi, idem est de voluntate vt natura, seu vt voluntas est, vel vt liberum arbitrium: idémque esset de visu, vt visio albedinis, & nigredinis, si sub his præcisis rationibus conciperetur, & nominaretur. Et multa similia facilè excogitari possunt. 9.

B Et ratio est, quia vt nos aliqua distinguamus ratione, duo sufficiunt, iuxta doctrinam Diui Thomæ, quæst. 7. de Potentia, art. 6. & in 1. d. 2. q. 1. art. 2. & 3. vnum est, quod non concipiamus rem provt est in se, aliud est, quod concipiamus illam per habitudinem, vel comparationem ad res alias distinctas. Hæc autem duo possunt concurrere in diuerso modo concipiendi eandem rem, etiam si in re cõcepta vtroque modo totũ includatur, vt ex dictis satis patet, hoc ergo nõ obstat distinctiòni rationis. *D. Thom.*

10. Ex dictis satisfactũ est duobus argumẽtis secũdo loco obiectis. Ex his ergo satis responsum est ad duo prima argumenta secundo loco obiecta. Argumenta enim Scoti, sicut non probant distinctionem in re, ita neque contra hanc partem quidquam probant. De distinctione C autem rationis iam explicatum est, quomodo possit consistere cum inclusione essentiali: nam licèt non sit necessarium, omnia, quæ distinguuntur ratione, ita sese includere, vt de genere, & differentia constat, & de Relatione, & Diuinitate infrà suo loco dicemus, tamen non proptereà repugnat illa inclusio cum distinctione rationis ex modo imperfecto concipiendi, vt explicatum est. Maximéque est necessarium in re, & & essentia simplicissima, ac perfectissima quoad ea omnia, quæ adæquatè cum illa identificantur. Ad tertium verò respondetur, vt hæc nomina non sint synonyma, satis esse, quod eandem rem diuersis modis conceptam repræsentent. Dicunt verò aliqui D illas voces, licèt non sint synonymæ in ordine ad nos, esse synonymas in ordine ad Beatos, vt beati sunt, quia vident idem significari in re ipsa per omnes illas. Sed hoc non rectè dicitur, quia etiam nos idem significari scimus in re ipsa per omnes illas, quod verò à nobis non videatur res illa, & videatur à Beatis, impertinens est ad vocum significationem, vel vt sint synonymæ, quia illæ semper subordinantur diuersis conceptibus, & quantùm est ex ipsis semper faciunt concipere rem diuerso modo. Vnde licèt beati conciperent sapientiam Dei, ex vi auditionis, & significationis vocis, *sapientia*, non concipient illam adæquatè, & provt in se est. Quod verò alia via perfectiùs concipiant, accidentarium est. E Simpliciter ergo, & respectu cuiuscumque intellectus voces illæ synonymæ non sunt. De quarto argumento dicemus capite sequenti.

CAPVT XIIII.

Quomodo possint diuina attributa verè de Deo enunciari, & Deus de illis.

1. Attributorũ multiplex fieri potest cõparatio. QVoniam hæc attributa possunt, & in concreto, & in abstracto concipi, & ita possunt variè inter se comparari, scilicet, concreta subiecta ad

concreta prædicata, vel abstracta ad abstracta, vel abstracta ad concreta, aut è conuerso, vel etiã comparando abstractum, & concretum ad aliquid aliud, quod de illis dici possit, aut non possit, vel è conuerso, ideo breuiter de his omnibus dicendum est, quia ad complementum huius materiæ est necessarium.

2. In cõcretis propria attributorum affirmatio de Deo & inter se potest esse. D. *Thom.*

Primò igitur manifestum est, in concreto fieri propriam affirmationem attributorum de Deo, & inter se, vt *Deus est sapiens, iustus, sapiẽs est Bonus.* Hoc per se clarum est. Imò tanta est identitas inter illa extrema, vt potiùs dubitari possit, an illa sint propriæ propositiones, vel potius identicæ. Quod videtur voluisse insinuare D. Thomas 1.p.q.13. cum interrogat in art.12. an possint de Deo formari affirmatiuæ propositiones. Et respondet, posse, quia non sunt omninò identicæ, eo quod termini positi in subiecto, & prædicato non sunt synonymi, vt art. 4. dixerat, & ostensum iam est. Nec verò compositio conceptuum, vel verborum, quam nos facimus, cùm enuntiamus hæc, obstat simplicitati Dei, quia non attribuimus Deo modum cognitionis, vel locutionis nostræ, sed rem, & veritatem cognitam, vt in solutionibus argumentorum eiusdem articuli D.Thomas latiùs declarat.

3. Quãdo attributa absoluta, & positiua de Deo in concreto prædicantur vera est propositio.

Secundò dicendum est, etiam propositiones illas, in quibus attributa absoluta, & positiua de Deo in abstracto prædicantur, esse veras in rigore sermonis. Loquor de absolutis, quia de relationibus cõsideratio ad tractatum de Trinitate pertinet. Loquor item de positiuis, quia negationes, vt immortalitas, infinitas, non propriè dicuntur de Deo, nisi sumantur loco positiuorum. Est ergo sermo de his, *Deus est sapientia*, & similibus. Et sic assertio mihi videtur certa. Primò, quia Scriptura passim vtitur hoc modo loquendi, vocat enim Deum *lucem, sapientiam, vitam, veritatem*, Ioan.14. 1.Corinth.1. Prouerb.8. Secundò, quia Sancti non solùm eisdem locutionibus vtuntur, sed etiam eas præferunt prædicationibus concretorum, ita vt melius dicatur Deus vita, quàm viuens, sapientia, quàm sapiens. Ita docet Dionys. de Diuin.nomin.cap.4, & 5. & sequentibus, vbi ait, *Deum non tam esse bonum, & pulchrum, & sapientem*, &c. *quàm Bonitatem, pulchritudinem, sapientiam*, idem sentit Damascenus lib.1.c.5. vnde Leo Papa Epist. 91. aliàs 93.c.5. *Nemo hominum veritas* (ait) *nemo sapientia, nemo iustitia est, sed multi participes fiunt veritatis, sapientiæ, & iustitiæ, solus autem Deus nullius participationis indigens est, de quo quidquid dignè sentitur, non qualitas est, sed essentia.*

Ioann.14. 1. Cor.1. Prou. 8. Dionys. Damasc. Leo Pap.

4. Vbi duas rationes indicat harum locutionum in sensu verissimo, vna est, quia per illas significatur, Deum non esse talem per participationem, sed per se primò, & cum summa perfectione, quod per sola concreta non significatur, & hoc significare voluit Bernardus lib.5. de Conf. cap.7. cum dixit, *Non est formatus Deus, sed forma, non est affectus Deus, affectio est.* Qui propterea serm.80. in Cant. refert, damnatam esse illam interpretationem Gilberti, *Deus est veritas, id est, verus, Melius* (inquit Bernardus) *exponeret, Deus est verus, id est, veritas.* Alia verò ratio Leonis est, quia, Deus est hæc omnia per essentiã suam, quam rationem statim amplius vrgebimus. Augustin. etiam 5. de Trinitate cap.2. & 10. & lib.6. ca.1. & in sequentibus, & in lib.7. sæpè ita loquitur.

Bernard. August.

5. Tertiò eadem est ratio de hac propositione *Deus est Deitas*, quæ de his *Deus est sapientia, iustitia*, &c. Sed illa propositio *Deus est Deitas*, est ita vera, vt dixerit Concil. Rhemense in nullo sensu Catholico negari posse, vt infrà lib.4. de Trinitate cap.2. & 11. videbimus, ergo. Maior latè ostenditur à Bernardo suprà, & ex Augustino clarè colligitur. Et probatur à paritate rationis, quia tam simplex & subsistens est sapientia, sicut Deitas. Quartò est ratio à priori, quia nihil includitur in illo subiecto, quod nõ contineatur in prædicato, & solus significandi modus non sufficit, vt propositio illa falsa sit, quia ille significandi modus non tribuitur Deo ipsi, id est, non tribuitur illi compositio, nec separatio formæ à subiecto, sed solùm res significata.

Concil. Rhemen.

Tertiò ergo dicendum est, etiam Deum, & attributa eius in cõcreto sumpta rectè prædicari de abstractis, seruando in reliquis proportionem, seu debitam identitatem, vt dicendo *Deitas est sapiens, immortalis*, &c. Est assertio æquè certa, ac præcedens, quia sequitur per simplicem conuersionem. Nam si Deus est Deitas, etiam Deitas est Deus, & Deitas est sapiens, & sic de aliis. Est autem in præsenti hæc consequentia bona, & formalis, quia licèt respectu nominum personalium, vel notionalium Deus non sit medium sufficiens ad similes illationes faciendas, propter communicabilitatem suam, & identitatem ad res oppositas, vt in tractatu de Trinitate videbimus: nihilominus inter absoluta est medium sufficiens, quia habet cum illis adæquatam identitatem, nam omnia absoluta sunt æquè singularia, & cum eadem communicabilitate reali. Præterea hæ locutiones sunt verissimæ, *sapientia est Deus*, & similes, vt suprà est ostensum, ergo quod prædicatur essentialiter de Deo, prædicabitur etiam de sapientia, sed Deus essentialiter est sapiens, iustus, &c. ergo hæc omnia verè, & essentialiter dicuntur de sapientia. Idémque est de omnibus similibus. Neque contra hæc inuenio argumenta alicuius momenti præter ea, quæ ex sequenti assertione insurgere possunt. 6. Assert. 3.

7. Attributa essentialia, & positiua de se inuicẽ affirmari queunt.

Dico ergo quartò. Attributa hæc essentialia, & positiua rectè possunt de se inuicem affirmari, vt cum dicitur, *sapientia est iustitia, intellectus est voluntas*, &c. In hac assertione non facilè conueniunt Theologi. Nam contrariam sententiam tenere videtur Capreolus in 1.dist.8.q 4.art.3.ad 11. Aureoli contra primam conclusionem. Et quod mirabile est, idem sentit ibi Gregorius quæst.1. cùm aliàs teneat, hæc attributa nec ratione distingui. Tamen assertio sumitur ex D.Thoma 1.part.quæst.39. art.5. in solutionibus argumentorum, & artic.6. & locis citatis præced.cap. estque communis Thomistarum. Præsertim Torres, q 28. 1.p.art.2.disp.2. vbi etiã alij. Et sine dubio est sententia August. Ansel. & Bern. quos c.12. retuli. Probatur autẽ facilè ex præcedentibus assertionibus, quia Deus est sua sapientia, & Deus est sua Iustitia, ergo sapientia est iustitia. Itẽ sapiẽtia est Deus, & Deus est Deitas, ergo sapientia est Deitas. Omnes enim similes illationes tenent, ex fundamento proximè posito. Præterea idem apertè sequitur ex mutua inclusione attributorum. Nam si Diuinitas est de essentiali conceptu sapientiæ, verissimè dicitur sapientia est Diuinitas, quia nihil verius de re prædicatur, quàm id, quod est de essentia eius. Quæ ratio in omnibus locum habet. Est simile, quod multi Dialectici dicunt, hanc propositionem esse veram *humanitas est animalitas*, quia animalitas est de essentia humanitatis.

Capreol. Gregor. D. Tho. Torres. August. Anselm. Bernard.

8. Aliqui verò cùm negare non possint has locutiones esse communi vsu sapientum receptas, dicunt illas admitti propter identitatem rei, in sensu vero nõ formali, atque adeo improprio, quia signi-

A ficatum vnius abstracti, formaliter non includitur in formali significato alterius, licèt in re habeant identitatem, quam solam significamus cum dicimus *Misericordia est Iustitia*. Sed hoc simpliciter falsum est in dicto sensu, & ex illo fundamento, vt ex dictis constat, & ideò simpliciter censeo veras propositiones illas in sensu formali. Tamen in hocmet sensu formali potest esse aliqua æquiuocatio, quàm distinguere possumus iuxta doctrinam generalem traditam in Metaphysica disp.6.sect.10. Dupliciter ergo intelligi potest hic sensus formalis, primo considerata forma illa, quam nomen illud abstractum significat secundum suam simplicissimam rationem formalem, quàm in re habet. Secundo potest in significato illius vocis considerari, solùm id,
B quod expresse concipitur in tali attributo ad modum vltimæ differentiæ constitutiuæ illius. Nam vt supradixi, licèt singula attributa includant quidquid in omnibus continetur, tamen in vnoquoque concipitur à nobis tota illa perfectio sub speciali aliqua habitudine quæ dici potest quasi differentia, vel modus vltimatè constituens tale attributum. Priori ergo modo veræ sunt illæ propositiones in sensu formali, quia tota ratio vnius attributi includitur in formalitate alterius adæquatè, & prout in se est. Et re vera in omni rigore, hoc solùm affirmatur, cum dicitur vnum esse aliud. Quia verbum *est*, solùm importat identitatem vtriusque extremi in formalitate illa, quam adæquatè postulat,
C seu quod, idem est, inclusionem vnius in adæquato significato alterius. At verò si quis intendat in secundo modo formalitatis loqui, erit falsa propositio, nam erit sensus, Iustitiam verbi gratia, etiam vt à nobis conceptam eadem habitudine, & quasi vltima differentia constitui, qua misericordiam, quod verum non est. Tamen hic sensus non est necessarius, nec vsitatus, & ideo propositiones illæ absolutè veræ sunt in proprio, & formali sensu. Hoc ferè modo explicui in disp.6. Metaphys. sect.6. propositionem illam, *Humanitas est animalitas*, & ibi dicta maiori ratione hic locũ habent, quia maior vnitas est inter sapientiã, & essentiam Dei, maiórq; mutua inclusio, quam inter humanitatẽ, & animalitatem.

Sed hic occurrit difficultas tacta in præcedenti capite, quia sequitur, quidquid prædicatur de vno attributo in abstracto prædicari de alio, quod falsum esse constat. Propter hoc dico quinto, ea, quæ actionem, vel productionem significant in rigore possunt de concretis prædicari, & nõ de abstractis, & consequenter aliquid dici potest de vno abstracto, & non de alio. Prior pars præcipuè locum habet in prædicatis notionalibus, dicitur enim, Deus generat, & non Deitas, quod pertinet ad materiam de Trinitate, & dicetur in lib.6. in fine. Ratio verò est, quia actiones propriæ tribuuntur suppositis, pro quibus concreta supponunt, & non abstracta in rigore. At verò in actibus essentialibus, seu quasi essentialibus, vt *intelligit*, *creat*, admittuntur etiam affirmationes de abstractis non propter rigorosam suppositionem, & formalem significationem terminorum, sed propter summam identitatem, vt *Deitas creat, Deitas intelligit*. 9. Difficultas. Enodatur.

Et in his habet locum posterior pars, quia hæc locutio admittitur *iustitia punit*, & non hæc *iustitia miseretur*. Et ratio est, quia verba adiectiua secũdum communem modum concipiendi faciunt sensum formalissimum, & illa contineret falsitatem. Quod ita declaro, quia hæc attributa censentur specialiter constitui secundum quamdam peculiarem habitudinem, vnde quando alicui attributo in abstracto tribuitur aliqua actio, censetur illi tribui secundum formalem significationem eius, & ita facit hunc sensum, attributum iustitiæ, v.g. secundum expressam, & propriam differentiam suam, esse principium miserendi, quod falsum est. Et eadem ratione hæc est falsa, *Pater per voluntatem producit Filium*, aut *per intellectum Spiritum sanctum*, vt in propria materia latius explicabimus. Nec est bona illatio, *Iustitia est misericordia, sed misericordia miseretur, ergo iustitia miseretur*, quia variatur appellatio, (vt Dialectici dicunt) quia mutatur verbum substantiuum in adiectiuum, & ita variatur formalis sensus. Et de his locutionibus hæc nunc sufficiunt, nam in materia de Trinitate sæpius de illis dicturi sumus. 10.

Finis libri primi de essentia Dei.



INDEX CAPITVM LIBRI SECVNDI, DE ATTRIBVTIS DEI NEGATIVIS.



LIBER SECVNDVS,

DE ATTRIBVTIS NEGATIVIS DEI, VT VNVS EST.





Actenvs quid Deus sit, quæve attributa, tamquam propria illius prædicata, numerari soleant, generatim explicuimus: Nūc ad huius doctrinæ complementum per singula ex dictis attributis discurrere necesse est. Et quia attributa negatiua faciliora, nobísque notiora sunt, ideo de illis prius dicemus in hoc libro; de affirmatiuis verò in sequēti. Et quoniā in demonstrandis his attributis disput. 30. Metaph. prolixiores fuimus, ea hic repetere necessarium non existimamus. Deinde illa omnia, quæ ad naturalem philosophiam pertinent, licèt occasione horum attributorum à Theologis hic tractentur, vel omnino prætermittere decreuimus, vel ad summum tanta breuitate attingere, vt Theologicū discursum non impediant, nec interrumpant. Atque hoc modo multa, quæ ab aliis prolixè tractātur, breuiter comprehendere poterimus, nihil omittendo ex his, quæ ad veram Theologiam, & maiorem Dei cognitionem desiderari possint. Solùm in explicando attributo, quo Deus dicitur inuisibilis, prolixiores erimus, quoniam ad explicandam exactè illam negationem, oportet exponere, quomodo Deus visibilis sit, quod valdè supernaturale est, & scitu dignum.

Octo ergo attributa negatiua in superiori libro, cap. 9. posui, quæ ex Scripturis colliguntur: *Increatus, Incorporeus*, seu *Immaterialis*, *Infinitus*, *Immensus*, *Immutabilis*, *Incomprehensibilis*, *Inuisibilis*, *Ineffabilis*. Quibus coniungūtur alia tria, quæ negatione complentur, licèt voces non tam apertè illam exprimant, vt *Vnus, Simplex, Æternus*, hísque addi potest quartum, scilicet, *esse vbique*, quia vltra immensitatem non addit nisi extrinsecam denominationem. Ex his verò prædicatis quatuor iam sunt à nobis explicata, nam idem est esse *increatum*, quod esse *ens necessarium*, seu per essentiam, vt per se notum est, illud autem in superiori libro satis ostensum, ac declaratum est. Similiter idem est esse *incorporeum*, seu *immaterialem*, quòd carere partibus essentialibus materiæ, & formæ, & partibus quantitatiuis, quod totum continetur sub perfecta Dei *simplicitate*, de qua satis diximus. *Vnitatem*, etiam Dei satis declarauimus, quantum hic locus patitur, nam vnitas trium Personarum in essentia ad tractatum de Trinitate pertinet. Sex ergo alia attributa negatiua in hoc libro explicanda sunt, & cum immēsitate vbiquitatem exponemus, quia nihil rei Deo addit, cum immutabilitate verò coniungemus æternitatem, quia supposita necessitate essendi, nihil addit æternitas vltra immutabilitatem, vt videbimus.

CAPVT I.

An Deus sit infinitus simpliciter, hócque illi proprium sit.

I. Status quæstionis. QVæstio est de infinitate perfectionis in essendo, nam infinitas molis in Deo locum non habet, cùm quantitatē non habeat. Est autem difficilius ad declarandum, quid per hanc negationem infinitatis explicetur, ac significetur, quam ad demonstrandum conuenire Deo, saltem ex principiis fidei. Itaque, vt certum supponimus, Deum esse simpliciter infinitum. Id enim apertè docet Scriptura Psalm. 144. *Magnitudinis eius non est finis.* Baruch. 3. *Magnus est, & non habet finem, excelsus, & immensus.* Vnde in Conc. Later. in capit. *Firmiter* ita expresśe definitur, & Dionysius de Diuinis nominibus, ca. 9. *Magnus* (de Deo loquitur) *est super omnem magnitudinem, omnem transiliens infinitatem.* Basilius homil. in principium Ioann. *Infinitus Pater, infinitus Filius.* Gregorius Nyssenus oratione 1. in id Genes. 1. *Faciamus hominem*, *Magnum* (inquit) *cogita* (scilicet Deum) *& huic magno plus etiā, atque etiam adde, quam cogitasti, atque ita exple cogitationem tuam, neque vmquam, quæ infinita sunt, capies. Nec magnitudine concluditur, nec finibus cohibetur.* Theodoretus serm. 2. de Prouidentia. *Deus ipse, & increatus, & infinitus est. Omnia complectitur ipse à nullo circumscriptus.* Damascenus etiam lib. 1. cap. 4. *Infinitus* (inquit) *est Deus, & incomprehensibilis, atque hoc vnum ex eo percipi, ac comprehendi potest, quod nimirum ipse infinitus, atque incomprehensibilis sit.*

(Marginalia: Psal. 144. Baruch. Dionys. Basilius. Gregor. Nyssen. Theodor. Damasc.)

2. Dubium. Vt verò ratione Theologica hanc veritatē confirmemus, oportet exponere, quid negetur de Deo, quando infinitus appellatur, quod imperfectionem dicat, nam inde facilè constabit, remouendam esse à Deo illam imperfectionem ex vi summæ perfectionis, quam ipsum habere ostensum est. Quidam ergo putant per hanc infinitatem nihil aliud negari, nisi Deum habere causam sui esse, itaque idem esse dicunt, Deum esse infinitum, & esse à se, vel non esse ab alio. At hoc alienum est à communi modo concipiendi, & loquendi de attributis diuinis. Nullus enim intelligit has duas negationes esse formaliter vnam, & eamdem, esse infinitum, & esse increatum, vel improductum, sed D. Thomas, & omnes Theologi hæc ponunt vt distincta attributa Dei, & Theodoretus in verbis proximè citatis illa vt di-

(Marginalia: Prior opinio. Impugnatur. D. Tho. Theodor.)

stincta

ſtincta recenſet. Præterea D. Thomas quæſt. 4. & 7. 1. par. in hoc maximè laborat, vt ex eo, quod Deus eſt ſuũ eſſe, colligat, Deum eſſe infinitè perfectum, quod in dicto loco Metaphyſ. latè etiam oſtendimus. Non ſunt ergo illa duo attributa formaliter vnum, & idem, ſed oportet ſaltem ratione diſtingui, vt probatio ſit alicuius momenti. Et ſanè longè euidentius eſt, Deum eſſe ens neceſſarium, & ſine cauſa, quàm eſſe infinitum, nam apertiùs, & immediatiùs id colligitur ex effectibus Dei, & ex ordine cauſarum, in quibus non poteſt in infinitum procedi, quàm ex negatione eſſendi ab alio colligatur negatio, quam dicit infinitas eſſendi, non ſunt ergo formaliter eadem negatio, eſto vna colligatur ex alia. Denique eſſe à ſe immediatè ſolùm negat dependentiam à cauſa extrinſeca; eſſe autem infinitum formaliter hoc non negat, nam ſi mente concipiatur Angelus finitæ naturæ, & ex ſe exiſtens ſine creatione, formaliter non apprehenduntur duo contradictoria, licèt virtualiter ibi includi per diſcurſum oſtendi poſſit: Neque è conuerſo eſt aperta, & formalis contradictio, ſi apprehendatur ens infinitum à Deo factum, vnde quæri ſolet, an id fieri poſſit, vt ſtatim dicam; nõ eſt ergo negatio, quam dicit infinitas, formaliter eadem cum negatione eſſendi ab alio.

3. 2. Opinio. Alij ergo dicunt per infinitatem negari finitum numerum perfectionum, quia in Deo finitæ non ſunt, ſed infinitæ. At hoc etiam non rectè dicitur; quia hoc modo nec finitæ, nec infinitæ perfectiones in Deo ſunt, ſed vna ſumma perfectio. Reiicitur. Itẽ perfectiones, quæ in Deo ſunt formaliter, etiam ſi ratione à nobis diſtinguantur, fortaſsè non poſſunt multiplicari in infinitum. Vnde per illam negationem infinitatis non negatur terminus in his obiectiuis conceptibus, quos nos de Diuinitate formamus; nam hoc nihil refert ad perfectionem Dei. Perfectiones autem inferiores creaturarum in Deo non ſunt formaliter. Et licèt verum ſit, poſſe à creaturis perfectionem Dei infinitis modis participari, tamen re vera omnes illæ perfectiones in infinitũ participabiles, ſunt in Deo vna ſimpliciſſima, & eminẽtiſſima perfectio, in qua nullus numerus negatur ex eo, quod infinita ſit. Poſſet tamen hinc aliquo modo non improbabili declarari illa infinitas, ſi dicamus, talem, ac tantam eſſe perfectionem Dei, vt non poſſit, nec debeat concipi tamquam habens terminum in participabilitate ſua, ſed magis, ac magis poſſe in infinitum participari, vel communicari. Per illam tamen negationem etiam hoc modo explicatam non negatur in Deo terminus in numero perfectionum, quæ ſunt in ipſo, ſed negatur terminus, quem intelligitur habere res, vel perfectio, quæ vſque ad certum gradum participari poteſt, & non amplius.

4. 3. Opinio. Alij dicunt, per negationem, quam de formali dicit infinitas, negari omnem terminum, quo ſolent res limitari in perfectione ſua. Nam materia ſuo modo limitatur per formam, & forma per materiam, & eſſentia creata per ſuum eſſe, ſeu per habitudinem ad illud, & ipſum eſſe, per eſſentiam tamquam per potentiam, quam actuat. Item omnis eſſentia ſpecifica limitatur, & finitur per ſuam differentiam ſpecificam, quæ contrahit genus. Hoc placitum non admittitur. In Deo autem nihil horum reperitur propter ſuam ſimplicitatem, & actualitatem ſummã, vt ſuprà oſtenſum eſt. Sed hæc omnia licèt deſeruiant ad ſuadendam infinitatem Dei; tamen non declarant formalitatem eius, vt ſic dicam, id eſt, quid per illam negationem formaliter negetur. Nam per illam non negatur compoſitio ex materia, & forma, nec ex eſſe, & eſſentia, nec ex genere, ac differentia hæc enim pertinent ad negationem, quam dicit ſimplicitas. Præterquam quod in illis modis explicandi multa principia ſumuntur incerta, vt quod eſſe creaturæ limitetur per eſſentiam: vel è conuerſo, quod compoſitio generis, & differentiæ directè repugnet infinitati, & ſimilia, quæ probabilia ſunt, non tamen tam certa etiam in ratione naturali, quàm eſt certum Deum eſſe infinitum.

Conſideremus ergo, quid ſit in eſſentia aliqua creata eſſe finitam, ac limitatam, & negationem illius limitationis intelligemus ſignificari per infinitatem eſſentiæ Deo attributam. 5. Vera explicatio. In creaturis ergo dicitur aliqua eſſentia eſſe finita in gradu entis, quia talis eſt, vt non repugnet illi, habere illam excellentiorem in gradu entis: Nos enim non poſſumus limitationem illam, prout in ſe eſt, concipere; & ideo per comparationem illam explicamus. Vnde ſolemus etiam dicere, aliquam ſpeciem creatam habere quamdam infinitatem ſecundum quid, quatenus ſub ſe poteſt infinitas ſpecies minus perfectas continere, quomodo dicitur homo excedere quodammodo infinitè bruta animalia, eſt tamen ſimpliciter finitus quia poteſt ab alia perfectiore ſpecie excedi, & ſic in Angelis intelligimus finitatem, quatenus vnuſquiſque poteſt habere ſuperiorem. Deus ergo dicitur infinitus ſimpliciter propriè, & quaſi à priori, quia tantæ perfectionis eſt, vt non poſſit in ea habere ſuperiorem, nec æqualem, qui ſit diſtinctæ naturæ. Vnde quod multi Sancti explicãt, quid ſit Deus, per hoc, *quod eſt tale ens, quo maius excogitari non poteſt*, hanc ipſam negationem per infinitatem ſignificari intelligo. Vnde in ea etiam continetur illa infinitas, quæ intelligitur in continentia omnis perfectionis poſſibilis, vel cogitabilis, continentia, inquam, formali, vel eminentiali, cum ſumma perfectione poſſibili, in quacumque perfectione, & modo habendi illam. Ac denique in hac negatione etiam includitur, continere ſub ſe ſine vllo termino omnia, quæ quocumque modo perfecta cogitari poſſunt, etiamſi in infinitum in eis procedatur in gradu maioris, & maioris perfectionis ſine termino. Hoc ergo modo conuenienter videtur explicari perfectio, quam per hanc negationem Scriptura intendit Deo tribuere, & imperfectio, quam ab eo vult excludere.

Atque ita facilè eſt, demonſtrare Deum eſſe infinitum ex dictis de diuina perfectione. 6. Eſſe Deũ infinitum demonſtratur. Nam quoad poſitiuum per illam negationem indicatum, illud nihil aliud eſt, quàm ipſa conſummata perfectio Dei, qua maior excogitari non poteſt, nec illi poteſt aliquid deeſſe, quod ad ſummam entis perfectionem poſſit pertinere, qua ergo ratione cõſtat Deum eſſe ſummum bonum, eadem conſtat eſſe infinitum. Quoad ipſam verò formalem negationem probandum eſt, Deum eſſe infinitum, vel ex alia negatione eſſendi ab alio, vel ex virtute producendi omne producibile, quas duas rationes in citato loco Metaph. latè proſecuti ſumus. Vnde addi poteſt, hanc negationem infinitatis poſſe addi, vel ipſi eſſe, ſeu eſſentiæ diuinæ, vt ſic, quatenus adæquato conceptu, licèt confuſo, intelligitur comprehendere totam perfectionem eſſentialem Dei, vel etiam addi poſſe peculiaribus attributis, quomodo dicimus ſapientiam Dei eſſe infinitam, & ſcientiam, & præſcientiam, & ſimilia. Priori ergo modo ponitur hoc loco attributum ſpeciale infinitatis, aliis verò ac-

commodatur

commodatur cum proportione, vt in singulis videbimus, vnumquodque enim dicitur in tali genere infinitum, quatenus in illo habet totam perfectionem possibilem, nec potest cogitari talis perfectio in altiori gradu. Vnde secundum nostrum modum concipiendi potest à priori demonstrari infinitas vniuscuiusque attributi, ex infinitate essentiæ, à posteriori verò infinitas essentiæ ex infinitate omnipotentiæ, v.g. vt fieri solet, quia faciliùs cognoscitur. Re tamen vera infinitas simpliciter essentiæ diuinæ infinitatem omnium complectitur attributorum, eodem modo, quo suprà diximus, omnia esse de essentia eius.

7. Infinitas Dei implicat contradictionem communicari creaturæ. Vlterius potest facilè ex dictis intelligi esse hanc infinitatem ita propriam Dei, vt omnino implicet contradictionem alteri naturæ illam communicare, seu alteri, qui non sit idem Deus. Quod addimus propter ineffabile Trinitatis mysterium, in quo tota infinitas diuinitatis communicatur singulis personis, sed non communicatur alteri naturæ, sed eadem numero natura est in omnibus, & ita omnes personæ sunt idem Deus, idémque ens infinitum simpliciter, & ideo illa communicatio non obstat, quominus hæc infinitas sit propria Dei, quia numquam illa infinitas inuenitur extra diuinam naturam, quæ vna singularis, & indiuisa est. Quod ergo repugnare dicimus, est, illam infinitatem communicari alteri naturæ, seu substantiæ infinitæ. Ratio est, quia eo ipso, quòd sit altera natura, debet esse facta ab ipsa diuinitate, ergo necesse est, vt sit inferior illa, ergo non potest esse talis, quin alia maior esse possit, ergo habet terminum, & limitationem perfectionis, non est ergo infinita eo modo, quo diuina natura infinita est. Primum antecedens supponitur ex dictis in lib. 1. quia ens à se, per essentiam tantùm potest esse vnum. Prima verò consequentia euidens est, quia si natura est facta, est dependens, & ex nihilo; non est ergo summè perfecta, ergo inferior. Aliæ verò consequentiæ ex declaratione data de infinitate per se euidentes sunt. Et hoc sensu docent Theologi communiter, Deum non posse facere infinitum per essentiam simpliciter, patet ex D. Thom. 1. p. q. 7. artic. 2. & ex aliis Theologis in 1. dist. 42. & 43. Vbi solent etiam disputare, an possit Deus facere infinitum in magnitudine, & multitudine. Sed hæc quæstio ad Dei infinitatem explicandam non pertinet. Nam si Deus non potest facere tale infinitum, non est ex defectu potentiæ, vnde non minuitur inde perfectio eius, & potius ostenditur excellentia, & singularitas infinitatis eius. Si verò potest illud facere, non est illa infinitas comparabilis cum infinitate Dei, & ita non tollit singularitatem, seu proprietatem eius. Et ideo ad præsens attributum explicãdum illa quæstio necessaria non est, & alioqui est philosophica, & à nobis est in libris Physicorum diligenter disputata, & non est admodum vtilis, & ideo eam hoc loco prætermittere decreui.

(Margin: Ratio. — D. Thom.)

8. Obiectio. Contra veritatem demonstratam solet obiici, quia si Deus esset infinitum ens, non admitteret secum alia entia, sicut si esset infinitum corpus quantum, non admitteret secum alia corpora, quia ipsum occuparet omnia loca. Maximè verò, quia si Deus esset infinitus in perfectione, deberet excludere omnem imperfectionem, & consequenter omne malum. Enodatur. Sed hæc facilia sunt, quia infinitas Dei non tollit singularitatem, & vnitatem essentiæ Dei, neque enim est infinitas multitudinis, sed intensiua entis: & ideo non tollit, quin possint esse alia entia, A à quibus distinguatur Deus, hoc ipso, quod ipse Deus est infinitus; alia verò finita; ille est à se, alia ab ipso. Nec est simile de corpore quanto, nam illi naturale est excludere aliud quantum ab eodem loco, vnum autem ens maximè per se subsistens, non excludit alia entia à rerum vniuersitate, seu ab existendo, vt sic dicam. Quia entia non habent formalem repugnantiam in existendo simul in rerum natura, sicut habent duo quanta ad simul existendum in eodem spatio, vel duæ qualitates contrariæ ad simul existendum in eodem subiecto. Vnde vlterius dicitur, si illa repugnantia quantitatum impediatur, non repugnare ex eo capite, quòd cum corpore vno infinitæ magnitudinis sint alia corpora B quanta, quia possent esse penetratiuè cum illo in eodem spatio. Ad aliam verò partem dicitur, rectè concludere, ab illo ente, quod infinitum est, necessariò excludi omnem imperfectionẽ, & omne malum, nihil enim horum potest esse in Deo ex vi suæ infinitæ perfectionis. Quia sicut illa perfectio intelligitur quasi formaliter afficere ipsum Deum, ita intelligitur ab illo formaliter excludere omnem imperfectionem. At non sequitur, illud ens infinitum excludere ab omni alio ente omnem imperfectionem, vel malitiam, quia nec excludere potest formaliter, nam illa infinita perfectio non perficit formaliter alia entia: nec necesse est, vt excludat effectiuè, quia vel alia entia non sunt capacia, vt est C euidẽs de imperfectionibus negatiuis, & naturalibus, vt sunt esse composita, esse limitata, esse mutabilia, vel anihilabilia, vel corruptibilia respectiuè, & huiusmodi. Vel si capacia sint, Deus non est agens naturale, vt necessariò omne malum excludat, sed pro ratione sapientiæ suæ illud liberè permittere potest, de quo aliàs.

CAPVT II.

De immensitate Dei, eiúsque existentia in omnibus rebus, seu locis.

D DEum esse immensum sub his expressis, ac formalibus verbis Catholica fides docet, in cap. *Firmiter*, de summa Trinitate, & fide Catholica, & in symbolo Athan. *Immẽsus Pater*, &c. Quia in Scriptura sacra eodem modo continetur, Baruch. 3. *Immensus est, & non habet finem*. Psa. 138. *Si ascendero in cœlum, tu illic es, si descendero in infernum ades*. Et tamen additur 2. Paralip. 6. *Cœlum, & Cœli Cœlorum non te capiunt*. Eamdem veritatem docent sancti Patres, nam licèt non omnes vtantur illa voce immensitatis, rem ipsam declarant per hoc, quod Deus totus vbique est, & ita est in vniuersis rebus, vt ab eis nec circumscribatur, nec contineatur, vt patet ex Damasceno lib. 1. cap. 8. vbi etiam vocat Deum *immensa vi præditum*, & Basilius homil. in principiũ Euan- E gelij Ioannis, & Eucherius libro de spiritualibus formis, ca. 1. *Deus*, inquit, *vbique totus, & immensus*, & alij statim referendi. Sunt autem aliqui Theologi, qui hoc attributum confundant cum præcedenti, quod significat Bonau. in 1. dist. 43. art. 1. q. 2. & Albert. ibi, art. 2. Sed re vera sunt attributa ratione distincta, nam licèt ex infinitate rectè inferatur immensitas, tamen immensitas non dicit eamdem negationem, quam infinitas. Nam infinitas negat terminum in perfectione essentiali, vt suprà explicauimus, immensitas verò negat terminum in substantiali præsentialitate, vt sic dicam, seu negat terminum loci, vt more nostro loquamur. Deinde per

(Margin: 1. Deũ esse immẽsum fide tenẽdum est. — Athana. — Baru. 3. — Psa. 138. — 2. Para. 6. — Damasc. — Basilius. — Bonauen. — Albert. — Aliqui cõfundunt hoc attributum cũ præcedẽti. — Contrariũ verius est.)

negationem infinitatis declaratur vniuersè excellentia perfectionis essentialis Dei, per immensitatem verò declaratur talis modus existendi diuinæ essentiæ, & naturæ, vt quantùm est ex se, & eodem modo permanens, possit esse intimè præsens omnibus rebus, & corporibus, non solùm præsentibus, sed etiam possibilibus, etiamsi in infinitum multitudine, & magnitudine augeantur. Quo sensu rectè potest intelligi illud Psalmi 144. *Et magnitudinis eius non est finis.* (Psa.144.) Nam licèt de quantitate perfectionis rectè intelligatur, etiam de hac magnitudine immensitatis verissimè dicitur, & sub illa hæc continetur.

2. Inmensitatem dicere perfectionē per se notum est,

Vnde immensitas sic declarata, quantum ad positiuum fundamentum illius negationis, magnam perfectionem dicit, vt per se notum videtur, & inductione declarari potest. Nam in rebus corporeis, & quãtis, posse esse alicubi præsentes perfectio aliqua est, essétque maior, si possent simul adesse multis in locis, sed nõ sunt capaces tãtæ perfectionis. In rebus autem spiritualibus maior perfectio est posse adesse alicubi sine commensuratione quantitatiua, id est, exhibendo partẽ sui parti loci, & totam substantiam toti loco, sed totã substantiã exhibendo præsentem toti spatio, & cuilibet parti eius. Et quò substantia spiritualis perfectior est, eò maiorẽ quamdam sphæ-rã habere potest in hac præsentialitate, & hoc planè ad perfectionẽ spectat. Ergo habere ex se infinitam quamdã præsentialitatẽ maxima perfectio est, ergo hæc debita est diuinæ substantiæ infinitę, & summè spirituali. Quia talis perfectio de se nullam includit imperfectionem. Vnde vlteriùs, quia omnis perfectio in Deo esse debet per modum actus absque potentialitate, ideò non solùm habet in substantia sua aptitudinem ad hanc præsentiam, sed ex parte sua actu illam habet semper, ac necessariò, quia hoc etiam pertinet ad immutabilitatem suam. Dico autem semper *ex parte sua*, quia præsentia videtur dicere relationem ad aliam rem, cui altera dicitur esse præsens, & talem præsentiam Deus non habet necessariò ad rem aliam extra se, quia nulla alia res necessariò est. Ex parte ergo termini non est necessaria Deo semper talis præsentia, tamen ex parte fundamenti (vt ita rem explicemus) semper, ac necessariò est ex parte Dei tale fundamentum, quia hoc pertinet ad excellentiam eius. Atque in hunc modũ explicata immẽsitate, facile est, illam demonstrare, vel à priori ex infinitate Dei, & ex summa eius perfectione, quia hæc est perfectio absoluta, & sine imperfectione, vel etiam à posteriori ex effectibus Dei, nõ tãtùm quos de facto operatus est, sed quos in infinitũ operari potest sine vlla sui mutatione. Quæ omnia latiùs persecuti sumus disp. 30. Metaph. sect. 7. Et ideò satis est illa summatim hîc proponere.

3. Ex hoc attributo oritur vbiquitas Dei.

Ex hoc verò attributo sic explicato colligitur primò vbiquitas Dei, seu Deum esse vbique, & in omnibus rebus. Quod etiam de fide certum est, vt notauit Chrysost. hom. 5. in epist. ad Coloss. (Chrysost.) quia in Scriptura diuina est satis expressũ. Iosuæ 2. (Iosua. 2) *Deus in cœlo sursum, & in terra deorsum,* per quæ duo extrema cõprehenduntur omnia media, sicut Iere. 23. (Ier. 23.) *Cœlum, & terrã ego impleo.* Et Isai 66. (Isa 66.) *Cœlũ sedes mea est, & terra scabellũ pedum meorum.* Loquitur enim Scriptura hominibus more humano, & ita, vt describat Deum replentem omnia, vtitur metaphora illa humanæ positionis, ac si haberet pedes in terra, & caput in cœlo, & corpore suo cætera repleret. Hanc etiam veritatẽ docere voluit Christus Ioan. 4. (Ioan. 4) quando Samaritanæ interrogãti de loco orationis respondit, *Deum spiritum esse, & in spiritu, & veritate debere adorari.* Quæ

A adoratio in spiritu inter alia hoc continet, quod non est ad certum locum definita, sed vbique fieri potest, quia vbique Deus est. Atque ita intellexerunt hæc loca, & veritatem hanc sancti Patres, quorum aliquos in citato loco Metaphys. retuli. Et præterea Dionys. c. 5. de diuinis nominibus. (Dionys.) De Deo, inquit. *Quæ sunt omnia & ante habet, & subsistere facit, omnibus, & vbique præsens.* Athanasius lib. (Athana.) Quod perfectum hominẽ assumpserit Deus, ad Liberium. *Deus* (inquit) *spiritus est loco incomprehensibilis, neque vspiam est regio, vbi non existat.* Vnde oratione con. Idol. post medium ait, *notum esse omnibus, Deum esse vbique.* Basilius (Basilius.) orat. in principium Euangelij Ioannis. *Totum* (ait) *quodcumque noueris, & quocumque spiritu tuo pene-*

B *traueris, Deo plenum inuenies.* Idem habet Greg. Nyssen. (Greg. Nyssen.) orat. in id: *Faciamus hominem,* &c. Chrysost hom. (Chrysost.) 17. in Gen. *Non ambulat Deus, absit: quomodo enim ambularet qui vbique præsens est, & omnia implet.* Idem Cyrillus (Cyrillus.) lib. 1. in Ioan. c. 9. & lib. 1. Thesauri, cap. 7. ait, *Deum replere, & penetrare omnia.* Cyprian. (Cypri.) de Idol. vanit. post multa concludit. *Ergo Deus vnus est, & vbique totus diffusus.* Quæ verba notanda sunt. Hilarius (Hilarius.) 1. de Trinit. *Nullus sine Deo, neque vllus non in Deo locus est.* Item lib. 2. *Deus vbique est.* Idem August. (August.) lib. 5. de Trinit. cap. 1. *Intelligamus Deum sine situ præsentem.* Et libr. 7. de Ciuitate cap. 30. Et optimè Origen. (Origen.) homil. 12. in Genesim, & libr. 1. in Ioan. Anastasius Synaita (Anastas. Synaita.) libro. 2. de rectis fidei dogmatibus, Deus, in-

C quit, *essentia cùm sit, quæ sunt omnia diuina sua adimplet essentia, estque in omnibus, quæ sunt.*

4. Triplici modo est Deus in rebus.

Hæc autem veritas sequitur euidenter ex attributo *immensitatis*, aduertendo, per hãc vbiquitatem, seu existentiam in rebus, non addi Deo aliquam perfectionem, vel modum realem, sed solùm concomitantiam quamdam alterius rei, vel aliarum rerũ existentium, quæ eo ipso, quòd sunt intra se, habent diuinam substantiam præsentem, id est, omnino indistantem ab ipsis: hoc enim significamus, cùm dicimus Deum esse in ipsis Ad quod magis explicãdum distinguunt Theologi tres modos existendi Dei in rebus, per præsentiam, per potentiam, & per essentiam, insinuatos à Gregor. (Gregor) homil. 8. in Ezechielem,

D & declaratos optimè à D. Thom. (D. Thom.) q. 8. art. 3. Magistri expositoribus in. 1. distinct. 37. Quibus locis inter Scholasticos longa disputatio fit de significatione illorum verborum. Sed in re clara, & in qua solùm esse potest quæstio de significatione vocis non oportet contendere, sed meliorem, magisque vsitatam eligere significationem. Igitur *præsentia* in communi vsu dicitur in ordine ad intuitionem, & potissimè dicitur de obiecto præsenti: tamen inde etiam persona, quæ alteram rem intuetur, dicitur illi esse præsens, atque hoc modo dicitur esse Deus per præsentiam in omnibus rebus, inspiciendo, & intuendo omnia clarissimè. Iuxta illud ad Hebræos. 4. (Hebr. 4.) *Non est vlla creatura inuisibilis in conspectu eius, omnia autem nu-*

E *da, & aperta sunt occulis eius.* Ieremiæ 23. (Iere. 23.) *Si occultabitur vir in absconditis, & ego non videbo eum?* Hæc verò præsentia non ad præsens attributum, sed ad scientiam Dei spectat, intelligeretúrque esse in Deo, etiam si in cœlo tãtùm esset, atque inde omnia videret, proptérque dicitur ratione scientiæ visionis, quæ ad res vt existentes terminatur, & ideo non sequitur, vt Dur. (Durand.) objicit, Deum esse in rebus, quæ tantùm possibiles sunt. Secundo modo dicitur Deus esse in rebus per potentiam, quatenus virtute sua & actione omnia continet, & cõseruat, & cum omnibus actu operatur. Iuxta illud ad Hebr. 1. (Heb. 1.) *Portansque omnia verbo virtutis suæ.* Et Act. 17. (Act. 17.) *In ipso enim viuimus, mouemur,*

& summus. Et hic etiam modus directè, & per se non spectat ad præsens attributum, sed ad Dei omnipotentiam, prouidentiam, gubernationem, ac creationem. Dico autem directè, & per se, nam consequēter, vel per illationem pertinere fortasse potest, vt statim dicam. Tertio ergo modo dicitur Deus esse in rebus creatis per essentiam, id est, per indistantiam essentiæ suæ ab omnibus rebus creatis, quę vocatur præsentia substantialis in omnibus illis, & de hac est propriè in præsenti sermo. Et hanc dico euidenter inferri ex immensitate, quia Deus per immensitatem suam intelligitur esse ita dispositus, & quasi diffusus (nostro more loquendi) ad existendum per essentiam, seu substantialem præsentiam in quacumque re, vt nihil ex parte illius ad illam desit, ac proinde eo ipso, quod aliquid aliud creatur, seu est, necessario est realiter indistans à substantia Dei, & substantia Dei ab ipso; hoc autem est esse Deum in tali re per essentiam. Vnde si per impossibile posset aliqua res existere sine efficientia Dei, nihilominùs Deus esset in illa per essentiam suam eo ipso, quòd alia res esset, quia non posset talis entitas non habere intra se intimè entitatem Dei. Et ita clarè cernitur distinctio inter hunc modum præsentiæ per essentiam ab aliis duobus. Primum ex his modis significauit supra Gregorius cùm dixit. *Deus vbique præsens est.* Secundum dicens. *Omnia tangit & viuificat.* Tertium cùm ait. *Incircumscriptus est, & vbique totus.* Quæ multis aliis verbis declarat. Sunt autem alij duo singulares modi, quibus Deus dicitur esse vel in sanctis per gratiam sanctificantem, vel in Christi humanitate per gratiam vnionis suæ, qui non pertinent ad præsens attributum, & hic vltimus lōgum requirit tractatum, de quo in 1. tom. 3. part. dictum est. De altero verò nonnihil dicemus infrà lib. 12. de Trinitate, explicando inuisibilem Spiritus Sancti missionem.

Gregor.

5. Propriè non conuenir Deo esse vbique ex necessitate.

Ex dictis intelligere licet hoc prædicatum *essendi in rebus*, seu *vbique* propriè, & actualiter non conuenire Deo ex necessitate, sed depēdenter à libertate sua. In quo multùm differt ab attributo immensitatis. Nam hoc conuenit Deo omnino necessario, immutabiliter, & ab æterno; nam semper Deus tam immensus fuit, sicut nunc est, & licèt nihil extra se produceret, immensus semper esset, quia illa perfectio, & intrinsecus modus essendi diuinæ substantiæ, quam immensitas supponit, & in qua negat terminum, absoluta perfectio Dei est, nullo modo pendens ex creatura. At verò esse in rebus actualiter, & similiter esse vbique connotant aliquam rem extra Deum actualiter existentem, in qua Deus dicatur existere. Hoc autem simpliciter necessariū non est, sed liberum Deo, vt supponimus, & ideo prædicatum illud non est ex attributis, quæ Deo necessariò conueniunt, necessitate absoluta, sed tantùm conditionata, quia si alia res sit, necesse est, vt Deus sit in illa ratione suæ immensitatis. Et ideò tale prædicatum ex tempore incepit conuenire Deo, quia (vt supponimus) nihil extra ipsum ab æterno realiter extitit. Neque hinc sequitur mutatio aliqua, vel additio, quæ in Deo fiat, sed tantùm in creatura, quia Deum esse in creatura vltra immensitatem eius nihil intrinsecum in eo ponit, sed solam denominationem extrinsecam ortam ex coexistentia creaturarum cum ipso, seu ex relatione creaturarum ad ipsum, cui ex parte Dei nulla relatio realis ad creaturam correspondet, quia Deus non est capax taliū relationum, vt nūc etiam supponimus, & in c. seq. & in vlt. huius lib. aliquid de hoc dicemus, nam generale est ad omnia, quę ex tēpore de Deo dicūtur.

Hinc etiam intelligitur hanc existentiam Dei in creaturis, licèt fundamentaliter supponat immensitatē, tamen vt actualiter sit, pendere ex actione Dei ad extra, quam necessariò supponit. Hoc patet primò, quia hoc prædicatum essendi in rebus & liberum, & temporale est, ergo est tale ab actione Dei libera, & temporali, ergo ab actione Dei transeunte, seu vt habente actu terminum ad extra, quæ non est; nisi actio ad extra. Patet vtraque consequentia, quia nihil habet esse liberū, nisi vel quatenus actio libera est, vel quatenus ab actione libera pendet, & in ea aliquo modo fundatur. Actio autem libera, & temporalis non est in Deo, nisi actio ad extra, nam actus immanentes vt sic, etiamsi liberi sint, ab æterno sunt, etiam secundùm suam terminationem liberam, ergo cùm hoc prædicatum non solùm sit suo modo liberum, sed etiam temporale, omninò pendet ex actione Dei ad extra. Vnde licèt suprà diximus, si res aliqua extra Deum habere posset existentiam sine actione Dei, necessariò futurum fuisse Deum in illa per essentiam ex vi immensitatis, hoc solùm verum est ex hypothesi; tamen quia illa hypothesis est impossibilis simpliciter, quia nulla res extra Deum potest habere existentiam sine effectione Dei, ideò absolutè supponenda est illa actio, vt Deus sit in rebus. (6. Existētia Dei actualis ex actione eius ad extra pēdet.)

Hic verò statim suboritur quæstio, an ex actione Dei in rebus colligatur bene existentia Dei in illis, vel potiùs ex præsentia colligenda sit actio. Sed hanc quæstionem latè tractaui in citato loco Metaphysicæ, & ideò illam omitto, licèt soleat disputari inter Diuum Thomam, & Scotum 1. part. q. 8. Nam D. Thomas illa ratione vtitur, quæ non placet Scoto. Est autem ratio satis philosophica, & consentanea Scripturis, vt ibi dictum est. Siue illatio nitatur in hoc quod nulla causa agit in distans, siue (quod facilius est) in hoc, quod causa perfectissimo agens modo, perfectè etiam adest suo effectui, illúmque secum coniunctum habet, vt illi perfectè dominetur. Potest autem hoc modo ex actione Dei inferri à posteriori immensitas ipsius, quia sicut agit in hoc vniuerso quod creauit, posset agere in aliud duplo maius, & sic in infinitum, & in plures alios mundos sine termino, & sine sui mutatione. Actualis verò præsentia substantialis ad omnes res existentes colligitur à priori ex immensitate, necessarium verò est adiungere actionem, vt per eam possint creaturæ habere existentiam, & ita compleantur duæ conditiones necessariæ ad illam denominationem, quæ sunt tamquam fundamentum, & terminus, vnde consurgit relatio, & denominatio. Nam fundamentum ponitur ex vi immensitatis; terminus ponitur per actionem Dei. Ex sola verò actione à posteriori infertur, supponi in Deo, quidquid necessarium est ad illam præsentiā, quandoquidem posito termino illius denominationis per actionem, non potest deesse denominatio, seu præsentia. Et ita est facilis ratio, non est tamen euidentior, quàm sit illud principium, in quo fundatur. Reliqua in citato loco videri possunt. (7. Dubium.)

Vltimò addendum est, & sequitur etiam ex dictis, Deum ita esse nunc vbique, id est, in omnibus rebus existentibus, vt non definiatur, nec circumscribatur illis. Hoc etiam est certissimum, & absolutè loquendo videtur de fide: nam hac ratione dicitur in Scriptura Deū non capi locis creatis, nec solis illis contineri 3. Reg. 8. *Si Cœlum, & Cœli Cœlorum te capere non possunt.* Et Iob 11. ea ratione dicitur (8. Ita Deum esse in rebus, vt nō finiatur ab illis.) (3. Reg. 8. Iob 11.)

Deus *Excelsior cælo, profundior inferno, & longior terra.* Et Ecclesia dicit Beatissimæ Virgini Dei genetrici, *Quem cæli capere non poterant, & cætera.* Ita etiam frequenter loquuntur Sancti, & hoc sensu negāt posse Deum circumscribi, loquuntur enim non solùm de propria circumscriptione corporali, & cùm extensione quantitatis, nam eo ipso quod Deus corporeus non est, constat non esse capacem talis circumscriptionis, sed nomine circumscriptionis intelligunt quamcumque inclusionem, & definitionem, ad finitum spatium, seu locum, extra quem res non sit. Quomodo etiam Angeli dicuntur circumscribi, vel (ad tollendam æquiuocationem) definiri loco. Sic dixit Basilius homil. in principium Euangelij Ioannis, *Deum non contineri loco, nec in circumsepto aliquo, aut in circumscriptione certa deprehendi.* Et subdit rationem *Quia infinitus est.* Sic dixit Chrysostomus homil. 4. in Ioan. *licèt Deus in numeros mundos crearet, sine sui mutatione sufficientem esse ad gubernandos omnes, eodem vtique modo, & cum eadem præsentia, cum qua in hoc existit.* Sic etiam dixit Athenagoras in legatione pro Christianis, *Deus ita mundum excedit, vt impleat vndequaque quicquid supra ipsum est, nec locum vllum se vacuum relinquat.* Sic etiam dixit Theod. sermone 2. de Prouidentia, *Omnia item complectitur ipse à nullo circumscriptus.* Et Prudent. in Hymno de S. Romano, de Deo eleganter dixit, *Deus perennis, res inæstimabilis, extráque, & intus replet, ac superfluit.* Augustinus etiam latè hoc docet 11. de Ciuit. significat etiam Boëtius lib. 1. de Trinitate. In hoc enim sensu ait, *Omnem locum adesse Deo, cùm nullus locus sufficiens sit ad ipsum capiendum,* Et Greg. 2. Moral. cap. 7. *Deum (ait) ita manere intra omnia vt sit extra omnia, &c.* Denique ex diuina immensitate hoc euidenter sequitur. Quia Deus non ita clauditur in hoc vniuerso, quin de se sit sufficiens ad existendum in alio duplo, & triplo maioris magnitudinis sine vllo termino. Hîc verò occurrebat statim quæstio, an dicendus sit Deus esse extra hoc vniuersum, vel in spaciis imaginariis, sed eā latè tractaui in dicto loco Metaph. neque nūc noui aliquid occurrit addēdum.

Basil. Chrysost. Athena. Theod. Prudent. August. Boetius. Greg.

9 Obiectionibus occurritur.

Contra veritatem Catholicam nihil occurrit obiiciendum, quod difficultatem magnā habeat. Nam illud, quod mens nostra non satis concipit, quomodo possit vna indiuisibilis, & simplicissima res esse tota in tam magna mole, vel infinito spacio, & tota in singulis partibus, & punctis eius. Hoc, inquā, suo modo commune est omnibus rebus spiritualibus, & animæ nostræ, & licèt non satis intelligatur, quia nō cōcipimus spiritualia, prout in se sunt, ex effectibus ipsis necessarium esse cognoscitur, & non inuenitur in illa proprietate repugnantia. Multò ergo maiori ratione intelligimus illam proprietatem conuenire diuinæ substantiæ modo altiori, & proportionato illi, ac proinde sine limitatione, quod per immensitatem intelligimus. Vnde quod aliunde obiici potest, quia videtur ille modus diffusionis, & quasi extensionis repugnare diuinæ substantiæ, propter simplicitatem eius, tam in entitate sua, quàm in omni modo illius, quia modus ille præsentiæ videtur habere aliquem modum extensionis, etiam in spiritualibus rebus. Hoc, inquam, in dicta sect. 7. in fine eius expeditum est, dicendo, hanc substantialem præsentiam Dei omninò indiuisibilem esse, non solùm in se, sed etiam prout correspondet partibus spacij, vel rei, in qua esse intelligitur, & in hoc superare omnem præsentiam spiritualis creaturæ cum quadā excellentia incommunicabili omni creaturæ, vt nos credimus. Denique quod aliqui admirantur

A quomodo possit sine indecentia intelligi substantia Dei realiter præsens locis immundissimis. Hoc sanè valde populare est, cùm enim nullum commercium in hôc sit inter corpus, & spiritum, & Deus ipse per se faciat, vel conseruet, quicquid entitatis est in huiusmodi rebus, in eis est & decentissimo, & dignissimo modo, sine vmbra imperfectionis. De qua re legi potest Augustinus libro de Natur. boni. cap. 29. & lib. de Agon. Christ. capite 18. & Hugo Vict. libro 1. de Sacramen. part. 3. capite 17. Magist. cum Doctoribus in 1. dist. 17.

August. Hugo. Magist.

10. Obiectio.

Tandem contra probationes ex Scriptura obiici potest, quia in eis videtur esse sermo de existentia Dei in rebus per præsentiam, & hoc modo dicitur esse vbique, nec est locus, vbi alius modus expressè B asseratur. Nam in Psalm. 138. priùs dicitur. *Ecce Domine tu cognouisti omnia nouissima, & antiqua, &c.* &, *Confortata est scientia tua ex me.* Et posteà subiungitur. *Quò ibo à spiritu tuo, &c.* Et tandem concluditur, *Si descendero in infernum, ades.* Quod optimè intelligitur per præsentiam, & intuitionem, ac sciētiam, hoc enim erat assumptum, quod proposuerat. Item Ierem. 22. priùs dicitur, *Si occultabitur vir in abscondito, & ego non videbo eum dicit Dominus,* & statim subiungitur, *Numquid non cælum, & terram ego impleo? dicit Dominus.* Et similiter Sapient. 1. dicitur, *Renum illius testis est Deus,* & *cordis illius scrutator est verus,* & tunc subditur, *Quoniam Spiritus Domine repleuit orbem terrarum, &c.* intelligit ergo per præsentiam replere; C sic etiam Iob 11. Postquam altitudinem, profunditatem, & longitudinem Dei descripserat, subiungit. *Ipse enim nouit hominum vanitatem, & videns iniquitatem nonne considerat?* Ac denique Actor. 17. dicitur, eum *non longè esse ab vnoquoque nostrum*, ratione prouidentiæ suæ, quod ad præsentiam etiam cognitionis pertinet. Aliunde verò in aliis locis dicitur Deus specialiter esse in cælo, vt Psalmo 113. *Cælum cæli Domino, terram autem dedit Filiis hominum,* cum similibus Addi etiam hîc possunt Patres, qui interdum dicunt, *Deum nusquam esse*, vt patet ex Chrysostomo & Athanasio, & Damasceno, vbi suprà, & August. lib. de essentia Diuinit. in principio, & lib. 83. quæst. q. 20. Bernard. lib. 5. de Consid. Anselm. in D Monol. cap. 22. & 23.

Psal. 138. Iere. 22. Sap. 1. Iob 11. Act. 17. Ps. 113. Chrysost. Athan. Damasc. August. Bernard. Anselm.

11. Resolutio.

Dicendum verò est, etiamsi sacra Scriptura expressè doceat existentiam Dei in omnibus rebus per præsentiam, & potentiam, tamen etiam expressè docere existentiam per realem præsentiam, neque hanc posse excludi à vero testimoniorum omnium sensu. Primò propter communem sensum, & Patrum traditionem. Secundò propter verborum proprietatem, nam ratione solius præsentiæ cognitionis non potest Deus de se dicere, *Cælum, & terram ego impleo,* & similia, quia verbum *replendi* non significat cognitionem, nisi à propria significatione multùm detrahatur, quod fieri non potest. Præsertim E quia in ipsiusmet Scripturæ locis distinguitur, *replere,* à *cognoscere,* seu *videre,* vt ex vno aliud probetur, seu inferatur. Vnde videtur Spiritus sanctus sermonem, seu rationem hominibus accommodasse, & quia nos solemus ea videre, à quibus non distamus secundùm realem præsentiam, seu propinquitatem. ideò ad declarandum quomodo Deus intuetur omnia, etiam si in abditissimis locis fieri videantur, id declarat, & probat, quia Deus secundùm substantiam suam omnia replet, & vbique est. Et ita intelliguntur optimè omnia loca. Quod autem interdum dicitur Deus esse in cælo, nihil obstat, quia illud per quamdam excellentiam, & singularem ra-

tionem dictum intelligitur. Vel quia ibi excellentiora opera facit, & seipsum sanctis manifestat, vel quia ibi specialiter regnat, colitur, & adoratur, propter quod dicitur cælum specialiter esse sedes, & thronus Dei. Ne autem putetur non esse in terra, hæc dicitur *scabellum pedum eius*. Matth. 5. & aliis locis suprà citatis, in quibus Patres ita exponunt. Vbi autem Patres dicunt, Deum nullibi esse, intelligunt, nullibi esse, vt in loco adæquato, quo circumscribatur, vel definiatur. Vel etiam docent, Deum non ita esse in rebus, vt eas requirat ad suum naturalem existendi modum, nec aliquid, vel aliquem modum intrinsecum ab eis accipiat, sed potiùs res ipsa foueat, & conseruet, qua ratione interdũ Deum ipsum vocant locum aliarum rerum, vt est apud Theophilum Antiochenum lib. 2. ad Autolycum in tomo 5. Biblioth. Et videri possunt de hoc puncto dicta in illa sect. 7. Metaph. dub. vlt.

Matt. 5.

Theoph.

12. Quæstio. D. Thom.

Inquirit vltimò in hac materia Diuus Thomas 1. part. q. 8. art. vlt. an sit Dei proprium esse vbique, & respondet affirmando, quod aliqui interpretantur esse verum, rebus vt nunc existentibus, quia si tantùm esset vnum corpus, illud verè diceretur esse vbique, id est, in omni loco reali, quia non esset alius locus realis, nisi quem ille occuparet. Dico verò esse, vbique esse aliquo modo Dei proprium, & incommunicabile, etiam de potentia Dei absoluta. Quatenus Deo repugnat, vt sit aliquid in rerum natura, in quo ipse non sit, quod non repugnat, nec repugnare potest vlli creaturæ, quia illud proximè nascitur ex immensitate, & ita loquitur clarè Diuus Thomas, & Patres suprà citati, & Damascenus libro primo, capite 16. & 17. & Ambrosius libro primo de Spiritu sancto, cap. 7. An verò sit aliqua creatura possibilis, quæ actu sit præsens in toto hoc mundo corporeo, illud probabiliter disputari potest, vt latiùs dicitur in materia de Angelis, Nam de corpore, ego puto probabilius dici non posse esse vbique, saltem modo quantitatiuo, quia eo ipso, quod non est totum, vbi est vna pars, non est vbique. De creatura verò spirituali secundùm suum naturalem modum existendi, vel de corporea existenti in loco per modum substantiæ, vt est corpus Christi Domini in sacrosancta Eucharistia, alia ratio est, de qua re aliqua dixi in 1. tomo, 3. part. disput. 37. sect. 4.

Damasc. Ambros.

CAPVT III.

De immutabilitate Dei.

1. Deũ esse immutabilem de fide asseuerãdum est.

SVb attributo generali immutabilitatis, quod omnia in vniuersum genera mutationum à Deo remouet, comprehenduntur omnes speciales negationes sub illa contentæ, vt esse impassibilem, inalterabilem, incorruptibilem, ac denique habere totum suum esse inamissibile. Hoc ergo sensu de fide certum est, Deum esse immutabilem, nam per generalia, & specialia verba illa negatio Deo attribuitur in Scriptura, Malach. 3. *Ego Dominus, & non mutor.* Numer. 23. *Non est Deus quasi homo, vt mentiatur, nec vt Filius hominis, vt mutetur.* Vbi etiam de mutatione generatim sermo est, & specialiter affertur, vt ostendatur immutabilitas Dei, etiam in proposito voluntatis suæ, vnde subiungitur. *Dixit ergo, & non faciet? locutus est, & non implebit?* Item Iacob. 1. *Apud quem non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio.* Psalm. 101. *Sicut opertorium mutabis eos, & mutabuntur, tu autem idem ipse es, & anni tui non deficient,* & hoc sensu dicitur *immortalis*, 1. Timoth. 1. Imò c. 6. dicitur *Deus solus habere immortalitatem.* Vnde veritas hæc in propriis terminis definita est in Concilio Lateran. cap. *Firmiter,* & in Patribus est hoc vulgare, & commune, & ideò non oportet eos adducere.

Malac. 3. Num. 23.

Iacobi 1.

Psal. 101

1. Tim. 1.

Concil. Lateran.

2. Hæc veritas demõstratur.

Ratione item potest hæc veritas demonstrari, vel proximè à priori ex aliis attributis iã demonstratis, & sic est facilis demonstratio, nam immutabilitas potest esse, vel in esse substantiali, & sic, Deus est immutabilis, quia est suum esse per essentiam, & à nullo alio pendet, vel in loco, & sic mutari non potest, quia est immensus, vel in qualitate, aut accidente aliquo, & sic etiam mutari non potest, quia accidentia non habet. Vnde in vniuersum probari hoc potest ex simplicitate, quia accidentalis mutatio esse non potest sine aliqua compositione. Item generalius ostenditur ex summa Dei perfectione, quia quod mutatur, ideò mutatur, vt acquirat perfectionem aliquam, si mutatio perfectiua sit, & ita hæc ratio probat iam de intellectu, quàm de voluntate. Vel si sit mutatio amissiua perfectionis, ideò cõtingit, quia talis non est cum summa perfectione, sed cum compositione, & adhæsione, eáque non satis firma. Alio modo potest hæc veritas probari immedietate à posteriori ex effectibus, & hoc modo non existimo posse fieri immediatam illationem satis firmam ex aliquo effectu, vt latiùs tractaui dicta disp. 30. Metaphysicæ, sect. 8.

3. Tres difficultates insurgũt.

Occurrebant circa veritatem hanc tres præcipuę difficultates. Prima, & potissima est de Mysterio Incarnationis, sed hæc habet proprium in 3. part. locum, vbi tractata est in tomo 1. disput. 8. sect. 3. Secunda est de nominibus, quæ de Deo dicuntur ex tempore, vt esse Creatorem, Dominum, &c. de quibus inquiri potest, an nouum aliquid Deo importent siue absolutum, siue relatiuum, dummodò reale, & intrinsecum sit, nam quodcumque sit, ad mutationem sufficiet. Quæ difficultas adeò interdum torsit Augustinum, vt se ignorare solutionem fassus fuerit, in 2. de Ciuit. cap. 15. Tandem verò 5. de Trinitate, cap. 15. & 16. eam dissoluit dicens, has denominationes ex tempore dici de Deo, sine mutatione Dei, quia non sumuntur ab aliquo accidente, vel re noua, quæ in Deo sit, sed coniungendo, seu connotando coëxistentiam temporalem creaturæ, quæ incipit esse in creatura cum relatione ad Deum sine mutatione ipsius Dei, sicut de existentia Dei in rebus superiori capite dictum est. Hîc verò occurrebat quæstio de his relationibus, quas ex tempore attribuimus Deo, an in ipso reales sint, vel rationis, quam tractat Diuus Thomas 1. part. quæst. 13. artic. 7. & resoluit esse rationis, éstque necessaria resolutio, supponendo relationem realem resultantem in aliquo, esse aliquid reale, & intrinsecum illi, quia aliàs nonnulla mutatio, & compositio esset in Deo. Sed illam quæstionem latiùs tractaui in disp. 47. Metaph. sect. 15. n. 15. & sequent. éstque purè metaphysica, quam hîc repetere necesse non est, nec illi aliquid addendum occurrit.

Secunda.

August.

D. Thom.

4. Tertia difficultas.

Tertia difficultas est de actibus liberis Dei, & consequenter de scientia visionis, quæ ad illos secundùm rationem consequitur. Sunt autem in hac difficultate duo puncta, vnum, ac præcipuum est, quomodo voluntas Dei, cùm libera sit, possit se ad hoc, vel illud determinare sine additione aliqua reali, quæ sine aliquo mutationis genere fieri non potest. Hæc verò difficultas, & magis pertinet ad materiã de voluntate Dei, & à nobis disputata est dicta disp. 30. Metaph. sect. 9. Veráque resolutio est, illam

Resolutio.

determi

A determinationem fieri sine additione reali, quæ in voluntate Dei fiat. Quod est vnum ex præcipuis mysteriis diuinæ incomprehensibilitatis, sed iuxta principia fidei credimus ita esse necessariò dicendum, vt dicto loco ostensum, & pro viribus explicatum est, nec nunc valeo illi puncto maiorem afferre lucem. Hinc verò oritur secundum punctum, quod ab argumento in contrarium sumitur: Nam si Deus vult liberè sine additione reali, & potuisset ab æterno non velle, sine reali Dei mutatione, vel carentia alicuius modi realis, quomodo ex immutabilitate reali Dei colligi potest immutabilitas volũtatis in proposito libero. Sed hoc etiam punctum ibidem explicui, & expediui num. 5. & 6. Et ad immutabilitatem, parùm refert, quòd extendatur non

B solùm ad excludendam omnem mutationem physicam, & realem, sed etiam ad excludendam omnem animi inconstantiam, vel prudentiæ imperfectionem, qualis esset in variatione propositi, etiam si absque physica mutatione esse posset. Vnde quod Deus non possit vel propositum liberum mutare, vel in tempore aliquid de nouo velle certissimum est. Nam *omnia operatur secundùm consilium voluntatis suæ*, quæ voluntas ab æterno disposuit, quod in tempore operatur, vt ibidem dicitur, & semel habita

Prou. 19. permanet, vt dicitur Prouerbiorum 19. vtique imperpetuum. Quod autem id proueniat ex immutabilitate physica, vel ex perfectissima scientia, & animi constantia, non refert, vt ibi latiùs dictum est. Et

C aliquid in capite sequenti addemus.

6. Hoc attributũ est incommunicabile alteri. 1. Tim. 6. August. Atque ex hac veritate constat, hoc attributum, provt Deo conuenit, esse ita proprium illius, vt sit incommunicabile creaturæ, iuxta illud 1. Timot. 6. *Qui solus habet immortalitatem*, id est, immutabilitatem, vt exposuit Augustin. 1. de Trinitate, capite 1. quia, vt ait, *immortalitatem aliquo modo habet creatura, nullam autem habere mutabilitatem solius est creatoris.*

Bernard. Idem optimè Bernardus sermone 81. in Cantica, *Quia omnis* (ait) *mutatio quædam mortis imitatio est.* Ratio autem est, quia omnis alia res eo ipso, quod facta est, pendet à factore suo, qui sicut liberè illam fecit, ita potest illam in nihilum redigere. Atque hac ratio-

D ne omnis creatura est mutabilis in suo esse: Latè, & metaphysicè loquendo de mutatione, quæ solùm respicit terminum, qui aliter se habere potest, quàm anteà in esse suo, siue transitus ille de esse ad non esse, sit propria mutatio physica in subiecto recepta, siue non. Et hoc modo habere, vel potiùs esse ipsum esse prorsus immutabile, est proprium Dei;

Lactant. Isidor. Et hæc est quasi prima diuersitas omnis creaturæ ab ipso Deo, vt rectè notauit Lactantius libro 2. de Origine erroris, capite 8. Isidorus libro 1. de summo bono, capite primo. Quæ veritas in hoc sensu coincidit cum illa, quam superiori libro in principio demonstrauimus, solum Deum esse ens necessa-

E rium. Quomodo autem Angeli, & substantiæ incorruptibiles dici soleant entia necessaria, declaraui disputatione 28. Metaphysicæ, sectione prima, numero duodecimo, illa enim necessitas non est simpliciter, neque omnibus modis, sed solùm quatenus intrinsecam potentiam non habent, vt per contrariam actionem corrumpantur, sed solùm per suspensionem diuini influxus desinere possunt. Et hoc satis est, vt in ipsomet esse suo omnino immutabiles non sint. Ex hoc autem vlteriùs sequitur, vt omnis creatura finita sit, & consequenter, vt nec sit immensa, nec omninò simplex, & ex priori limitatione habet, vt mutari possit secundum locum, vt de corporalibus rebus constat, & de spiritualibus latiùs tractatur in materia de Angelis: ex posteriori verò imperfectione prouenit, vt aliis etiam modis alterari, vel mutari possit saltem secundùm aliquam successionem qualitatum, vel internarum actionum, vt etiam in cœlis, & in Angelis cernitur, eadémque ratio est de omni creatura possibili. Imò interdum docent Patres, omnes creatos spiritus eo ipso, quòd ex nihilo sunt, mutabiles esse etiam quoad lapsum, & culpam, si pura eorum natura spectetur, vt patet ex Damasceno, lib. 2. cap. 3. & optimè Ambrosius lib. 3. de fide, capite secundo, & Augustinus libro de Natur. boni, cap. 1. & 10. sed de hoc pleniùs in propria materia. Damasc. Ambros. August.

CAPVT IIII.

De Dei æternitate, quatenus illi propria est.

De hac materia copiosè disputaui in disputatione 50. Metaphysicæ fere per totam, & ideò posset hic omninò omitti, præsertim quia æternitas ferè nihil addit immutabilitati, ita vt difficilè sit illa duo attributa distinguere: nihilominus tamen ad doctrinæ complementum, ad breuem summam redigemus ea, quæ ad doctrinam de Deo pertinent circa hoc attributum, eáque theologicè confirmabimus, & declarabimus. De durationibus autem rerum creatarum, quod hoc loco solet copiosè disputari, nihil dicemus, sed in citatum locum remittimus lectorem.

Primò ergò sit de fide certum, Deum esse æternum. Hoc constat ex tota Scriptura Isaiæ 41. *Deus sempiternus Dominus*, Roman 16. *Secundum præceptum æterni Dei*, Prouerbiorũ 8. *Ab æterno ordinata sum*, Ecclesiast. 18. *Qui viuit in æternum creauit omnia.* Nam licèt nomen æternitatis interdum extendatur ad durationes creatas aliquo modo immutabiles natura sua vel diuturnas, & multorum sæculorum, aut nullum certum habentes finem, vt notauit latè Dionysius de Diuin. nom. Aug. q. 31. in Genesim, & 43. in Exod. Et Gregor. 16. Moral. c. 21. Et ex communi phrasi Scripturæ constat, sic enim Beatitudinem vocat *vitam æternam*, &c. nihilominus cùm de Deo dicitur æternum, propriissimè dicitur, quia non potest de ipso dici per participationem, vnde necesse est, vt per essentiam, & excellentissimo modo dicatur. Et hoc modo definitur hæc veritas in cap. *Firmiter* sæpè citato. Et tradunt Patres paulò inferiùs inferendi. Ratio verò est euidens ex attributo immutabilitatis, supposita significatione æternitatis. Est enim æternitas, duratio quædam realis, duratio autem est permanentia existentiæ, seu existentia ipsa non destructa, sed perseuerans, æternitas ergo est existentia quædam perseuerans. Addit verò vltra communem durationem, vt immutabiliter, seu necessariò perseueret, vnde fit, vt in se nullam habeat, nec possit habere successionem, & per hoc ratio æternitatis completur, Deus autem habet permanentiam immutabilem in suo esse, habet ergo durationem necessariam sine vlla successione, est ergo ęternus, vel potiùs ipsa ęternitas per essentiam. An verò æternitas præter hæc, quæ ad rem pertinet, dicat respectum aliquem rationis, vel negationem, & quomodo in hac negatione differat ab immutabilitate, non sunt res magni momenti, pro earumque dignitate existimo, in dicto loco sufficienter esse tractata. 2. Deũ esse æternũ de fide est. Isai. 41. Rom. 16. Prouer. 8. Eccl. 18. Dionys. August. Gregor. Ratio.

Addendum verò hic occurrit (licet ibi etiam non sit omnino prætermissum) de ratione diuinæ

Per æternitatem Dei omnia durāt quæ intra eū sunt. æternitatis esse, vt per eam (nostro modo loquendi) durent omnia, quæ intra Deum sunt. Itaque nō alia duratione durat substantia Dei, alia operatio eius ad intra, seu actus immanens, qui per modum operationis à nobis concipitur, nec etiam processiones, quæ illi, vt trinus est, conueniunt, sed omnia, quæ intra Deum sunt eadem æternitate mensurantur, seu durant. Hoc enim requiritur ad æternitatem simpliciter. Quia de ratione rei simpliciter æternæ est, vt nulla intra eam sit variatio, seu successio. Qua ratione rectè Cyrillus Ierosolymitanus Catech. 6. *Deum* vocat, *semperexistentem, & sibi perpetuò similem*, licèt autem in his, quæ intra Deum sunt, ipsique necessariò conueniunt, hoc satis clarum sit, in actibus liberis nonnullam difficultatem habet. Nam illi non videntur propria æternitate mensurari, seu durare. Quia de ratione rei simpliciter æternæ est, vt sit simpliciter necessaria, & non tantùm ex suppositione, actus autem liber Dei, provt talis est, licèt ex suppositione, quòd semel sit, necessariò duret, tamen simpliciter non ex necessitate est secundùm determinationem liberam; quomodo ergo potest æternitate simpliciter mensurari, seu durare? Ad hoc verò dicendum est, de ratione æternitatis esse, vt quatenus talis duratio est, sit simpliciter necessaria, & quod sit duratio rei simpliciter necessariæ, quoad totā entitatem eius, & hoc modo etiam actus liber Dei est necessarius, quoad totam suam realitatem, licèt non sit necessarius quoad determinationem ad tale obiectum. Quia verò etiam illamet determinatio libera eo modo quo est, æterna est, vt infrà de præscientia, & prædestinatione ostendemus, ideò addendum est, de ratione æterni actus esse, vt in nullo respectu, seu determinatione sua possit habere varietatem, nec principium, aut finem, etiam si determinatio illa nihil reale addat in ipso. Quia non posset habere varietatem in tali respectu sine imperfectione, vel variatione, vt capite præcedenti dicebamus.

Cyrillus Ierosol.

4. Potéstque vlteriùs explicari ex differentia inter actum Dei immanētem, & actionem transeuntem. Nam in actione Dei transeunte, potest esse initium, & finis, in actu verò immanente etiam vt terminato liberè, seu contingenter ad creaturam, non potest esse initium, & finis. Ratio verò est, quia actio transiens, vt sic, est in creatura, & ponit mutationem in illa, & relationem ad Deum, ex qua Deus denominatur extrinsecè creator, Dominus, vel aliquid simile. Vnde talis denominatio pendet à creatura, vt actu existente, & ideò mirum non est, quod ex ea parte possit incipere, & desinere absque vlla varietate, vel imperfectione ex parte Dei. At verò actus immanens est in Deo ipso, cúmque denominat, scientem, aut volentem, quæ est denominatio intrinseca, & per se non pendet ab actuali existentia creaturæ; nam scientia Dei non sumitur ex rebus, vt ab illarum existentia pendeat, nec voluntas Dei pendet ab existentia creaturæ, etiam quoad determinationem suam, sed potiùs existentia creaturæ pendet à voluntate Dei, & ideò non posset esse variatio, seu initium, & finis in tali denominatione Dei, nisi ex parte Dei esset aliqua imperfectio, & variatio.

5. Cuius rei ratio, vt in Metaphys. dixi, aliter in actu scientiæ, aliter in voluntate reddenda est, nam scientia naturaliter repræsentat omnia repræsentabilia per illam, si ex parte scientis non desit attentio, vel aliquid simile. Et ideo necesse est, vt scientia Dei, etiam de veritatibus contingentibus semper repræsentet Deo res futuras independenter ab actuali

A existentia earum. Nam si inciperet repræsentare Deo rem existentem, quando illa inciperet actu existere, & ex æternitate non repræsentaret illam, iam illa scientia esset ex se insufficiens ad repræsentandam rem futuram, & veritates de futuro; hæc autem est magna imperfectio. Ex qua rectè colligeretur, illam scientiam non esse infinitam, quia non repræsentat omnem possibilem veritatem, & quia admitteret in habente illam, ignorantiam alicuius veritatis, scilicet futuræ. Ac subinde, quando postea repræsentaret rem præsenté, meritò censeretur id facere cum sui mutatione, & variatione, quia mutatio in obiecto tunc non sufficeret, sine noua repræsentatione ex parte illius, vel noua attentione

B ex parte scientis: quia iam supponitur illa scientia provt ab æterno existit, esse insufficiens ad repræsentandam omnem veritatem, quæ est in obiecto. Ergo qua ratione non repræsentat futuram, non repræsentabit præsentem; sine sui mutatione. Quæ ratio procedit in omni actu finito, & imperfecto, qualis ille esset. Oportet ergo fateri, scientiam illam repræsentare Deo rem futuram independenter ab actuali existentia eius. Ex quo optimè infertur, semper, ac perpetuò eodem modo repræsentare, nec posse in hoc habere varietatem, nisi ex parte sua illam habeat, quia ex parte obiecti illam habere non potest, cùm ab eius actuali existentia non pendeat.

C De voluntate aliter dicendum est, illam non supponere propriè rem esse futuram, sed potiùs Dei voluntatem, cum libera determinatione supponi, vt res sit futura. Tamen hinc etiam colligitur, quidquid futurum est in tempore ex libera Dei determinatione esse futurum, ac proinde sicut futuritio illa æterna est, ita voluntatem Dei liberam esse æternam, nec posse aliter esse, si habenda est, quia res creata non potest ex alio principio esse futura. Dices, si fingamus Deum posse in tempore incipere aliquid velle, quod ab æterno non voluit, consequenter dicitur, hanc propositionem de futuro, *Deus hoc volet*, esse ab æterno veram, & ratione illius etiā esse ab æterno talem ré creatam esse futuram, quia Deus

D volitur⁹ est illā. Sed contra, nam hinc sequitur, in Deo ipso secūdùm se esse futurum, & præsens, priùs quàm in creatura, quæ est varietas æternitati repugnans, Quia si in Deo est futurum aliquid, & nō per denominationē à creatura, intelligi non potest, quin sit per variationem aliquam in ipso Deo. Item si veritas illa, *Deus est habiturus in tempore talem determinationē voluntatis suæ*, æterna est, ergo scitur ab ipso Deo æterno, ergo etiam ipsa determinatio si habenda est, habetur ab æterno, quia ex parte creaturæ nihil expectari potest, vt habeatur, ex parte autē Dei etiam id intelligi nō potest, nisi intelligatur quasi suspendere ab æterno illam suam determinationem liberam, vt ponat illam in tempore quod per se est indignum Deo, & intelligi non potest sine variatione

E intrinseca in ipso Deo, cùm inde nulla resultet varietas in obiecto creato, nec in veritate eius, vt cognoscibili.

6.

Effugiū.

Refutatur.

7. Atque hinc etiam intelligitur, quomodo verum sit, in æternitate omnia esse simul, & in ea non esse præteritum, neque futurum, vt est frequens in Patribus, Dionysius capite 5. & 10. de diuin. nom. Augustinus libro 12. de Ciuitate, capite 15. & Concione 2. in Psal. 101. circa id, *Ingenerationem, & generationē anni tui*, & 5. de Trinitate, cap. 1. & 2. Gregorius 16. Moralium, capit. 21. Boet. lib. 5. de consolation. Prof. 6. vbi in definitione æternitatis ponit, quod

Quomodo in æternitate verum sit omnia esse. *Dionys. August. Gregor. Boetius.*

sit *tota*

sit *tota simul*, docéntque omnes Theologi in 1.dist. 9.&19. & D.Thomas 1.part. quæst.10. Sensus autem est, durationem illam, quæ est vera æternitas, in se,& in sua formali ratione, & entitate talem esse, vt nec incipere, nec desinere, nec augeri, nec minui possit,& hoc est esse totam simul. Et hinc etiam est, vt ab illa secundum se nihil possit denominari præteritum, vel futurum, imò etiam, vt tales denominationes non cadant in rem ipsam æternam, vel aliquem modum, aut actum eius, ex vi suæ durationis,& æternitatis, quæ omnia clara sunt. Cum his verò stat in primis, vt æternitas possit coëxistere durationi, quæ non est tota simul, sed successiuè durat, vt est tempus. Vt de facto æternitas Dei coexistit motui cœli. Ratio verò est, quia non omnes res durant per ipsam formalem æternitatem, sed tantùm res illa, quæ verè æterna est: & ideo illi soli repugnat successio aliqua in suo esse, vel in his, quæ sibi intrinseca sunt, ab alijs autem rebus non excludit successionem. Coëxistentia autem cum illis necessariò sequitur ex vi ipsius æternitatis, supposita existentia aliarum rerum. Vnde vlterius fit, vt in hac coëxistentia possit esse successio, & varietas, quia nunc Deus coëxistit vni rei, & postea desinit illi coëxistere,& incipit coëxistere alteri, prout res ipsæ succedunt. Quia hæc successio non est in Deo, sed in alijs rebus, & denominatio inde resultans in Deum, extrinseca est. Sicut in existentia Dei in rebus contingit, quia nũc Deus est in rebus actu existentibus,& desinet esse in illis, si corrumpantur,& incipiet esse in alijs de nouo genitis, quia hæc omnia solùm ponunt in Deo extrinsecam denominationem, vt capite secundo declaratum est. Tamdem secundùm hanc denominationem interdum tribuitur Deo præteritum, & futurum per coëxistentiam ad nostrum tempus, non secundum se, vt per se satis patet.

8. Vltimò ex dictis constat, æternitatẽ esse ita propriam Dei, vt non possit communicari creaturæ, quod intelligitur de propria æternitate simpliciter. Quomodo dixit Augustinus; vel Fulgentius de Fide ad Petrum cap.6 *Firmissimè tene, & nullatenus dubites solum Deum verum æternum,& incommunicabilem esse.* Quod significauit Dauid Psalm.101.dicens: *Tu in principio Domine terram fundasti, & opera manuum tuarum sunt cœli, ipsi peribunt, tu autem permanes,* & infrà, *Tu autem idem ipse es,& anni tui non deficient.* Quæ verba optimè declarant permanentiam æternitatis. Vnde Paulus ad Hebræos 1. Hinc probat diuinitatem Verbi diuini, quia est hoc modo æternum, quod nec Angeli, nec creatura vlla habere potest. Ratio verò est clara, quia permanentia in esse ab intrinseco necessaria est ita propria Dei, vt nulli creaturæ communicari possit. Vnde nulla est possibilis creatura, quæ duplicẽ successionem in se non admittat: vna est in ipso esse substantiali, quatenus potest succedere post non esse, & postquam est, potest ei succedere non esse, saltem de potentia Dei. Alia est, quia vel in accidentibus, vel in actibus, vel in præsentia locali, potest habere durationem successiuam, quia in illis admittit successionem, quia admittit mutationem, vt suprà ostensum est. Iam verò occurrebat occasio dicendi de his durationibus creaturarum, vt magis nota esset differentia inter æternitatem per essentiam,& omnes illas, & vt intelligeretur, an saltem aliqua duratio creata possit dici æternitas per specialem participationem, sed hæc fusè tractata sunt dict. disput.50 Metaphys. & ideo de diuina æternitate ista sufficiant.

(Margin: D.Thom. — Aeternitas Dei communicari non potest. — August. Fulgent. Psal.101. — Heb.1.)

CAPVT V.

An Deus sit omnino incomprehensibilis.

1. Attributa, quæ hactenus explicuimus remouent à Deo imperfectiones conuenientes creaturis absolutè, & secundùm se spectatis, sine ordine ad cognitionem, vel locutionem hominum, vel Angelorum. Tria verò, quæ explicanda supersunt in hoc lib. remouent imperfectiones, quæ intelliguntur in creaturis per quamdam habitudinem obiectiuam, seu per denominationem à virtute cognoscendi, vel loquendi creata. Dicitur enim res comprehensibilis, vel visibilis, quatenus cognosci potest ab alio tali, vel tali modo, qui in re ipsa sic cognoscibili aliquam imperfectionem supponit,& ideo ad explicanda hæc attributa, necesse est, simul exponere, quomodo Deus possit comprehendi, vel videri,& quænam sit imperfectio, quæ supponitur in re, quæ dicitur comprehensibilis, vel visibilis, quàm excludere à Deo necesse sit. Primò ergo agimus de comprehensione, quia plus requirit, quàm visio, vel cognitio, magísque repugnat Deo. Supponimus autem vulgarem distinctionem de comprehensione. Dupliciter enim sumitur; primò vt solùm dicit terminum viæ, seu insecutionis, prout Beati dicuntur comprehensores iuxta illud 1.Corinth.9. *Sic currite, vt comprehendatis*, ad Philippens.3. *Sequor, si quomodo comprehendam.* Et hoc modo sumpserunt comprehensionem Nazianz. oration.34.& August. serm.38. de Verbis Domini, cùm dixerunt, *Deum non posse in via comprehendi, sed in patria.* Vnde constat, non dici Deum incomprehensibilem comparatione huius comprehensionis. Secundò ergo sumitur, vt significat adæquatam rei cognitionem, *qua* scilicet, *res cognoscitur, quantum cognoscibilis est*, sicut Augustinus dixit 12. de Ciuitate ca. 18.& lib.83. quæst. quæstione 14. dicit, *illud comprehendi, quod videntis cognitione finitur.* Et huic comprehensioni opponitur incomprehensibilitas, de qua nunc tractamus.

(Margin: Hoc loco incipit explicari quæst. 12. 1.part. D. Thom. — Duplex comprehensio. — 1.Cor. 9. Philip. 3. — Nazian. August.)

2. De qua in primis supponendum est, Deum esse incomprehensibilem ab intellectu creato. Hanc assertionem sic absolutè propositam censeo absolutè de fide: Quia sub his terminis traditur in Concil. Lateran. in cap *Firmiter*. De veritate ergo ipsa dubitandum non est, quin sit de fide, licèt in modo explicandi varietas possit intercedere, vt dicemus. Cùm autem dicitur Deus incomprehensibilis, non fit comparatio ad cognitionem, quam Deus de se ipso habet, nam certum est, Deum hoc modo se ipsum comprehendere, vt per se notum est,& ex discursu fiet manifestum. Et ratio est, quia cùm dicitur Deus incomprehensibilis, illa negatio solùm excludit comprehensionem illam, quæ possit in Deo arguere imperfectionem, at quod Deus se ipsum comprehendat, non est imperfectio in ipso, imò esset magna imperfectio, se non comprehendere. Aliter etiam potest hoc ostẽdi, seu declarari, quia comprehensio propriè non est eiusdem ad se ipsum, vbi cognoscens est suamet cognitio per essentiam, solùm ergo per comparationem nostri intellectus imperfectè concipientis Deum, dicitur Deus comprehendere se, meliúsque diceretur esse suum perfectum intelligere per essentiam. Vnde D.Thomas 1. part.q.14.art.3.ad 1. rectè docet, cùm Deus dicitur comprehendi à se, negatiuè potiùs, quàm positiuè explicandũ esse, quia ita se cognoscit, vt nihil ipsum lateat de ipso; per quam negationem August. definiuit comprehensionem epist.112. cap.9. Quando

(Margin: Ab intellectu creato Deũ esse incõprehensibilẽ est de fide. — Concil. Lateran. — D.Thom. — August.)

ergo Deus dicitur incomprehensibilis, negatio illa intelligitur in ordine ad comprehensionem, quæ possit cum illo habere realem comparationem, & habitudinem, atque adeo distinctionem in re ipsa. Sic ergo dicitur Deus incomprehensibilis ab alio, qui Deus non sit, & hoc significat Scriptura, quoties de incomprehensibilitate Dei loquitur, vt latius expendi 1. tom. 3. p. disp. 26. sect. 1. vbi quæstionem hanc ex professo tractaui, quamobrem hoc loco non repetam ea, quæ ibi ex Patribus adduxi.

3. Solùm aduerto, veritatem hanc in eo sensu dici esse de fide, in quo per eam affirmatur, Deum in rigorosa significatione illius vocis esse incomprehensibilem, vel aliter, esse aliquam propriam vocis illius significationem, in qua hoc vere, & singulariter Deo tribuitur. An verò in aliquo alio sensu huic non contrario possit dici Deus comprehensibilis, non arbitror esse definitum de fide, quia nulla est de tali controuersia definitio Ecclesiæ, nec ex Scriptura, vel Patribus possumus id satis colligere. Igitur dicimus esse de fide, Deum esse incomprehensibilem aliquo modo peculiari, qui Dei infinitatem in ordine ad cognitionem creaturæ declarat; quis autem ille modus sit, postea videbimus. Quod verò in eo sensu de fide sit, Deum esse incomprehensibilem mihi persuasum habeo. Primò ex modo loquendi Scripturæ, & Patrum de altitudine, immensitate, & infinitate Dei, cui eodem modo coniungunt incomprehensibilitatem, vt in allegatis dicto loco videre licet, & præterea in Theophilo Antioch. lib. 1. ad Autolycum dicente. *Nec magnitudo eius comprehendi, nec altitudo mente valet capi. Fortitudine nemini est conferendus, eiúsque sapientia planè censetur incomprehensibilis.* Tertullian. in Apologet. cap. 17. *inuisibilis est*, ait, *licèt videatur, incomprehensibilis, etiam si per gratiam repræsentetur.* Quæ verba notanda sunt. Minutius Felix in Octauio *incomprehensibilem*, ait, *esse Deum*, quia infinitus est, & immensus, & subdit, *sibi solus tantus, quantus est, notus est.* Quomodo dixit August. 4. Genes. ad Lit. cap. 6. *Neque Angelis ipsis notam esse diuinam substantiam, sicut ipsa est sibi.* Denique, alij passim Deum simpliciter incomprehensibilem vocant, hanc ponentes inter singulares excellentias eius.

Theoph. Antioch. — *Tertull.* — *Minut. Felix.* — *August.*

4. In quo sita sit difficultas 1. Opinio.

Difficultas verò est in explicando vero, & certo modo, quo Deus prædicetur incomprehensibilis. Quidam dicunt, Deum esse incomprehensibilem, quia ab hominibus in hac vita cognosci non potest, sicut est. Et hoc sensu conantur exponere omnes Patres de incomprehensibilitate Dei loquentes, imò & Concil. Lateran. Quia Patres ferè semper loquuntur contra Anomæos, qui iactabant se comprehendere posse Deum in hac vita. Sed imprimis licèt verùm sit, illos hæreticos in eo errasse, quod asseruerint in hac vita videri Deum, sed tamen non in hoc solùm, sed etiam quia dixerunt, ita cognosci, vt nihil de ipso ignoretur. Imò aiebant, se tam perfectè cognoscere Deum, sicut ipse se ipsum cognoscit, & in hoc principaliter arguuntur, & reprehéduntur à Sanctis, vt videre licet in Theodor. lib. 4. hæret. fabul. in Eunom. & Actio, & Basil. lib. 1. contra Eunomium, & epist. 168. & Chrysost. in homiliis de incomprehensibili Dei natura. Deinde Concil. Lateran. cum Deum dixit, esse incomprehensibilem, non agebat contra Anomæos, sed absolutè veram de Deo fidem, & professionem docebat. Et eodem modo loquuntur multi ex alijs Patribus. Et interdum addunt, etiam Angelis esse incomprehensibilem. Denique esse incomprehensibilem illo tantum modo nihil, aut parum excellentiam Dei commendat: Nam Angeli sunt illo modo à nobis incomprehensibiles, & animæ nostræ, & multæ res aliæ. At Patres aliquid singulare Deo attribuere volunt per illud attributum in Dei excellentia fundatum.

Theodor. Actius. Basilius. Chrysost. Concil. Lateran.

Addunt ergo alij, Deum dici incomprehensibilem, quia per vires propriæ naturæ à nulla creatura cognosci potest, sicut est, seu clarè videri, non verò quia per supernaturales vires non possit comprehendi. Quia Patres cùm Deum vocant incomprehensibilem semper loquuntur in ordine ad viatores, vel ad summum in ordine ad naturales intellectus secundùm se, non verò tractant de Beatis. Hæc verò declaratio, & limitatio, duobus modis potest intelligi. Primò de potentia, seu lege ordinaria: ita vt dici sine errore possit, Beatos de facto comprehendere Deum: Secundò de potētia absoluta. Priorem sensum censeo omnino falsum, & erroneum. Primò, quia vt infrà videbimus, longè aliter dicitur Deus incomprehensibilis, quàm inuisibilis, est enim inuisibilis naturali modo, licèt videri possit per gratiam; incomprehensibilis autem strictiori modo, nimirum, quia lege ordinaria non potest comprehendi etiam per illam gratiam. Et ita planè loquitur Chrysost. suprà, & alij, quos cap. sequenti referam. Secundò, quia Concil. Basil. sess. 22. contra quemdam Augustinum de Roma docet, etiā Christi animam non comprehēdere Deum: cùm tamen certum sit illam sanctissimam animam perfectissimam habere de Deo cognitionem, quæ secundùm potentiam Dei ordinariam haberi potest. Et quamuis Concil. illud non faciat certam fidem, ostendit tamen multùm communem Ecclesiæ sensum. Tertiò est simile argumentum, quòd Patres pro comperto habent, Angelos etiam videntes Deum, non comprehendere Deum, at si comprehensibilis esset Deus per gratiam secundùm potētiam ordinariam; non esset fundamentum ad id negandum de Angelis & Beatis, nedum ad id docendum tamquam certum. Idémque argumentum sumitur ex communi consensu Scholasticorum, qui vt certum supponūt, Beatos de facto non comprehendere Deum, in quo omnes sine controuersia conueniunt, quod est signum certissimi dogmatis ita D. Thom. 1. p. q. 12. art. 7. & 3. p. q. 10. art. 6. Alens. 1. p. q. 7. in 1. Damasc. Richard. Durand. Gabr. Almat. & Palu. in 3. d. 14. Ocham in 4. q. 15. Scot. d. 49. q. 1. Vbi dixit Scot. in 4. d. 49. q. 3. art. 1. esse de fide, Deum non comprehendi à Beatis, & eodem modo loquuntur multi alij præsertim ex recentioribus, licèt in modo explicandi, & ratione reddenda differant, quod non refert. At certè si à Beatis non comprehenditur Deus, de lege ordinaria nequit comprehendi.

5. 2. Opinio. — Quod priore sensu est falsa. — *Chrysost. Concil. Basil.* — *D. Tho. Alensis. Bonauen. Richard. Durand. Gabr. Almat. Palu. Scotus.*

6. Vera explanatio.

Alio ergo modo intelligi potest illa limitatio in ordine ad absolutam potentiam, ita vt dicatur incomprehensibilis Deus, quia secundùm legem, & potentiam ordinariam comprehendi non potest, licèt per potentiam absolutā non repugnet ipsummet Deum facere, vt ab aliquo intellectu creato comprehendatur. Et in hoc sensu res non videtur adeo certa. Ego verò existimo dogma fidei esse aliquem modum incomprehensibilitatis conuenire Deo in ordine ad omnem intellectum creatum, quantumcumque eleuatum per gratiam ad cognoscendum Deum, & in ordine ad omnem actum intelligendi creatum quantumcumque perfectum. Non assero hanc meam censuram esse de fide, de hoc enim alijs iudicium relinquo, sed explico mo-

dum

dum, quo intelligo dogma fidei. Putóque sensum esse satis certum. Primò, quia ita videntur sensisse omnes Scholastici, nisi enim intellexissent, hoc modo Deum esse incomprehensibilem, non tãta consensione, & diligentia studuissent defendere, & explicare Deum non comprehendi à Beatis. Si enim hoc creaturæ non repugnat, vnde constat Beatis non esse concessum? Maximéque vrget hoc argumentum in Christi anima, cui Deus dona gratiæ, ac gloriæ cumulatissimè concessit.

1. Ratio.

7. Secundò sumi potest non leue argumentum ex eo, quòd Patres ostendunt, diuinitatem Spiritus sancti: quia comprehendit diuinam naturam. Quod argumentum non esset efficax, si comprehendi posset Deus à persona alienæ naturæ. Ita argumentatur Athanasius in disputation. cùm Ario in Concilio Niceno, in fine. Et ex vi eiusdem argumenti colligunt Patres, Spiritum Sanctum esse Deum ex illo 1. Corinth. 2. *Spiritus omnia scrutatur etiam profunda Dei.* Et ex illo. *Quæ sunt Dei, nemo nouit, nisi Spiritus Dei, qui in ipso est.* Illud enim *scrutari*, & *noscere* est comprehendere, vt notauit Basil. lib. 5. contra Eunom. Et Idacius Clarus lib. contra Varimandum Arrian. & D. Thom. in Paulum, adiungítque illud sapient. 7. vbi de Spiritu Sancto dicitur, *Omnia prospiciens.* Qui enim Deum comprehendit, omnia prospicit. Respondebit forsan aliquis, Spiritũ Sanctum virtute sibi connaturali comprehendere Deum, & inde rectè colligi diuinitatem eius, & hoc non esse communicabile creaturæ, inde tamen non sequi, non esse communicabile per gratiã. Sed hoc eneruat argumentum Patrum. Tum quia Paulus non dicit Spiritum scrutari virtute naturali, vel gratis donata ei, sed simpliciter loquitur. Vnde possint hæretici respondere, Spiritum Sanctum habere illam specialem gratiam, quia est excellentissima creatura, sicut in multis alijs de Verbo dicebant. Ergo vt argumentum sit efficax, oportet, vt ex ipsa ratione comprehensionis simpliciter spectata sumatur, sicut Paulus loquitur, & Patres argumentantur. Tum etiam quia illo modo, & cum illo addito, etiam ex simplici visione Dei potest colligi aliquem esse Deum, si virtute naturali Deũ videat, at Sancti non ita loquuntur, sed specialem vim faciunt in comprehensione.

Secunda. Athana. 1. Cor. 2. Basilius. Idacius. D. Thom.

8. Tertiò, est hoc valdè cõsentaneum rationi, quia nullus intellectus creatus, quantumuis eleuetur supernaturaliter ad intelligẽdum, accipere potest virtutem intelligendi, nisi finitam simpliciter, nec videre, aut intelligere potest, nisi per intellectionem creatam, vt infrà dicemus, quæ subinde erit etiam perfectionis, & repræsentationis simpliciter finitæ, ergo impossibile est, vt comprehendat rem intelligibilem simpliciter infinitam, vt est Deus. Patet cõsequentia, quia comprehensio requirit adæquationem quamdam inter capacitatem intelligentis, intellectionem, & intelligibile, quam adæquationem impossibile est interuenire inter finitum, & infinitum. Ait enim Augustin. dicto lib. 12. de Ciuit. cap. 18. *Quod comprehenditur, finiri à comprehendente*, impossibile autem est infinitum totaliter finiri à finito. Habet nihilominus hæc ratio, in ipsamet assertione in hoc sensu intellecta, non parum difficultatis, tota verò oritur ex visione Dei clara, cur non sint comprehensio Dei, vel saltem cur esse non possit. Et ideo post explicatam visionem illam, & obiectum eius, difficultas hæc commodiùs tractabitur. Et inde etiam explicabitur, an, & quomodo sit proprium Dei hoc attributum, ita vt esse incomprehensibilem soli conueniat Deo ratione suæ infinitatis, sicut nunc supponimus.

3. Ratio. August.

CAPVT VI.

Sit ne Deus inuisibilis præsertim corporalibus oculis.

VErum Deum inuisibilem esse diuina Scriptura frequenter prædicat: ideóque tamquam fidei dogma hoc statuendum est, & verus sensus postea explicandus. Dicitur ergo Deus 1. ad Timot. 1. *Rex immortalis, & inuisibilis*, & cap. 6. dicitur, *Rex regum, & Dominus dominantium, qui lucem habitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest*, & ad Roman. 1. etiam ea, quæ de Deo possunt naturaliter ex effectibus cognosci, *inuisibilia dicuntur*, & 1. Corint. 2. dicitur, *Oculus non vidit, neque auris audiuit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparauit Deus ijs, qui diligunt illum.* Ac denique Ioann. 1. & 14. dicitur; *Deum nemo vidit vmquam.* Hac ergo veritate supposita, vt exponamus verum, & certum sensum eius, præmittendum est, *Videndi* verbum non tantùm corporali visui, sed etiam intellectui attribui, tam vsitato modo loquendi, vt iam propria videatur esse vtraque significatio, vt latè tractat August. epist. 112. in principio. Potest ergo dici Deus inuisibilis, vel in ordine ad sensum visus, vel etiam in ordine ad intellectum, & de vtraque significatione dicendum. Hic breuiter expediemus priorem, quæ facilis est, & postea de altera dicemus.

1. Deũ esse inuisibilẽ fidei dogma est. 1. Tim. 1. 1. Tim. 6. Rom. 1. 1. Cor. 2. Ioan. 1. & 14. August.

2. Infideles ergo idolorum cultores Deum visibilem esse oculis corporeis crediderunt, vt Athanas. refert orat. contra Idol. Et Cyprian. libro de Idolo. vanitate. Rursus hæretici, qui Deum corporeum fecerunt, consequenter asseruerunt hoc modo esse visibilem, teste Epiph. hær. 70. Aliqui etiam posuerunt Verbum diuinum esse visibile, imò corporeis oculis visum esse à Patribus veteris testamenti in substantia sua, sed isti non credebant Verbum esse verum Deum, sed Ariana hæresi laborabant, vt intelligi potest ex Athanasio in disputatione cũ Ario in Concilio Niceno, & Augustino 3. contra Maximinum cap. 26. & 2. de Trinit. ca. 8. Tandem (quod mirabilius est) tractans idem Augustinus 22. de Ciuit. cap. 29. quæstionem hanc, an Deus videri possit, imò an videndus sit oculis corporeis, rem in vtramque partem ita disputat, vt in affirmantem propendere videatur, vel saltem eam relinquat indecisam, vt notauit D. Thomas dict. quæst. 12. art. 3. ad 2. Et in huius partis confirmationem affert Aug. duo testimonia Iob quæ in argum. 1. ibidem adducit Diu. Tho. *In carne mea videbo Deum*, cap. 9. & *auditu auris audiui te, nunc autem oculus meus videt te.*

Athana. Cyprian. Epiphan. Athanas. August. D. Thom.

3. Verumtamen aduertendum est, duobus modis posse cogitari Deum esse visibilem oculo corporali; vno modo tamquam obiectum ex se proportionatum corporali visui, & visioni, ita vt licet fortasse in illo genere excellentioris ordinis sit, quàm reliqua obiecta visibilia, nihilominùs ex se veram naturam sensibilem habeat, sicut lux corporis gloriosi absolutè sensibilis est de se, & visibilis oculo corporeo, licèt sit excellentioris ordinis, & fortasse naturaliter videri non possit. Alio modo dici potest Deus videri posse oculo corporeo, non quia ex se sit vllo modo obiectum proportionatum, seu commensuratũ corporali oculo, sed quia licèt ipse Deus purus spiritus sit, potest eleuare oculum, vt spiritualiter videat, ac proinde vt videat ipsum Deum, vel

A imprimendo ipsi oculo corporeo visionem spiritualem, vel faciendo talem, támque perfectam corporalem, seu materialem visionem, vt rem purè spiritualem repræsentet. Potéstque hoc suaderi, quia non apparet in hoc aperta implicatio cōtradictionis. Item quia potest Deus eleuare oculum corporeum, vt videat Angelum, ergo vt videat Deum, quia si ex ratione spiritus non repugnat, nō est, vnde repugnet. Antecedens probatur, quia potest eleuare intellectum hominis, vt videat Deum, ergo & visum corporeum, vt videat Angelum, quia plus distat Deus ab intellectu hominis, quàm Angelus à visu corporis. Vterque verò ex modis ponendi Deum visibilem visu corporeo falsus est, sed non in eodem gradu certitudinis.

4. 1. Cōclusio. Primò ergo de fide certum est, Deum non esse visibilem sensibili, & corporali modo. Et hoc ad minimum allata Scripturæ testimonia probāt, & præcipuè fundatur in alio principio fidei, quod Deus non est corporeus, quod suprà probatum est, quia idem est esse hoc modo visibilem, quod esse corporeum. Et hoc significare videtur Deuteron. 4. (Deut. 4.) cum Moyses ad populum dixit, *vocem verborum eius audistis, & formam penitus non vidistis, Formam* vtique sensibilem, & hac ratione dicit inferius: Nec similitudinem aliquam vidisse, ne fortasse putarent, Deum esse similis formæ. Sic dixit Paulus ad Hebræos 11. de Moyse. *Inuisibilem tamquam videns sustinuit.* Vt ibi D. Thomas exponit. Et eodem modo interpretatur illud ad Coloss. 1. *Qui est imago Dei inuisibilis.* Addidit enim id Paulus, ne Christus existimaretur imago rei materialis, aut corporalis rei, quæ visu corporeo cerni possit. Ac denique in eodem sensu exponit D. Thomas prædicatum *inuisibile* attributum Deo à Paulo 1. ad Timot. 6. quia non dixit Paulus, *Soli inuisibili*, sed *Soli Deo*, quia Angeli etiam inuisibiles hoc modo sunt. Hæc denique est communis fides sanctorum Patrum, vt patet ex suprà citatis contra hæreticos, & ex aliis, quos capite sequenti referemus, & videri potest Irenæus lib. 4. ca. 37. (Irenæus.) Eusebius Cæsariensis lib. 8. de Præpar. Euangelica, ca. 2. (Euseb. Cæsari.) vbi dicit, *Deum esse substantiam penitus inuisibilem, cui similem, nec videre, nec cogitare quicquam possumus.* Sic etiam Athanasius (Athanas.) ad Liberium, Deum vocat *inuisibilem, & intactilem, eò quòd Deus sit spiritus.* Et Olympiodorus (Olympio.) in 1. cap. Iob. Deum vocat *inaspectabilem*, quia quantitatis, & molis est expers. Ex quibus etiam constat ratio huius veritatis, quæ in sequenti assertione amplius declarabitur.

5. 2. Cōclusio. Secundò certum est, nullo modo posse videri Deum per oculum corporeum, atque ita Deum esse inuisibilem corporeo visu per absolutam etiā eius potentiam. Hoc planè sentit D. Thomas (D. Thom.) dicta q. 12. art. 3. & 3. contra Gentes cap. 54. Et alij Scholastici in 4. distinct. 49. vbi præsertim Palud. (Palud.) quæst. 1. Scotus (Scotus.) quæst. 2. Et idem sensit August. (August.) Epist. 111. & 112. Vbi vnum habet pro comperto, scilicet, Deum videri à Beatis oculo mētis, & inclinat etiam in hoc, quòd non videatur oculo corporis, numquam tamen id docet, vt omnino certum. Nam in fine Epist. 111. de quodam Episcopo sentiente oppositum, solùm dicit, oportere de ea re inquirere. In Epist. autem 6. constanter probat, Deum non esse videndum oculis corporeis. Ambros. (Ambros.) autem serm. 8. in Psa. 118. apertè dicit hoc esse impossibile. Estque iam recepta hæc sententia, vt licèt non possimus dicere esse dogma fidei, proximè ad illud accedat. Ratio communis est, quia non potest potentia aliqua ferri extra obiectum suum, Deus autem est extra obiectum corporalis visus; ergo. Minor tam certa est, quàm est certum, Deum non esse corporeum. Maior cōmune axioma est, quasi per se notū, quia potentia sumit speciem ex obiecto adæquato suo, vnde non potest extra illud ferri. De quo principio dixi multa in 1. tomo 3. part. disp. 37. sect. vlt. Potéstque in hunc modum confirmari ratio, quia dupliciter potest intelligi visus corporeus eleuari ad videndum Deum. Primò recipiēdo in se visionem spiritualem, & hoc repugnat, tum ex parte visus, quia non habet capacitatem ad spiritualem formam, tum ex parte visionis, quæ suam determinatam naturam, & essentiam habet, secundùm quam respicit intellectum, vt adæquatum subiectum, & consequenter non potest

B aliud informare. Alius modus est, quod visio corporalis eleuetur ad repræsentandū Deum ipsum, prout in se est: & hoc planè corporalis formæ limites excedit. Quod est clarius in opinione eorum, qui dicunt actum videndi esse formalem similitudinem, quia inter formam corpoream, & spiritum non potest talis similitudo mente concipi, quia forma corporea non est sine extensione, & delineamentis, & ideo non potest illi similis forma respondere in re spirituali. Veruntamen etiam si supponamus visionem non esse huiusmodi similitudinem, sed intentionalem adhuc intelligi nōn potest, quomodo visio corporalis repræsentare possit hoc modo rem

C omnino spiritualem, cùm sit illi omnino improportionata, tum quia qualitas corporea non potest nisi corporeo modo repræsentare, tùm etiam, quia debet repræsentare potentiæ corporali, quæ de se est limitata ad obiectum corporale.

Dicunt verò aliqui, hanc rationem optimè probare de visu corporeo, & potentia sensitiua, quæ de facto habent pro obiecto adæquato corpora, seu corporum accidentia, Non tamen probare, quin possit Deus facere sensus, aut visum corporeum, qui obiectum vniuersalius habeat, ideoque possit ad immaterialia videnda, ac subinde ad Deum ipsum intuendum eleuari. 6. Euasio. Verùmtamen disputatio Sāctorum Patrum fuit de sensibus, & oculis humanis, vel

D qui esse possint in corpore humano vero, & naturali quoad substantiam eius, quantumuis per gloriam, vel supernaturalia dona perfecto. Fingere autem nunc quæstionē de nouo ordine sensuum possibilium inutile est, & præter humanam cognitionem. Existimo autem chimericum esse, cogitare potentiam sensitiuam, & corpoream, & de se vniuersalem, & capacem obiectorum spiritualium, vt talia sunt, id est, prout in se sunt. Diluitur. Quia hoc est confundere intellectum cum sensu, imò est præcludere omnem viam ad distinguendum intellectum à sensu, & probandum intellectum in se esse spiritualem facultatem. Nam si excogitari potest virtus cogno-

E scitiua habens pro obiecto res spirituales, seu aliquid vniuersale comprehendens illas, quomodo conuinci poterit, qui dixerit talem potentiam esse intellectum nostrum? Rationes ergo factę probant, materialem, & corpoream facultatem natura sua esse limitatam ad corporale obiectum, ac proinde extra illud eleuari non posse ad rem spiritualem intuendam, prout in se est, & maximè ad Deum, qui purissimus spiritus est.

Quoties ergo Scriptura significat Deum esse visum ab hominibus oculis corporeis, non loquitur 7. de visione diuinæ substantiæ in se ipsa, sed in aliquo corpore repræsentante ipsam, vt docent Patres suprà citati, præsertim Epiphan. Augustin. & Ambrosius. (Epiphan. August. Ambros. Gregor.) Item Gregorius 18. Moral. cap. 36. & Hieronym.

tonym.Epist.142.ad Damasum, & in cap. 64.Isaiæ, & bene Augustinus 10.de Ciuit c.23.Interdum verò est sermo de visione imaginaria, vel intellectuali proportionata iuxta loci exigentiam. In priori ergo loco Iob suprà citato, sermo est de visione Dei intellectuali, quam homines habebunt post resurrectionem in corporibus suis, vt D.Thomas in dicto art.3.ad 1.exponit. Vnde (vt etiam Augustinus notat) non dicit Iob, *Videbo Deum per carnem meam*; sed, *in carne mea*. Potest autē instari, quia statim addit Iob *Quem oculi mei conspecturi sunt*. Dicēdum verò est hoc etiam referri ad oculos mentis, licèt probabile sit, ibi etiam significare voluisse spem, & fidem, quam habebat in Christum, cuius cōspectum etiam corporeum secundum humanitatem sperabat. Alium verò locum exponit D.Thomas de oculo cordis, nō autem exponit, quomodo Iob de præsenti dicat, *Oculus meus videt te*, & distinguat illam visionem à cognitione per auditum. Existimo tamen illam visionem significare quamdam cognitionem aliquo modo euidentem per sapientiam infusam, distinguíque ab alia cognitione, quæ est per meram fidem. Nam quæ credimus simpliciter, per merum auditum recipimus, postquam autem spiritualia degustare, & experimento cognoscere incipimus, tunc quodammodo per eadem videmus. Ita ferè Gregorius lib.35.Moral.cap.2.

[Exponūtur duo testimonia Iob. — D.Thom. — Greg.]

8. Ad rationes autem, quæ in contrarium fiebant, respondetur, contradictionem esse, quòd potentia vitalis extra obiectum adæquatum feratur, & quod forma informet potentiam, ad quam non habet habitudinem, nec proportionem. Ad argumentum verò proportionale respondetur, non esse eamdem rationem, quia licèt in perfectione entis plus distet intellectus hominis à Deo, quàm visus corporalis ab Angelo, quia illa distantia est infinita, hæc finita; nihilominus in proportione obiecti, & potentiæ plus distare Angelos à visu, quàm Deum ab intellectu, quia Angelus extra totam latitudinem obiecti visus constituitur; Deus autem non est extra obiectum adæquatum intellectus, vt in sequentibus capitibus magis explicabitur.

[Ad argumentum.]

CAPVT VII.

An Deus sit inuisibilis in se, & in substantia sua respectu omnis intellectus creati.

1. EX Diuinis testimoniis suprà citatis intulerunt quidam hæretici, à nulla creatura, quantūcumque perfecta per gratiam, vel eleuata per gloriam posse videri Deum, prout in se est, quia aliàs non esset Deus simpliciter inuisibilis ab alio, ita enim hoc attributum intelligebant, nam constat Deum videre seipsum, sicut suprà de incomprehensibilitate dicebamus. Vnde consequenter aiebant, Beatos tam homines, quàm Angelos solùm videre quamdam eminentem lucem ex diuina substantia resultātem, & ideo dici videre Deum, non in se, sed eo modo, quo sol in splendore videtur. Hunc errorem sine nomine Auctoris refert Gregorius lib. 18. Moral. cap.38. Ita verò sensisse Armenos refert Armacanus lib. 14. de quæstionibus Armeniorum cap. 1.& Guido Carmelita, Prateolus, & alij. Tribuitur etiam Petro Abailardo, & socio eius Arnaldo à Castro verb. *Beatitudo*, hæres. 1. & Prateolo in suo Elencho sub nominibus horum hæreticorum. Quāuis Bernardus cuius tempore illi orti sunt, impugnans eorum errores ab Epist.187. vsque ad 198. nullā mentionem huius erroris fecerit, ait tamen multos alios habuisse præter eos, quos ipse refert. Denique in hoc errore fuit Almericus, vt refert Prateolus & Turrecrem.lib.4.de Eccles.cap.55.Fundamenta huius erroris, præsertim quæ sumuntur ex dictis sanctorum, habent nonnihil difficultatis, afferemúsque illa commodius post confirmatam veritatem.

[Hæreticorū error. — Gregor. Armaca. — Guido. Prateol. — Bernard. — Prateol. Turrecr.]

2. Dicendum ergo est primo, obiectum proximum, & immediatum visionis beatæ esse Deum ipsum per essentiam, & substātiam suam absque vlla creatura, seu imagine creata, quæ deseruiat tamquam medium cognitum, seu obiectum proximū, in quo reluceat Deus. Conclusio est de fide, & probatur primo ex Scriptura sacra, *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*. Matth.5.hæc ergo visio promittitur nobis tamquā verum, & principale præmium, vt sæpè Aug.Epist.112.cap.4.& sequentibus, & 22. de Ciuit.cap.23. Et sumitur ex eodem lib.1.de Trinit.cap.8.& sequentib. & Concion.2. in Psalm.21. præterea Ioann.14.ait Christus: *Qui diligit me, diligetur à Patre meo, & ego manifestabo ei me ipsum*. Quod ita exposuit August.tract.73.in Ioan.& Gregor.18. Moral.cap.37. Qualis autem futura sit illa visio, declaratur Matth.18.vbi de Angelis dicitur. *Semper vident faciem Patris*; additúrque cap.22.homines Beatos futuros esse æquales Angelis, vt rectè Augustinus Epistola 3. & ideo Paulus 1.ad Corinth.13.ait: *Tunc autem facie ad faciem*. Et Apocalyp.22. *Videbunt faciem eius*.

[Firma assertio. — Matth.5. — August. — Ioan. 14. — August. Gregor. Matt.18. & 22. — August. 1.Cor.13. — Apoc.22.]

3. Hæc autem, & similia testimonia videntur reddi incerta ex quadam ambiguitate, seu æquiuocatione Scripturarum, in quibus sæpè dicitur videri Deus, & interdum etiam facie ad faciem, licèt non in se, sed in aliqua imagine, vel corpore assumpto videatur. Sic enim Iacob, dixit, se Deum vidisse facie ad faciem, cùm tamen non solùm substātiam Dei non vidisset, verùm nec substantiam Angeli in se, sed in corpore assumpto. Ergo prædicta testimonia non possunt facere certam fidem, quòd Deus immediatè in sua substantia videndus sit.

4. Respondeo, non esse similem rationem, & merito Ecclesiam semper intellexisse priora testimonia in dicto sensu. Primò quia verba Scripturæ in proprietate hoc significant, & si alicubi aliter intelliguntur, est per metaphoram, quæ metaphora in aliis locis est necessaria, quia non possunt aliter sine inconuenienti intelligi. In prioribus verò testimoniis sine vllo incommodo retineri potest proprietas verborum. Secundò hoc constat ex aliis locis Scripturæ sacræ, nam 1.Ioannis 3.explicatur illa visio, quòd sit futura de Deo, vt in se est, *Similes*, inquit, *ei erimus, & videbimus eum, sicuti est*, quod non videtur clariùs dici potuisse. Et ita illo testimonio ad hoc probandum vtitur Euarist. Papa Epist.1. & Concilium Francofor.in Epistola ad Episcopos Hispanos. In posterioribus autem testimoniis non ita est, quin potiùs illis non obstantibus simpliciter dicitur Ioann. 1. *Deum nemo vidit vmquam*, & Moysi dictum est Exod.33. *Non videbit me homo, & viuet*.

[Obiectioni occurritur. — 1.Ioan.3. — Euarist. Papa. Concil. Francof. Ioann. 1. Exod.33.]

5. Præterea ex circumstantiis locorum id colligi potest. Nam Paulus 1.ad Corinth.13. opponit hanc visionem visioni *ænigmaticæ, & per speculum, & cognitioni ex parte*, omnis autem visio Dei per creaturam est ænigmatica, & ex parte; ergo cùm dicit *facie ad faciem*, intelligit propriè de visione ipsius naturæ diuinæ in se, quod clarius explicuit dicens; *tunc cognoscam, sicut & cognitus sum*. Præterea cum Angelis tribuitur videre faciem; non potest intelligi de visione sensibili, nec de imaginaria, sed de intellectuali,

[1.Cor.13.]

& pro

Ioan. 1. & propria. Præterea cùm dicitur Ioan. 1. *Deum nemo vidit vmquam*, sermo est sine dubio de visione propria, quia impropria multis communicata fuerat. ergo cùm subditur, *Vnigenitus, qui est in sinu Patris, ipse narrauit*, sensus est. Christum hominē vidisse Deum in illa visione, quam nullus alius viderat, & ideo tamquā oculatum testem potuisse narrare, quæ erāt in sinu Dei, ergo anima Christi fuit capax illius visionis, ergo & cæteri beati, nam, *Vbi ipse est, illic & cæteri ministri eius erunt*, tamquam *hæredes Dei, cohæredes autem Christi*, ad Romanos 8. Addi etiam potest illud ad Hebræos 12. *Pacem sectamini cum omnibus, & sanctificationem, sine qua nemo videbit Deum.* Quod necesse est, intelligi de visione propria secundum diuinitatem, & non de ænigmatica cognitione, nec de sola visione Christi secundum humanitatem (quod pro aliis etiam testimoniis notandum est) quia visio humanitatis, & ænigmatica cognitio sine sanctificatione haberi potest. Imò etiam reprobi in die Iudicij Christi humanitatem videbunt, vt colligitur ex Matth. 24. De quo videri potest latè Augustinus 1. de Trinitate cap. vlt. & Fulgentius ad Ferrandum, respons. 3.

(Rom. 8; Heb. 12.; Mat. 24.; August.; Fulgent.)

6. Secundò definita est hæc veritas à Benedicto II. in Extrauag. *Benedictus*, quàm refert Castro suprà, eiúsque meminerunt Maior 4. q. vlt. supplem. Gabr. d. 49. quæst. 2. art. 3. dub. 3. *Videbunt*, inquit, *diuinam essentiam immediatè, se bene, clarè, & apertè illis ostendentem*, & infrà vocat hanc visionem *facialem, & intuitiuam*, & in Concilio Florent. in lit. vnionis dicitur, *Beatas animas clarè intueri Deum trinū, & vnum, sicuti est.* Ex quibus verbis potest etiam ratio cōfici, quia Trinitas personarū nō potest clarè, atque in se euidēter videri per aliquem effectū, vel per aliquam similitudinem creatam obiectiuā, vt infrà, tract. 3. de Trin. lib. 1. in fine dicemus. Sed beata visio attingit Trinitatem clarè, & euidenter, prout in se est, ergo necesse est, vt immediatè terminetur ad ipsam diuinitatem, & personas in ea subsistentes, absque vllo medio. Vnde rectè Nazian. orat. 20. de Basil. inquit, *Contēplari beatam Trinitatē eo, quo est, modo*, & optimè Epiphan. hæres. 70. cuius aliqua verba statim referam. Videri etiam potest Dionysius cap. 4. de Cœlesti Hierarch. Ignat. epist. ad Romanos, Martialis epist. ad Tolosan. cap. 37. Clemens Alexand. lib. 5. Stromatum non longè à principio, sed copiosiùs August. epist. 6. 30. 112. & 150. & 4. Genes. ad literam à cap. 23. & lib. 12. cap. 34. vbi ait, videri ipsam Dei substantiam, & Verbum æternum. Item lib. 22. de Ciuit. ca. 29. & 30. Alia retuli in materia de Incarn. disp. 26 sect. 1.

(Benedict. Papa II.; Castro.; Maior.; Gabr.; Concil. Florent.; Nazian.; Epiphan.; Dionys.; Ignat.; Martial.; Clemens Alexan.; August.)

Possítne ratione naturali ostendi visionem Dei esse possibilem?

7. Tertiò, vt ratione ostendatur hæc veritas, inquiri potest, an possit ratione naturali ostendi hanc visionem esse possibilem, Scot. in 4. dist. 49. q. 8. existimat demonstrari hac ratione. Visio intuitiua est perfectio simpliciter potentiæ cognoscitiuæ, sed talis perfectio est possibilis in potentia inferiori, qualis est visus corporalis, ergo etiam est possibilis in potentia superiori, vt est intellectus. Nam perfectio simpliciter possibilis potētiæ inferioris, multò magis debet esse possibilis potētiæ superiori, ergo maximè Dei quia est perfectissimū obiectum intelligibile. Hæc verò ratio, licèt supposita nō repugnantia, manu ducat intellectū, & sit aliqua suasio, absolute tamen non probat. Primò, quia non est necesse, vt omnis perfectio, quæ conuenit inferiori naturæ, conueniat superiori extra Deum: Nam esse incorruptibile est perfectio simpliciter, vel illam indicat, quæ conuenit quibusdam substantiis minus perfectis, quàm sint aliæ, quibus illa proprietas non inest. Item claritas est perfectio simpliciter cognitionis, & conuenit naturali scientiæ, non autem fidei, cùm tamen fides sit simpliciter perfectior. Potest igitur aliquid in genere entis esse perfectius simpliciter, quod secundum aliquam conditionem sit inferius, & incapax alicuius perfectionis, quæ inuenitur in inferiori vt sic. Ergo ex vi illius rationis non sequitur, si visus corporeus est capax intuitiuæ visionis, etiam intellectum esse capacem eius. Et ratio vniuersalis reddi potest, quia licèt illud prædicatum abstractè sumptum, v.g. esse visionem intuitiuam, sit perfectio simpliciter, tamen contractum ad talem visionem, scilicet corporalem, habetur imperfectissimo modo; contractum verò ad visionem intellectualem requirit eminentiorem perfectionem: & ideo fieri potest, vt visus corporeus, qui in suo genere est perfectus, sit capax illius perfectionis sic limitatæ, & tamen quod intellectus præsertim humanus, qui est imperfectus in genere intellectuali, non sit capax illius perfectionis eleuatæ ad intellectualem ordinem. Denique cognitio abstractiua intellectus est perfectior simpliciter, quàm visio oculi, ergo etiam si intellectus tantùm esset capax huiusmodi cognitionis, posset esse perfectior potentia, quàm visio.

(Scotus.)

Secundò præcipuè deficit illa ratio in vltima illatione, nam licèt concedamus intellectum esse capacem visionis intuitiuæ, non sequitur esse capacem visionis intuitiuæ Dei, quia hoc obiectum est eleuatissimum, & potest superare vires intellectus. 8.
Potest ergo illa visio intuitiua esse, aut Angeli, aut ipsiusmet animæ, si à corpore non impediatur. Et confirmatur, quia eadem ratione posset concludi intellectum nostrum per vires suas naturales esse capacem visionis intuitiuæ Dei, quia potentia inferior per vires naturales est capax visionis intuitiuæ, ergo & superior. Constat autem Angelum naturaliter posse intueri suam substantiam, non verò diuinam. Imò & visus corporeus, quamuis naturaliter possit intueri aliqua obiecta visibilia, fortasse aliquod est ita excellens, vt naturaliter non possit illud intueri.

Alia ratione vtitur D. Thomas 1. p. q. 12. art. 1. & 1. 2. q. 3. art. 7. & q. 5 art. 1. Quæ fundatur in naturali appetitu, quem habet homo ad suam beatitudinem, vnde concludit beatitudinem esse possibilem, quia appetitus naturalis non est frustra. Addit verò hunc appetitum non posse satiari, nisi hac visione Dei, quia homo, viso effectu, cupit cognoscere causam, & non quiescit agnoscendo illā esse, nisi etiam cognoscat, quid sit, appetit ergo homo naturaliter scire, non solùm, an sit Deus, sed quid sit, non potest autem cognoscere, quid sit, nisi per hanc visionem, ergo sine hac visione nec beatificari, nec satiari potest, ergo si beatitudo hominis est possibilis, hæc visio est possibilis. 9. Ratio D. Thomæ. D. Thom.

Sed hic discursus D. Thomæ est valdè difficilis, quia, vt latius dicemus in prima secundæ, & constat etiam ex probatione D. Thomæ, ipse non loquitur de appetitu innato, seu pondere naturæ, sed de appetitu, & desiderio elicito. Hic autem appetitus non tantùm est de re possibili, sed interdum etiam ad impossibilia fertur, ergo ex hoc appetitu nō potest concludi possibilitas huius visionis. Nam 10.

si homi

A si homini proponatur vnio hypostatica, vt quoddam bonum excellens, etiam poterit illam appetere naturali appetitu, vnde non potest concludi naturali ratione illam visionem esse possibilem. Dicunt aliqui, illum appetitum beatitudinis esse naturalem, non solùm vt distinguitur contra supernaturalem, sed etiam vt distinguitur contra liberum, quia est necessarius, saltem quoad specificationem, quia nemo potest odisse visionem Dei, vel non desiderare illam, si aliquem actum circa illam exercere velit, & non versetur in magno errore. Ex appetitu autẽ naturali hoc modo rectè infertur, esse possibile, quod appetitur, quia naturalis appetitus nõ est frustrà. Atque in hunc modum dixit Augustinus libro 4. contra Iulianum, cap. 3. *Neque omnes homines naturali instinctu immortales, & beati esse vellemus, nisi esse possemus.*

Explanatio discursus Diui Thomæ.

August.

B

11. *Non admittitur.*

Sed licèt probabilis sit hæc persuasio, & consentanea humanæ conditioni, nihilominus non est conuincens ratio. Nam multa sunt bona, quæ sine errore cognita, non possunt odio haberi, & naturaliter possunt desiderari, nõ tamen efficaciter, & ideò ex illo appetitu probari non potest esse possibilia. Vt de vnione hypostatica paulò antè dicebam, & idem est de subtilitate, agilitate, & claritate corporis gloriosi. Vnde eo ipso, quod bonum propositum est superioris ordinis, licèt non appareat malum, si possibile sit, tamen quia secundùm rationem naturalem videri potest repugnare, ideò desiderium illius naturaliter nõ est efficax, sed per modum simplicis complacentiæ. Ex qua non bene infertur bonum illud esse possibile, Nec est inconueniens, quod talis affectus possit esse frustrà, quoad consecutionem effectus, quia non est per se datus à natura, sed ex generali affectu boni, quasi per discursum, seu applicationem talis boni interdum nascitur. Accedit, quod non potest naturaliter constare, hominem esse capacem talis beatitudinis, quæ satiet omnem voluntatem, & desideria eius, quia licèt ratione naturali constet, hominẽ esse capacem alicuius beatitudinis, non tamen perfectæ, sed *vt hominis*, (vt Arist. dixit) id est, modo imperfectæ naturæ accommodato, sicut probari non potest, hominem esse capacem beatitudinis, quæ reddat illum immortalem, aut impeccabilem, & similia, quas perfectiones potest homo naturali desiderio appetere, simplici, seu inefficaci affectu.

C

D

12. *Cõclusio. Caiet.*

Quapropter existimo (quod etiam Caiet. fassus est) ex solis principiis naturæ, illam rationem non esse efficacẽ, neque hactenus rationem aliquam inuentã esse, quę hoc sufficienter conuincat. Quapropter, suppositis his, quæ de illa visione fides docet, existimo dicẽdũ esse, nõ posse ratione naturali probari, illã visionẽ esse possibilẽ. Quia, vt infrà ostendemus, illa visio est actus quoad substãtiã supernaturalis, non potest autem ratione naturali cognosci, huiusmodi actus esse possibilis. Prætereà intellectus ad illam visionem nõ concurrit virtute naturali, sed supernaturali, & instrumentali, non potest autem ratione naturali probari aliquam potentiam posse eleuari ad agendum vltra suam virtutem. Item sunt aliquæ difficultates in illa visione, quas infrà videbimus, propter quas non potest solum lumen naturæ satis cognoscere possibilitatem eius. Potest tamen homo naturali discursu difficultates & argumenta, quæ contra hanc veritatem fiunt, sufficienter dissoluere, præsertim adiutus lumine fidei, vt ex sequentibus constabit. Vnde ex argumentorum solutione poterit colligi aliqua ratio congrua, quamuis non omninò conuincat. Vt quòd Deus non omninò est extra latitudinem obiecti intellectus, & quod intellectus noster habet capacitatem quamdam vniuersalem. Item suppositis principiis fidei, rectè probatur, non posse mentem nostram quiescere, neque esse contentam alia Dei cognitione, donec videat, quid sit, iuxta illud Psal. 16. *Satiabor, cùm apparuerit gloria tua.* Addi etiam hîc potest ratio, partim ad hominem contra dictos hæreticos, partim ex principiis fidei desumpta, quam Gregor. suprà indicat, *Quia claritas*, inquit, *Dei non est aliud à substantia Dei.* Quam possumus in hunc modum vrgere. Quia si videndo claritatem illam non videmus substantiam Dei, & naturam eius, est ergo illa claritas res distincta à substantia Dei, ergo erit aliqua substantia creata, quia accidens per se separatum fingi non potest, quia est miraculum perpetuum sine fundamento, & sine fructu. Cur enim non erit illud accidens in aliqua substantia? Si autem claritas illa est substantia creata, vel affectio substantiæ creatæ, erit homo beatus videndo Angelum, vel se ipsum illa claritate creata affectum. At fides docet non posse hominem esse beatum, nisi in Deo ipso, ergo videndo ipsam claritatem increatam Dei est beatus, illa autem est ipsamet natura Dei. *Psal. 16.* *Gregor.*

E

Obiectiones ex Scriptura.

13. Contra veritatem hanc ex Scriptura tria tantùm obiiciuntur. Vnum est quod Deus sæpè dicitur inuisibilis. Alterum est, quia Angeli sancti dicuntur *desiderare conspicere Deum* 1. Petri 1. non desideratur autem, nisi quod non habetur. Tertium est illud Ioan. 1. *Deum nẽmo vidit vnquam*, & addit *Vnigenitus, qui est in sinu Patris, ipse narrabit*, quasi dicat, nemo nisi Vnigenitus, ergo neque Angeli, vt expressè docet Ambrosius libro 1. de Spiritu sancto, cap. 1. & Cyrillus 1. in Ioann. capite 22. & Chrysostomus homil. 14. in Ioannem. *1. Pet. 1.* *Ioan. 1.* *Ambros. Cyrillus. Chrysost.*

14. *Ad obiectiones.* Hæc verò facilem habent responsionem. Ad 1. iam dictum est, multa posse intelligi de inuisibili, visu corporeo. Aliquando etiam accipitur *inuisibile* pro incõprehensibili, vt statim dicemus. Sæpè etiam est sermo de hominibus in hac mortali vita degentibus iuxta illud Exod. 33. *Non videbit me homo, & viuet.* Vt notant Cyprian. libro de Cardin. Christi oper. in principio, & August. epist. 112. cap. 7. & infrà latiùs tractabitur, capite etiam sequenti aliam expositionem trademus, & vnaquæque est accommodanda iuxta locorũ exigentiam. Ad 2. respondet Gregor. 18. Moral. cap. 39. desiderium illud Angelorum non esse de re non habita, sed positum esse ad explicandum, quanto affectu, & voluntate, sine vllo fastidio videant Deum. Nam, quod illud non possit esse desiderium, rectè probat Gregor. quia affligeret Angelos, vnde non possent esse beati. Idem ferè Isidor. libr. 1. sent. in 22. & Beda lib. variarum quæst. q. 9. in tom. 8. Et declaratur, nam si Angeli tenentur desiderio videndi Deum, vel desiderant, quod habere non possunt, vel numquam sunt habituri, & sic miseri sunt; vel desiderant, quod aliquando habebunt, & sic iam supponitur non esse illis imposibile videre Deum, & contra fidem, & rationem negatur, eos iam videre. Vnde ad 3. qui intelligũt, Angelos in illa exclusiua comprehendi, necesse est, dicant, sermonem esse de comprehẽsiua notitia, vt mox dicemus. Sensus autem litteralis est, tantùm ibi esse sermonem de hominibus, imò est probabile, solùm de viatoribus esse sermonem. Nam particula *Nemo* in rigore non plus requirit. Item ad narrandam veri- *Exod. 33.* *Cypri. August.* *Gregor.* *Isidor. Beda.*

tatem visam non erat necessaria comprehensio. Ioan.6. Item verisimile est ibi, Ioannem excipere vnigenitum, etiam vt hominem, quia vt sic nobis locutus est, vnde capit.6. de illo ait, *hic vidit Patrem*, & tamen nec ipse vt homo comprehendit Deum. Tamdem ad intentionem Ioannis satis erat excludere omnes homines, qui Christum præcesserant, vt ostenderet, illum singulari ratione potuisse esse auctorem veritatis, vnde tandem Augustinus ita exponit epist.112. cap.4. & alij multi, quos in eo loco referunt Toletus, & Maldonatus. August. Tolet. Maldo.

Obiectiones ex Patribus.

15. Secundò, præcipuè obiiciuntur varia Patrum testimonia. Ex Græcis loquitur obscurè Athanas. orat. in illud: *Omnia mihi tradita sunt à Patre meo*: negat enim, *Cherubim, aut Seraphim intueri diuinam maiestatem.* Sed obscurior est Chrysost. multis in locis, homil.14. in Ioan. *Id, quod est Deus, non modo Prophetæ non viderunt, sed neque Angeli, neque Archangeli*, & infrà. *Solùm vident Filius, & Spiritus sanctus. Quod si omnis creatura creata est, quanam ratione increatum videre poterit.* Et auget difficultatem, quod ibidem subdit *Angelos vidisse Deum in assumpta creatura, ex quo factus est homo, tum antea non videbant.* Vide etiam homil.13. & in homiliis de incomprehensibili Dei natura. In eadem sententia est Theodoret. in dialogo *Immutabilis.* Vbi de Angelis exponit illa verba Ioan.6. *Patrem non vidit quisquam nisi is, qui est à Deo*, & illa Ioan. 1. *Deum nemo vidit vnquam.* Ac tandem concludit, *Non aliter Angelos videre Deum, quàm videbant Prophetæ.* Qui tamen non viderunt diuinam naturam, sed quamdam repræsentationem, quæ eorum facultati conueniebat: sic ergo Angeli (vt sentit) non vident diuinam substantiam, sed quamdam gloriam, quæ eorum viribus respondeat, sitque eis accommodata. Atque sic ferè loquuntur Theophylactus, & Euthym. in Ioan.1. Gregor. Nyssen. lib. de Beatitudinibus circa illud: *Quoniam ipsi Deum videbunt*, Cyrillus Ierosol. catechef.6. & alij, cùm disputant contra Anomæos. Athanas. Chrysost. Theodor. Ioan.6. Ioan.1. Theoph. Euthym. Gregor. Nyssen. Cyrillus. Ierosol.

16. Ex Latinis verò Hieronymus Isaiæ 1. *Nunc*, inquit, *videmus per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem, quando de hominibus in Angelos profecerimus, licèt faciem Dei iuxta naturæ suæ proprietatem nulla videat creatura, & tunc cernatur mente, quando inuisibilis creditur.* Similia habet epist.15. tom.9. Cyprianus lib. de Idolorum vanit. vbi sic de Deo loquitur. *Nec videri potest visu clarior est, nec comprehendi, tactu purior est, neque æstimari, sensu maior est, ideò sic tunc dignè æstimamus, cùm inæstimabilem dicimus.* His addi possunt Ambrosius, & alij suprà citati. Hieron. Cyprian. Ambros.

17. Respōsū. Ad hæc prima responsio esse potest, illos loqui de visione per oculos corporis. Quod quidem rectè dicitur de Cypriano, non verò de aliis, præsertim de Chrysostomo. Tum quia loquitur de Angelis, quos etiam incorporeos vocat, quia non fundat suam sententiam in speciali corporis impedimento, sed in communi ratione creaturæ. Denique ipsemet reiicit hanc expositionem in homil.4. de incomprehensibili Dei natura, & explicat se loqui de intellectuali visione. Alia expositio esse potest, vt hi Sancti loquantur per naturæ creatæ vires, iuxta ea, quæ cap. sequenti dicenda sunt, & fortasse aliqui locuti sunt in hoc sensu. Sed non potest omnibus accommodari, quia loquuntur de facto, prout nunc Angeli vident Deum, quibuscũque viribus videant. Et ideò D.Thom.1.p.q.12.ar.1. dicit, hos Sanctos lo- D.Thom.

qui de visione comprehensiua, & sine dubio Aug. ita exposuit similia ferè verba Ambros. epist.112. vbi in fine, c.7. subiungit hæc verba, *Non quia Dei plenitudinem quisquam, non solùm oculis corporeis, sed vel ipsa mente aliquando comprehendat.* Et hac occasione subdit statim c.8. *Aliud est enim videre, aliud totum videndo comprehendere, &c.* Sic etiam dixit lib.4. Gen. ad lit. cap.8. *Licèt haberemus corda mundissima, etiamsi essemus Angelis æquales, non esset nobis nota diuina substantia, sicut ipsa sibi*, eadem ergo expositio ad alios Patres applicanda est. August.

18. At verò Chrysostomus obscuriùs, & difficiliùs loquitur. Propter quod aliqui moderni nullam volunt admittere expositionem, sed omninò laborant, vt conuincant Chrysostomum in errore contrario fuisse. Imò idem sentiunt de omnibus Patribus allegatis, & de aliis, quos ipsi referunt. Non est tamen verisimile tam apertum errorem, & Scripturis manifestè contrarium communi consensu tantorum Patrum receptum fuisse: fuisset enim intolerabilis lapsus, nec in eis inueniuntur verba, quæ dictã piam expositionem non admittant. Et in Chrysostomo etiam magnum fundamentum habet, quia sæpè adiungit aliqua verba, quæ hoc significant, vt v.g. homil.4. de Incomprehensib. Dei natur. dicit, *non posse creaturam exquisita ratione Deum cognoscere, cognitione expressa, & integra*, & homil.4. in Ioan. cùm dixisset: *Neminem videre Patrem, nisi Filium*, addit, *Qui certa ratione, visumque, & comprehensionem habet.* Et similia facilè ponderari possunt in cæteris locis. Quare, cùm inquit, Angelos cœpisse videre Deũ in assumpta natura, similiter exponendus est, quia eam naturam cõprehendere possunt, non verò diuinam. Et sic possunt aliæ sententiæ illius exponi. Estque considerandum, disputare Chrysostomum contra Anomæos, esséque morẽ Patrũ, cùm impugnant hæreticos, ita loqui, vt videantur in contrariũ omninò extremum declinare, & ideò faciliùs esse, eos intelligere, iuxta exigentiam erroris, quem impugnant. Chrysost.

Obiectio ex ratione.

19. Tertiò obiici solent variæ rationes ab inconuenientibus, scilicet, quia sequitur Deum, cùm simplicissimus sit, comprehendi à videntibus ipsum. Quæ ratio maximè videtur mouisse Anomæos, vt dicerent, nos posse comprehendere Deũ, vt sumitur ex Nazianz. Orat 42. & Chrys. hom.5. contra illos. Sed eius solutio pẽdet ex multis dicendis de visione beatifica, & ideò pro nunc illam differemus. Obiicitur præterea, visionem illam, cùm sit actus vitalis, debere elici ex naturali virtute potentiæ vitalis, Vnde vlteriùs sequitur, esse in nobis ad illud obiectum, & actum naturalem appetitum, sed hæc etiam in sequentibus tractanda sunt. Nunc solùm vna ratio obiicitur, quia Deus clarè visus non continetur sub obiecto intellectus humani, ergo non potest eleuari ad videndum ipsum. Antecedens probatur primò ex improportione, quia Deus est infinitus, intellectus verò finitus. Secundò quia aliàs naturaliter posset intellectus attingere illud obiectum, quia naturale est vnicuique potentiæ operari circa obiectum suum. Prima verò consequentia probatur ex dictis superiori capite, quòd potentia non potest eleuari extra suum obiectum, quia cum illo adæquatè conuertitur. Nazian. Chrysost.

20. Dissoluitur. Respondetur, Deum absolutè loquendo contineri sub obiecto adæquato intellectus, quod est ens, in quantum est, cùm verò additur *Deus clarè visus*, ex parte Dei nihil additur, quod non sit cõpre-

hensum

hensum sub ratione entis, sed cum obiecto ipso inuoluitur actus noster, quo tale obiectum videtur. Et hoc modo dicendum est, illud obiectum, vel potiùs illum actum non comprehendi sub latitudine actuum naturalium intellectus, inde tamen non fit, intellectum nostrum non posse eleuari ad illum actum, vel ad obiectum cognitum per talem actum, quia ad hoc satis est, vt in illo obiecto reperiatur illa ratio obiectiua, quę confusè sumpta, dicitur esse adæquata ratio obiecti intellectus nostri. In hoc ergo sensu negatur antecedens argumenti, quia Deus absolutè clauditur sub obiecto intellectus, cuius signum est, quia naturaliter potest aliquo modo cognosci. Ad primam verò probationem respondetur, inter finitam potentiam, & infinitum obiectum, non esse proportionem in latitudine perfectionis, ita vt vna sit commensurabilis alteri: potest tamen esse proportio aliqua in ratione obiecti, & potentiæ, quatenus intellectiua potentia, quamuis finita est vniuersalissima, & capacissima (propter immaterialitatem) totius latitudinis entis. Addo prætereà, ex illa improportione ad summum colligi, non posse intellectum eleuari ad comprehendendam infinitatem Dei, secus verò ad videndam, quia ad hoc sufficit, quod finitè videat, per lumen, & actum spiritualia, & altioris ordinis, vt infrà dicemus. Vnde ad secundam probationem negatur sequela, quia fieri potest, vt intra latitudinem obiecti alicuius potentiæ, sit aliquod ita excellens, vt ad illud non possit potentia attingere naturalibus viribus, vel saltem non clarè, & perfectè, sicut noster visus corporeus non potest clarè intueri solem.

CAPVT VIII.

An Deus sit inuisibilis per naturales vires cuiuscumque creaturæ, & consequenter non nisi supernaturaliter videatur.

1. CVm dictum sit, Deum non esse omninò inuisibilem creaturæ intellectuali, oportet exponere an aliquo saltem modo illi inuisibilis sit, & non tantùm incomprehensibilis, & consequenter explicare oportet, quomodo videri possit, vel quomodo non possit. In puncto ergo proposito fuit hæresis Begardorum asserentium, quamlibet naturam intellectualem per se ipsam posse fieri beatam, neque indigere lumine gloriæ ad videndum Deum, qui error refertur, & damnatur in Concilio Viennensi sub Clemēte V. vt habetur in Clemētina *Ad nostrū*, de hæret. Et ante hos hæreticos fuerunt alij dicti Anomæi, quorum auctor fuit Eunomius, seu Accedius, qui dixerunt posse hominem in hac vita comprehendere Deum, & aliqui dicunt, fuisse locutos de cognitione per vires naturæ. Sed id nec colligi potest ex Chrysostom. in homiliis de incomprehensib. Dei natur. quas contra illos scripsit, nec ex Theodoret. aut aliis illum errorem referentibus. Imò Hieronym. Matth. 11. in id: *Nemo nouit Filium, nisi Pater*, indicat Eunomium fuisse locutum de cognitione per reuelationem.

[Error aliquorum. — *Concil. Viennens.* — *Chrysost.* — *Theodor.* — *Hieron.*]

2. Fundamentum huius erroris non refertur à dictis Auctoribus; videtur autem esse potuisse, quia si intellectus creatus non posset videre Deum per suas naturales vires, nullo modo posset ad illum actum eleuari, quia potentia præsertim vitalis non potest eleuari vltra suam sphæram. Sed hoc fundamentum partim solutum est in cap. præcedenti, partim tractandum est in iis, quę dicemus de principiis

[Fundamētū erroris.]

visionis beatæ. Aduerto hîc etiam, quod licèt non inueniatur hic error inter errores Pelagij numeratus, tamen si consequenter locutus est, non potuit nō in eo versari, cùm dixerit omnia media ad hunc finem consequendum viribus naturæ perfici posse, & vitam æternam, quæ non est aliud, quàm illa visio Dei sine gratia Dei posse comparari. Vnde, vt Augustinus refert 1. de Peccator. merit. & remissione, cap. 30. paruulis non baptizatis promittebat vitam æternam, vtique tamquam sibi naturaliter possibilem, vel etiam debitam. Tamen quia ille distinguebat vitam æternam à regno cælorum, vt ibidem ait Augustinus, & non declarauit, quod per vitam æternam intelligeret, & quomodo illam à regno Dei distingueret, ideò certò dicere non possumus, quid de visione Dei clara senserit. *August.*

3. Secundò solet hîc referri sententia Durandi in 4. distinct. 49. quæst. 2. num. 24. vbi ait, intellectum de se aptum esse ad videndum Deum clarè, remotis impedimentis: & sine vlla supernaturali virtute superaddita videre illum, per hoc solùm, quòd Deus sit illi præsens. Verumtamen quia expresè dicit, illud non fieri secundùm naturæ ordinem, sed gratię, & numquam dicit, Deum fieri præsentem per actum naturalem: ideò illa sententia non pertinet ad hunc locum, sed infrà tractanda est disputando de necessitate luminis gloriæ, & de modo, quo noster intellectus ad illam visionem concurrit. Solet etiā hîc referri sententia Scoti in 2. dist. 3. quæst. 9. vbi docet, posse Angelum per virtutem naturalem quidditatiuè cognoscere essentiam Dei, provt in se est per speciem sibi inditam *repræsentantem Deum abstractiuè, sicuti est*, quam speciem dicit esse naturalem Angelo. Quam opinionem sequitur Gabr. ibid. quæst. 2. differt tamen in modo loquendi, negat enim illam cognitionem posse naturaliter haberi, nisi oriatur ab intuitiua, vt latiùs tractat quæst. 1. prologi, art. 2. Tamen quia Scot. fatetur expresè visionem intuitiuam Dei esse supernaturalem, & illam, de qua loquitur, esse tantùm abstractiuam, ideò illa etiam opinio ad hunc locum non spectat, sed tractabitur in fine lib. 1. de Trinitate. Displicet autem illa opinio Scoti in duobus. Primò, quia in visione clara essentiæ diuinæ, provt in se est, distinguit visionem intuitiuam ab abstractiua. Secundò, quia gratis, nullàque reddita ratione concedit, posse Angelos habere speciem naturalem, qua Deum, sicuti est, abstractiuè cognoscant, & negat posse habere speciē, quæ sit visionis intuitiuæ principium. Quia non minus est possibilis hæc, quàm illa, vt infrà ostendam, & videtur admittere ipse Scotus in 4. dist. 49. q. 11. Quod si vtraque est posibilis, cur magis dicitur vna naturalis Angelo, quàm alia, cùm vtriusque sit capax capacitate pasiua, & neutram habere posit, nisi à solo Deo? Imò vt infrà videbimus, imposibilis est species, quæ repræsentet Deū, provt in se est, nō repręsentando illū intuitiuè.

[Sententia Durandi. — Sententia Scoti. — *Gabr.* — Reiicitur opinio Scoti.]

4. Tertiò referri hîc potest opinio dicens, illam visionem esse quidem supernaturalem quoad consecutionem, seu effectionem, tamen esse naturalem in ratione beatitudinis, quia est finis naturalis hominis, ad quem naturæ pondere fertur. Quæ duo mihi videntur repugnantia, sed de hoc disputandum est in 1. 2. Nunc ego suppono, non dari in nobis appetitum innatum ad visionem claram Dei; ideóque non posse hoc titulo dici naturalem. Denique posset aliquis opinari, illam visionem esse supernaturalem quoad modum, non tamen quoad substantiā suam: quia cùm sit actus elicitus à naturali potentia neces-

[Tertia sententia.]

sariò esse debet in sua substantia naturalis, sicut sunt alij actus supernaturales, per quos illa visio comparatur. Huius opinionis auctorem non inuenio, tamen qui negant actum caritatis esse supernaturalem quoad substantiam, possent consequenter hoc modo opinari.

5. 1. Assertio. Rom.6. Dicendum primò, Illam visionem esse supernaturalē cuilibet intellectui creato. Ita censeo esse certum de fide. Probatur ex sacris literis ad Roman.6. *Habetis fructum vestrum in sanctificatione, finem verò vitam æternam.* Vbi nomine, *vitæ æternæ*, significatur Beatitudo, quæ in visione Dei præcipuè consistit, vt constat ex vsu, & communi sensu omnium. De hac autem vita æterna statim subdit, *Stipendium peccati mors, gratia autem Dei vita æterna,* Vbi omnes interpretes notant diuersitatem locutionis, nam licèt homo suis operibus mereatur & pœnam, & prēmiū: tamen Paulus pœnam vocat *Stipendium,* quia ex toto rigore iustitiæ debetur, vitam autem æternā, quæ est præmium meritorum, vocat *Gratiam,* quia est supernaturale donum, quod quamuis debeatur meritis, illud est ratione gratiæ, vt latè August. Epist.105. ad Sixtum; & lib. de Gratia, & lib. arbitr. cap.8. & in Enchirid. cap.107. Chrysost. homil.11. in Epist. ad Rom. & omnes expositores. Et huic consonat illud Psal.83. *Gratiam, & gloriam dabit Dominus,* quia nimirum sunt dona supernaturalia, & eiusdem ordinis. Imò præcipuum fundamentum necessitatis gratiæ per se loquendo est supernaturalitas illius visionis. Quia enim illa supernaturalis est, ideò necessaria est gratia, & opera illius ad illam obtinendam. Et ideò hæc visio specialiter promittitur in Scriptura sacra tamquam proprium præmium supernaturalium operum, vt Ioan.14. *Qui diligit me, manifestabo ei meipsum,* vt ibi Aug. tract.86. Denique facit illud Matth.11. *Nemo nouit Filium, nisi Pater, neque Patrem quis nouit, nisi Filius, & cui voluerit Filius reuelare.* Nam licèt hic locus possit exponi de cognitione fidei, quam habemus in hac vita, tamen & Christus Dominus absolutè loquitur de cognitione Patris, & Filij, & præterea inde sumitur argumentum apertum; nam si fides Dei est supernaturalis actus, multò magis visio. De illa etiam rectè intelligitur illud Isaiæ 64. & 1. ad Corint.2. *Oculus non vidit, neque auris audiuit, neque in cor hominis ascendit, quæ præparauit Deus diligentibus se,* vt notant ibi Hieronym. & alij, & Ambrosius in 2. præparat. ad Missam.

(Margin: August. Chrysost. Psal.83. Ioan.14. August. Matt.11. Isaia 64. 1.Cor.2.)

6. Quæ testimonia videntur sufficienter de hominibus probare, de Angelis verò non videntur expressa. Nihilominus omnes Theologi ita illa intelligunt, & ideò cum eadem certitudine affirmant conclusionem positam respectu omnis intellectus creati. Et August. 12. de Ciuitate, cap.9. apertè docet. *Quæ in Scriptura sacra dicuntur de caritate, gratia, & gloria, quod sint supernaturalia dona Dei, non minus de Angelis vera esse, quàm de hominibus.* Præterea verba illa; *Gratia Dei, vita æterna, & gratiam, & gloriam dabit Dominus;* absoluta sunt, & non tantùm dicuntur respectu hominum. Vnde idem August. lib.11. de Ciuit. c.9. *lumen,* inquit, *verum, quod illuminat omnē hominem venientem in hunc mundum, illuminat etiam omnem Angelum, vt sit lux non in seipso, sed in Deo,* & lib.10. capite 2. dicit, *etiam quosdam antiquos philosophos intellexisse, Angelos fieri beatos participatione diuini luminis,* & supra, cap.7. diximus ex sententia quorumdam Patrum, Deum interdum vocari *inuisibilem* in Scriptura sacra, quia per vires naturæ creatæ videri non potest. Sic docet D. August. dicta Epist.112. c.9. & hoc sensu dicunt Patres, Deum esse inuisibilem natura, (Margin: August.)

A visibilem voluntate, & dignitate sua, iuxta illud: *Nemo nouit Filium, nisi Pater; neque Patrem quis nouit nisi Filius, & cui voluerit Filius reuelare.* Matth.11. vt notat Damasc. lib.1. cap.1. Epiphan. hæres.70. & Ambros. lib.1. in Lucam, capite de apparitione Angeli; *Cuius natura,* inquit, *est non videri, voluntatis videri.* Sic denique dicitur 1. ad Timot.6. *Qui lucem habitat inaccessibilem.* Vtique per naturales vires creatas, sicut statim subditur. *Quem nemo hominum vidit, sed nec videre potest,* per naturam, non enim excluditur, quin per gratiam possit, vt ibi Diuus Thomas notauit. Ratio huius veritatis est, quia in creatura non est principium sufficiens ad illam visionem propter eminentiam Dei. Verumtamen explicatio huius rationis ex dicendis capit. sequent. pendet. (Margin: Matt.11. Damasc. Epiphan. Ambros. 1.Tim.6. D.Thom.)

B 7. 2. Assertio. Dico secundò. Visio illa beatifica supernaturalis est quoad substantiam suam omni naturæ intellectuali creatæ. Suppono autem primò, visionem illam creatam esse, quia per visionem increatam nullus intellectus creatus potest formaliter videre vt de intellectu etiam animæ Christi ostendi 1. tom. 3. p. disp.23. & in 12. quæst.3. generatim ostenditur de formali beatitudine. Suppono etiam, sermonem esse de naturis iam creatis, nam de possibilibus dicemus capit. sequent. Assertionem ergo positam attigit in propriis terminis Caiet. 2, 2. quæst.171. art. 2. explicans solutionem ad 3. D. Thom. quæ difficilis est, eius tamen difficultas contra hanc conclusionem non procedit; C Nam ibi docet cognoscere occulta diuinæ sapientiæ esse actum supernaturalem quoad substantiam, ergo à fortiori id doceret de visione beatifica, qua manifestatur id, quod est in Deo occultissimum, scilicet, substantia eius, & voluntas. Vnde Sot. in 4. dist.49. quæst.2. art.4. Ita sentit de visione beata, quamuis de actibus Theologicis viæ contrarium sentiat. Atque idem sumitur ex Diuo Thoma 1.2. quæst.5. artic.5. ad 3. vbi dicit, hanc operationē differre specie ab omni operatione imperfecta, quā homo suis viribus facere potest. (Margin: Caietan. ? Sot. D.Thom.)

8. Quid sit actus naturalis, vel supernaturalis quoad substantiam. Vt autem ratione hoc probemus, oportet priùs supponere, quid sit, actum esse naturalem, vel supernaturalem quoad substantiam. Nam si quis contendat, omnem actum, qui in genere scientiæ, vel in- D tellectionis cōuenit cū actibus naturalibus, hoc ipso appellari naturalē, quoad substātiam intellectionis, vel etiā dici sic naturalem ex eo solùm, quòd potest quacumque ratione elici ab intellectu, & in eo recipi, siue intellectus sit sufficiens virtus naturalis, siue non ad illum faciendum. Qui hoc modo vsus fuerit hac voce, reuocabit totam rem ad quæstionem de modo loquēdi, & impropriissimè loquetur, quia nulla res habet rationem suam ex generica tantùm ratione, sed ex specifica, & propria, ergo substantia actus non est pensanda ex genere intellectionis, quod abstrahere potest, à naturali, & supernaturali specie, sed ex ratione specifica, nam differentia spe- E cifica contrahit genus, & trahit illud ad suum ordinem. Sicut habitus per se infusus est simpliciter supernaturalis, quamuis conueniat in genere habitus cum naturalibus. Atque eadem ratione non satis est, vt actus dicatur naturalis quoad substantiam, & recipiatur in potentia, quæ secundùm suam entitatem est naturalis, quia potest recipi secundùm capacitatem obedientialem, vt gratia, & alij habitus per se infusi. Ac denique propter eandem causam non est satis quod fiat ab ipsa potentia. Tum quia hinc solùm sumi potest ratio communis intellectionis. Tum maximè, quia fieri potest, vt potentia non concurrat vi naturali, sed vt eleuata, & vt instrumētum

diuinæ potentiæ, vt infrà videbimus. Ergo ille actus dicitur à nobis supernaturalis in substantia, cuius entitas talis est secundùm suam specificam, & specialem rationem, vt fieri non possit per naturalem potentiam creaturæ, cum generali concursu Dei sibi debito. Quod sumitur ex Caiet. 1. p. q. 12. art. 5. circa solutionem ad 3. sentit enim illam formam esse in sua entitate supernaturalem, quæ nulli substantię debetur ex principiis naturæ, neque habet modum efficiendi cõnaturalẽ alicui substantiæ creatæ. Vnde cùm actus vitalis necessariò manare debeat à potentia vitali, ille est supernaturalis quoad substantiam, qui ex naturali virtute creatæ substantiæ, vel facultatis eius oriri non potest. Vnde etiam consequens erit, vt excellentiori modo, illam afficiat: quàm eius naturæ debeatur.

9. Visio beatifica est supernaturalis in substãtia.

Hoc ergo supposito, facilè probatur, visionem beatificam esse supernaturalem in substantia, quia entitas illius actus talis est, vt à nullo intellectu creato operante per vires suæ naturæ fieri possit, quia si posset fieri, per illam entitatem, videret quis Deum naturaliter. Item si entitas non est in se supernaturalis, vnde habet, quod sit supernaturalis. Dices, habere ex modo supernaturali habito. Sed contra, ergo posset intellectus elicere talem entitatem sine illo modo, ergo per illam videret Deũ naturaliter, quia ille actus esset intellectio, ergo vel esset eiusdem speciei cum visione Dei, & sic constitueret videntem, vel esse alterius speciei, & sic non esset eadem entitas secundùm substantiam. Denique interrogo, quis sit ille modus, qui additur illi entitati, vt faciat videre Deũ, qui nullo modo explicari potest, nisi sit differentia specifica actus, & hanc differentiam dicimus dare actui substantiam eius.

10. Posset autem aliquis dicere, vnum, & idem in substantia, & entitate esse lumen fidei, & gloriæ, quod tamen differt in modo claritatis, vel obscuritatis, qui modi sunt accidentales illi entitati. Atque pari modo eundem actum secundùm substantiam, qui in via est obscurus, & fidei posse transire in visionem, per adiectionem claritatis, quæ sit accidentalis modus illius actus. Quod si huic dicendi modo quis addat, actum fidei in via esse naturalem quoad substantiam, intelligi poterit hoc modo, entitatem visionis esse naturalem, & non constitui in esse visionis per specificam differentiam, & essentialem, sed per accidentalem modum superadditum.

11. Hæc verò dicẽdi ratio in primis supponit vnum falsum, scilicet actum fidei esse naturalẽ in substantia, imò inde potest retorqueri argumentum, quia iuxta sanam doctrinã actus Theologicarum virtutum, qui sunt via ad illam visionem consequendam, sunt supernaturales quoad substantiam, alias explicari non potest, quomodo sit gratia necessaria simpliciter ad singulos actus tales, ergo multo magis visio. Deinde absurdissimum est dicere, fidem, & visionem esse accidentales modos actus intelligendi, quia nulla maior diuersitas inter actus intellectus inueniri potest, cùm vnus nitatur auctoritate dicentis, alius euidentia ipsius rei, vnus repræsentet Deum, sicuti est, & sit quidditatiua, & intuitiua cognitio illius, alius verò minimè, sed solùm obscura quædam credulitas ex obedientia, & affectione voluntatis. Ac præterea si illæ essent differentiæ accidentales, oportet vnam speciem substantialem actus illis subesse; hæc autem est inexplicabilis, vt latiùs in materia de gratia tractandum est. Dicendum ergo est, actum illum videndi Deum, ex vi suæ differentiæ specificæ, & essentialis, esse visionem

A Dei, ergo sicuti non potest creatura per vires naturæ videre Deum, ita neque efficere illum actum secundùm speciem essentialem eius, ergo secundùm illam est supernaturalis, & hoc est esse supernaturale quoad substantiam. Neque contra hoc occurrit difficultas alicuius momenti, quomodo enim actus sic supernaturalis, possit elici ab intellectu, dicam infrà.

CAPVT IX.

Vtrùm visio Dei sit supernaturalis omni intellectui, seu naturæ intellectuali creabili.

B

HÆc quæstio necessaria est ad reddendam solidam rationem veritatis stabilitæ capite præcedenti, & ideò hoc loco illam ponimus, licèt aliàs tractari soleat de lumine gloriæ sub hoc titulo, *an possit esse connaturale alicui creaturæ*, & eadem tractari potest de gratia, & caritate, & de omnibus virtutibus per se infusis. Satis verò conuenienter tractatur de actibus, nam propter illos sunt habitus, eísque proportionantur, & reuerà omnis illa quæstio pẽdet ex visione beata, nam in genere finis est quasi prima radix totius ordinis gratiæ, omniúmque supernaturalium donorum. Ratio ergo dubitandi est, quia illa visio est limitatæ perfectionis, ergo nihil C repugnat, vt possit creatura fieri, cui talis visio sit connaturalis, seu quæ habeat virtutem sufficientem ad efficiendam illam. Atque idem argumentum fieri potest de lumine gloriæ, illud enim finitum est, & vt dicemus, est connaturale principium huius visionis, quòd ergo repugnat, quod fiat aliquis intellectus tantæ perfectionis, quantæ est ipsum lumen gloriæ, & quod fiat aliqua spiritualis substantia, cui sit connaturalis talis intellectus? ergo illi creaturæ poterit esse naturalis visio Dei. 1. Ratio dubitandi.

Dicendum nihilominùs est, visionem beatam esse simpliciter, & absolutè supernaturalem respectu omnis intellectus creabilis. Hæc est sententia D. Thomæ 1. part. quæst. 12. artic. 3. Quem ferè omnes Theologi sequuntur. Et sumitur ex D. Augustino libr. 12. de Ciuit. capite 1. vbi agens de creatura intellectuali dicit, posse fieri beatam visione Dei, non quia creatura est, multę enim creaturæ non sunt illius beatitudinis capaces, sed quia rationalis est. *Quia verò creatura*, inquit, *est, hoc non ex se potest, quia ex nihilo creata est, sed ex illo, à quo creata est.* Ergo secundùm Augustinum impotentia creaturæ, vt suis viribus videat Deum, ex hoc præcisè oritur, quod creatura est ex nihilo facta. Quæ ratio procedit in omni natura creabili. Deinde à posteriori est apud me valdè probabile argumentum, quod de facto non est connaturalis illa visio alicui creaturæ intellectuali, ergo signum est, hoc esse extra latitudinem earum perfectionum, quæ possunt esse connaturales creaturæ. Vnde rectè Scotus in 2. dist. 5. q. 9. dicit rationale esse tribuere Angelis omnem naturalem perfectionem intelligendi, nam si creatura aliqua naturalis hoc potest viribus suis, quæ ratio reddi potest, cur inter Angelos nullus sit, qui hoc possit? Præcipuè quia videntur esse in primo gradu, & ordine substantiarum creatarum possibilium, sunt enim in gradu intellectuali, in quo est Deus ipse, & confirmatur, quia vt dixit D. Thom. 1. p. q. 50 artic. 1. ad perfectionem vniuersi pertinet, vt constet omnium rerum gradibus, & ordinibus, si autem esset possibilis creatura, quæ tantam vim

2. Assertio. D. Thom. August. Ratio à posteriori. Scotus. D. Thom.

habere intelligendi, vt suis viribus posset intueri Deum, esset in altiori gradu, & ordine rerum constituta, quàm sint creaturæ intellectuales, quæ nunc sunt, sicut ordo gratiæ est alius à toto naturæ ordine, ergo pertinuisset ad vniuersi complementum, quòd in illo esset talis gradus, vel ordo creaturarum, cùm igitur hoc non sit, valde probabile signum est, non esse possibilem, non enim agimus de quacumque maiori nobilitate specifica, sed de nouo gradu, & ordine rerum.

3. In reddēda ratione à priori est difficultas. *Scotus.* *Durand.* *Nomina.* Ratio nominalium reiicitur. At verò rationem à priori huius veritatis reddere, difficile est, & quoniam Scotus, Durandus, & alij D. Thomæ rationes impugnant, examinemus priùs, quas ipsi afferunt. Nominales non reddunt aliam, nisi quia illa visio à solo Deo fieri potest per creationem. Sed in primis hoc sine probatione assumunt. Deinde in rigore falsum est, quia illa visio non à solo Deo fieri potest, sed etiam à lumine gloriæ, & suo modo ab intellectu, vt infrà dicetur, nec fit per creationem, sed educitur de potentia obedientiali, à qua in fieri pendet. Tandem malè inferũt, quia non omnis forma, quę à solo Deo per creationem fieri potest supernaturalis est, vt patet de anima rationali, & de scientia infusa Angelorum, quæ licèt verè non fiat per creationem, concreari dicitur. Cur ergo hæc visio non potest etiam concreari? nec potest hoc esse debitum creaturæ alicui possibili, sicut illa scientia est debita Angelo, vel sicut materiæ sic dispositæ, est debita creatio, seu infusio animæ? Vnde Maior in 4. dist. 49. q. 4. in fine, vi- *Maior.* dens rationis insufficiētiā, dubitat, nō solùm de natura creabili, sed etiā de Angelis creatis, an possint per naturalem vim Deũ videre, sed immeritò de hac posteriori parte dubitat; habet enim firmius fundamentum, quàm sit humana ratio, scilicet, diuinam reuelationem. Vnde licèt occasionem habuerit dubitandi de posteriori parte, seu postrema dubitatione, circa priorem, meliùs ex huius certitudine intulisset, priorem etiam non esse in dubium reuocandam.

4. Ratio Scoti. *Scotus.* Secundò Scotus in 4. dist. 49. quæstione 11. licèt disputet de intellectu humano, tamen idem significans de omni intellectu possibili, dicit, non posse habere actum huius visionis sibi connaturalem, quia ad eliciendam huiusmodi visionem, necessarium est, habere Deum præsentem in ratione obiecti, vel aliud, in quo Deus eminenter contineatur, sed Deus in nulla alia re potest eminenter contineri: nec etiam est sufficienter præsens, quia licèt per illapsum sit intimè in quolibet intellectu, tamen non est præsens in ratione obiecti, nisi volun- Hæc ratio nō admittitur. tariè se manifestet. Hæc verò ratio partim assumere falsum videtur, partim petere principium. Nam circa illam disiunctiuam, quam in maiori assumit, interrogo, an fundetur in communi ratione visionis intuitiuæ, vt sic, vel in speciali ratione visionis Dei? Priori modo est falsa, nā vnus Angelus videt intuitiuè alium, quamuis non habeat illum per se obiectiuè præsentem, nec per aliquid eminentius illo, sed solùm per speciem quamdā intelligibilem, quæ vim habet illum repræsentandi: Si verò dicatur secundum, huius rei rationem non reddit, hoc enim inquirimus, quid sit speciale in illa visione, vt fieri non possit per speciem aliquam intelligibilem, quæ sit connaturalis alicui intellectui creato. Quæ difficultas maximè vrget contra Scotum, qui admittit, posse Angelum quidditatiuè cognoscere Deum per speciem, quam dicit esse naturalem, licèt à solo Deo infundi possit. Deinde inquiro quid sit, Deum esse præsentem obiectiuè intellectui, aut quid addat hęc præsentia obiectiua vltra per essentiam, & illapsum intimum, & indistantiam entitatum? Aut enim est sermo de præsentia quasi actuali, & vitali, & hæc fit per ipsam visionem, quia nihil aliud est habere rem in præsentia, quàm videre illam, quomodo dicitur Deus esse in omnibus rebus per præsentiam: dicere ergo in hoc sensu, Deum non posse videri, quia non potest esse præsens; est petere principium. Aut per præsentiam intelligitur talis approximatio, seu coniunctio obiecti cum potentia, quæ sufficiat ad videndum illud. Et in hoc sensu sine vlla probatione assumit Scotus Deum non posse esse sic obiectiuè præsentem intellectui creato in actu primo, seu per actum primum tali intellectui connaturalem, nam hæc coniunctio sufficienter fit per speciem intelligibilem, vt ostendit tacta difficultas.

Tertiò, Durandus in 4. distinct. 49. quæstione 2. 5. Ratio Durandi. *Durand.* agens etiam de intellectu humano similem ferè habet discursum, alia quidem occasione, sed si legitimus est, hic locum habet. Quia intellectus humanus, inquit, non potest cognoscere Deum nisi ex rebus sensatis, tamen potest extendi ratio ad omnem intellectum creatum, quatenus nullus intellectus creatus potest cōnaturali modo cognoscere Deum, nisi per aliquam essentiam, & naturam inferioris ordinis ab ipso Deo: Per huiusmodi autem medium non potest videri Deus, provt in se est, ergo hoc impedimentum cognoscendi Deum per huiusmodi medium non potest naturaliter amoueri, & ideò nulla creatura potest naturaliter videre Deum, Non probat hæc ratio. sed solus Deus (inquit) potest se facere immediatè præsentem intellectui. Hæc verò ratio, nisi aliquid ei addatur ex ratione Diui Thomæ iam iā tractanda, nihil probat. Nam licèt verum sit, Deum non posse videri, provt in se est, per medium cognitum inferioris ordinis, quia nullũ est adæquatè repræsentans perfectionem Dei: tamen quod creatura non possit naturaliter cognoscere Deum, nisi per huiusmodi medium cognitum, hoc non est euidens, nisi in nobis tantùm pro huius vitæ statu, & tamen sine probatione assumitur in dicta ratione. Interrogo enim (eodem ferè modo, quo processi circa rationem Scoti) quod creatura non possit cognoscere Deum, nisi per medium cognitum, an oriatur ex generali ratione cognitionis, seu visionis creatæ? Et hoc est apertè falsum, quia vnus Angelus apertè intuetur alium sine medio cognito, per speciem intelligibilem, quæ vocatur medium incognitum: Vel oriatur ex propria ratione talis obiecti scilicet, Dei, & huius rationem quærimus, quam Durandus non reddit.

Alij rationem reddunt ex eo, quòd nulla creatura fieri potest impeccabilis per naturam suam, vt est 6. communis sententia Theologorum, & consentanea Sanctis Patribus, vt traditur in materia de Angelis, & de gratia, at si esset creatura connaturaliter Deum videns esset impeccabilis natura sua. Hæc ratio probabilis est, tamen procedit magis ex creditis, quàm ex sola ratione. Imò cum ratione agitur ad probandum illud principium, recurritur ad id, de quo modò agimus, quia re vera est vnicum fundamentum illius veritatis, & prætereà intelligi posset visio Dei connaturalis alicui creaturæ per speciem sibi connaturalem, & tamen, quòd talis species, & visio non necessariò darentur à principio creationis, sed iuxta dispositionem Auctoris naturę, & tunc posset creatura illa peccare illo tempore, quo non daretur ei visio Dei.

Tamdem

7. D.Thom. ratio. Tandem D. Thomas ad hoc confirmandum varias rationes adducit 3.cõtra Gentes,c.52.ex quibus vnam elegit 1.part.quæst.12. artic.4. & quæst.5.art. 5.quæ sic formari potest. Modus essendi Dei est altioris ordinis & rationis ab omni esse,seu modo essendi omnis creaturæ possibilis, ergo intelligibilitas Dei est alterius rationis,& ordinis ab omni modo cognoscendi connaturali cuicumque creaturæ possibili, ergo à nulla videri potest per vires suæ naturæ: primum antecedens probatur, quia Deus in suo esse est actus purissimus, & simplicissimus, omnis autem creatura habet aliquam compositionem,& veluti materialitatem,si cum diuina puritate comparetur.Prima verò consequentia probatur, quia modus cognoscendi est accommodatus modo essendi,& similiter cognoscibilitas, seu intelligibilitas Dei est proportionata perfectioni eius in genere entis, ergo quò res habet in suo esse altiorem modum essendi,eò est intelligibilis altiori modo,& è contrario, quò habet inferiorem modum essendi, eò est cognoscitiua,seu intellectiua minùs perfecto modo, ergo ex modo essendi diuerso obiecti intelligibilis,& naturæ intelligentis,rectè colligitur eorum improportio, vt vnum ab altero naturaliter cognosci non possit perfectè,& prout in se est.Quã rationem confirmat D.Thomas, inductione,& discursu facto in omnibus naturis cognoscentibus,& obiectis earum, vt clarè videri potest citatis locis.

8. Amplius cõfirmatur. Confirmari præterea potest ex principijs sumptis ex doctrina de Anima. Vnum est,omnem cognitionem fieri per aliquam abstractionem, seu aliquo modo immateriali, seu intentionali, & ideo etiam inter sensus ille est perfectior,qui habet modum operandi minus materialem. Alterum est,intellectum,vt sit omnium cognoscitiuus, requirere abstractionem in suo esse ab omni organo materiali,& corporeo;ergo sine dubio virtus cognoscendi, & modus eius est accommodatus modo essendi, seu puritati, & immaterialitati ipsius esse. Aliud principium est, obiectum cognoscendum, debere abstrahi aliquo modo à materia, & ideo res materiales dicuntur intelligibiles in potentia, res autem immateriales intelligibiles actu,ergo etiam intelligibilitas Dei oritur ex actualitate, & puritate eius, ergo si modus existendi obiecti cogniti,seu cognoscibilis est diuersus à modo essendi naturæ cognoscentis,erit tale obiectum tali potentiæ improportionatum,vt in se,& prout in se est,sine alio medio, naturaliter videri possit. Confirmatur hæc eadem illatio,quia vt obiectum cognoscatur, debet vniri cognoscenti,aut per se ipsum, aut per aliquẽ alium actum,quod autem in alio recipiatur, est in illo ad modum eius,seu modo illi proportionato,ergo cognitio semper fit ad modum cognoscentis, ergo si talis modus sit inferioris ordinis, non poterit perfectè attingere rem ordinis superioris.

9. Hæc ratio D.Thom. impugnatur ab Scot. Hanc rationem multis impugnant argumentis Scot.& alij,vt latè referunt,ac defendunt Caiet.loco citato, Capreol. in 4.d.49.q.4. Ferrar.3. contra Gentes, cap.53.Sot.distinct.49.quæst.2.art.2.summa omnium ad tria reuocatur. Primum est,quia sequitur, Angelum inferiorem non posse videre superiorem, prout in se est, quia superior habet perfectiorem modum essendi. Secundum est, quia sequitur nec lumen gloriæ posse habere vim connaturalem ad efficiendam visionem Dei,quia non est actus purus,sicut Deus.Tertium est,quia perfectio, seu excellentia obiecti cognoscibilis non potest esse ratio, ob quam perfectè nõ possit cognosci à potentia,sub cuius obiecto comprehenditur, vt si lux solis comprehenditur sub obiecto visus, sola eminentia, & perfectio eius lucis non potest esse ratio, ob quam non possit videri à visu; quia cùm ex ratione lucis sequatur ratio visibilis, potiùs per se loquendo,quò fuerit lux perfectior,eò erit visibilior. Vnde,si interdum videri non potest, id non est per se ex parte obiecti, sed per accidens, quia interuenit aliquod impedimentum, vt v.g.quòd præsentia talis lucis corrumpat organum sensus. At verò in præsenti Deus comprehenditur sub obiecto intellectus creati, ergo ex eo, quòd sit summè intelligibilis, ratione perfectissimi modi essendi non potest per se colligi, quòd non possit perfectè intelligi à tali potentia, ergo reduci debet ad aliquod impedimentum per accidens.Hoc autem non est,quia talis potentia læditur à tali obiecto, quia non est in organo corporeo, quòd lædi possit, nec ipsa in se est capax talis læsionis,neque obiectum est effectiuum eius, ergo tota ratio huius impedimenti est, quia hæc potentia non potest cognoscere illud obiectum, nisi per medium cognitum inferioris ordinis.

Scotus. Caiet. Capreol. Ferrar. Sotus.

Nihilominus censeo rationem D.Thomæ optimam esse, quantùm pro capacitate materiæ adduci potest,quæ in primis explicanda est in creaturis factis,& deinde facilè intelligetur,eodem modo procedere in creaturis possibilibus. Quòd enim nunc Angelus non possit intueri Deum virtute naturali, prout in se est,non potest aliũde oriri, quàm ex imperfectione Angeli,& perfectione Dei, nã ex vtroque capite inter se collato oritur improportio, nec alterum sine altero sufficeret. Quod patet comparando Angelum cum eadem imperfectione ad obiectum minùs perfectum, quale est alius Angelus, vel comparando Deum ad intellectum perfectum, qualis est diuinus per essentiam, vel per participationem diuini ordinis: nam inter hæc non inuenitur improportio, oritur ergo impossibilitas ex imperfectione vnius comparata ad perfectionem alterius. Non sufficit autem ad hanc improportionem quæcumque essentialis diuersitas rerum, vt per se notum est in Angelis: ergo oritur ex altiori modo essendi Dei, in quo superat Angelicam naturam: hic autem modus non potest esse alius, nisi summa puritas, & actualitas Dei comparata ad potentialitatem Angeli:Nam inde oritur, vt quidquid Angelus intelligit,concipiat ad modum,quo ipse est. Sicut D.Thomas sumit ex libro de causis, ratione 8. vbi dicitur, quod intelligentia intelligit omnia ad modum suæ substantiæ;quia illa est obiectum proportionatissimum intellectui eius, in quod primò, & per se fertur, vnde fit, vt aliarum rerum species intelligibiles recipiat iuxta modum suum, & sibi proportionatum. Atque hoc confirmari potest ex modo intelligendi hominis, nam omnia intelligit ad modum rerum materialium, quia per corpus species recipit. 10. D.Thom. approbatur ratio. D.Tho.

Vnde potest sumi confirmatio,quia si verum est, Deum nullo modo posse videri per speciem creatam:sed solùm per suam essentiam vnitam per modum speciei,facilè intelligitur,talem quasi speciem, & quasi actum primum non posse esse connaturalẽ alicui creaturæ intellectuali, quia est actus alterius ordinis,longéque eleuatior, qui cùm ex se non ordinetur ad actuandam aliquam potentiam, non potest esse debitus alicui intellectui creato, vt rectè D.Thomas quæst. 8. de veritate artic.3. Et quamuis fortassè de potentia absoluta non repugnet,dari 11. D.Thom.

speciem creatam Dei, vt infrà dicam, tamen ad vim huius rationis satis esse videtur, quod talis visio ex natura sua non postulet aliam speciẽ præter ipsam essentiam, vt intelligamus illam visionem nõ posse esse connaturalem illi intellectui, cui non est debita essentia diuina per modum speciei. Præterea, etiam si admittamus dari talem speciem, quæ possit repræsentare Deum, prout in se est, illa deberet esse proportionata perfectioni, immaterialitati, ac subtilitati obiecti repræsentati, & ideo nõ videtur posse esse ita proportionata subiecto inferioris ordinis, vt sit etiam illi connaturalis, & ideo repugnat, actum, ad quem ordinatur talis species simul esse proportionatum tali obiecto, & commensuratum tali subiecto, vt sit connaturalis illi.

12. Ad obiectiones Scoti. Ad primã.

Atque ex his facilè est respondere ad obiectiones. Ad primam negatur sequela, nam Angeli licèt differant in specie essentiali, tamen habent modum essendi, & compositionis, & immaterialitatis eiusdem ordinis, nam in omnibus illis est aliqua compositio, siue ex esse & essentia, siue ex natura, & supposito, siue ex genere, & differentia, siue ex subiecto, & accidenti. Et ideo quamuis vnusquisque Angelus cognoscat alium, iuxta modum suum, & per species sibi accommodatas, tamen potest illum clarè, & intuitiuè videre prout in se est. Sicut quamuis in ordine rerum materialium sit differentia maioris, vel minoris perfectionis, nihilominus quia omnes conueniunt in eodem modo essendi, æquè omnes cadunt sub cognitionem intellectus humani, quantùm spectat ad modum cognoscendi. Vnde quia hæc imperfectio, quæ nunc est in natura Angelica, necessariò esse debet in omni natura intellectiua creabili, ideo tam impossibile est hanc visionem esse connaturalem cuicumque substãtiæ creabili, quàm naturæ Angelicæ creatæ: necesse est enim vt omnis creatura sit aliquomodo composita, & potentialis, & habeat alias imperfectiones, quarum ratio non sumitur in naturis Angelicis ex eo, quòd tales sunt, sed ex eo præcisè, quòd creatæ, & ex nihilo sunt.

13. Ad secũdam.

Ad secundam obiectionem de lumine multa dicenda sunt, cap. 12. nunc breuiter negatur consequẽtia, & similitudo. Et in primis notari potest hæc differentia, quòd lumen gloriæ licèt sit proximum principium visionis, non tamen integrum etiam ex parte potentiæ cognoscentis, indiget enim concursu intellectus, & influxu animæ vitali, qui nunc est instrumentalis, vnde in illa actione Deus est principale operans, vt capite sequenti dicam. At verò si esset aliquis intellectus creatus eiusdẽ ordinis cum lumine gloriæ, vel esset substantia creata, vel facultas ab illa naturaliter manans, vnde in ordine suo esset sufficiens, & totale principium, & ipsa substantia esset principium principale proximum talis visionis, & ideo magis repugnat dare tale lumẽ connaturale creaturæ, quàm desuper infusum. Deinde si lumen esset connaturale substantiæ creatæ, illi esset maximè proportionatum, eámque haberet prò obiecto maximè proprio, & quasi primario, id est, in quod per se primo tenderet, quia hoc est connaturale cuilibet intellectui respectu suæ substantiæ, vt ex dictis, & inductione constat. At verò lumen superadditum naturæ, quòd non est commensuratum imperfectioni subiecti, & naturæ, in qua recipitur, sed obiecto, & diuino intellectui, cuius est singularis participatio, altioris ordinis est, & ideo habet pro obiecto proprio, & maximè proportionato ipsam essentiam Dei secundum se. Et propterea necesse est, vt tale lumen sit vltra debitum naturæ creatæ, & non sit illi commensuratum, sed naturæ increatæ, ad quam ordinatur.

Dices. Fiat natura ipsa substantialis supernaturalis, vt simul possit lumen esse commensuratum illi obiecto, & vtrique suo modo connaturale in suo ordine. Respondent aliqui, non posse esse substantiam supernaturalem, quia non respicit subiectum, cui supernaturalis esse possit, sicut accidẽs. Sed contra, quia potest esse supernaturalis ex contraria habitudine, scilicet, quia illi sunt connaturalia accidentia, quæ aliis substantiis sunt supernaturalia, vel potest dici supernaturalis, quia per suam substantiam participat modum operandi Dei, ita proprium illi, vt attingat Deum ipsum, prout in se est. Sed nihil horum explicat, quomodo possit intelligi substantia supernaturalis. Nam ex eo, quòd assumitur in priori replica, potiùs destruitur ratio accidentis supernaturalis ex sua specie, nam si alicui creatæ substantiæ, est naturale, eo ipso supernaturale non est: Nam si sufficit, quòd multis inferioribus substantiis non possit esse connaturale, omnia accidentia propria superiorum substantiarum erunt supernaturalia, quia inferioribus substantiis non possunt esse connaturalia. Quod verò secundo loco dicitur, non declarat, cur illa substantia supernaturalis diceretur, vel respectu cuius, quia sola comparatio cum aliis substantiis in maiori perfectione non satis est, vt constat. Et præterea, id, quod ibi sumitur impossibile est, vt ostendimus. 14. Obiectio. Responsum aliquorum. Impugnant. Respõdetur obiectioni.

Vnde vt esset substantia creata supernaturalis, deberet esse substantia, quæ esset purus actus, quia sine hac perfectione non posset connaturaliter vniri Deo, prout in se est, in ratione obiecti cognoscibilis. Sicut ergo repugnat, substãtiam esse creatam, & non habere eas imperfectiones potentialitatis, & compositionis, ex quibus oriri diximus, vt non possit idem lumen esse commensuratum tali substantię vt subiecto, & Deo, vt in se est, vt obiecto: ita repugnat dari substantiam illo modo supernaturalem. Quia naturale esset illi substantiæ, habere lumen commensuratum sibi, & ipsam respiciens, vt obiectum maximè proprium, & consequenter non posset simul respicere Deum ipsum secundum se. Vnde etiam reddi potest differentia ex proprio munere accidentis, & substantiæ, nam substantia inferior non potest per se ipsam participare id, quòd est proprium superioris; habere autem essentiam diuinam pro obiecto visibili maximè proprio, & connaturali, est proprium Dei, quatenus substantia eius est intellectus eius, & ideo non potest conuenire substantiæ creatæ ex vi suæ naturalis virtutis. At verò accidentia sunt instituta ad perficiendas substantias, & supplendum defectus earum, & ideo per accidentia superaddita participare potest inferior substantia aliquo modo id, quod est proprium superioris. Eò vel maximè, quòd in vnaquaque re primum fundamentum, & quasi mensura omnium proprietatum connaturalium est propria substantia, & ideo in ipsis terminis inuoluitur repugnantia, cùm dicitur substantia supernaturalis. At verò accidentia adduntur substantiæ, & quando ab extrinseco veniũt, non est necesse, vt omnino commẽsurentur imperfectioni eius rei, in qua recipiuntur, sed possunt esse participationes altioris naturæ, & ex obiecto, vel aliunde habere perfectionem suam, non est igitur similis ratio. 15.

16. Ad tertiã. *D.Thom.*

Ad tertiam respondet primo D.Thom. q. 8. de verit. art. 5. ad 5. improportionem, & excellentiam

obiecti

obiecti esse sufficientem causam, vt à potentia debiliori perfectè attingi non possit. Deinde concedimus Durando, in qualibet re creata possibili interuenire illud impedimentum, quòd non potest attingere Deum, nisi per medium cognitum, tamen radix huius impedimenti sumenda est ex eo, quòd omnis creatura cognoscit naturaliter iuxta modum substantiæ suæ.

CAPVT X.

Vtrùm Visio Dei proximè fiat ab intellectu videntis ipsum.

1. QVoniam dictum est, visionem illam ita esse supernaturalem, vt non possit per naturales vires intellectus creati fieri, necessarium est exponere, quomodo, & per quæ principia in illo, & ab illo fiat, quæ inquisitio optimè præcedentem consequitur. Hactenus enim tractauimus quæstiones, an sit, & quid sit illa visio, & ita substātiā, ac essentiam illius visionis declarauimus, vbi sit, cōsequenter diximus de primario, & quasi formali obiecto eius, quod est diuina essentia, prout est in se, de materiali verò dicemus infrà, tractando de formali effectu illius visionis. Sequitur ergo, vt causas huius visionis explicemus. Et quidem de materiali, formali, & finali nihil est, quod dicamus; Nam materialis est intellectus, in quo recipitur visio; an verò aliquam dispositionem requirat, infrà videbimus. Formalis est ipsa specifica differentia, seu quidditas talis visionis, & ad hanc etiam reducitur obiectum, vt speciem præbet. Finalis non est alia, quàm ipsemet Deus, imò illa visio finis omnium aliarum bonarum actionum, & earum merces est, vt in materia de Beatitudine traditur. Sola ergo efficiens causa superest declaranda. Supponimus autem, Deum esse principalem auctorem illius visionis, vt prima, & vniuersalis causa est in ordine gratiæ. Igitur solùm dicendum nobis est de causa proxima, & primò de intellectu ipso, deinde de donis supernaturalibus, vel principijs iuuantibus, vel eleuantibus ipsum ad actum adeo perfectum eliciendum.

2. 1. Sententia. *Scotus.* In proposita ergo quæstione prima sententia simpliciter negat, intellectum efficere visionem, sed solùm Deum illam infundere; intellectum autem per illam videre, quia illam recipit, illáque informatur. Sic Scot. in 3.d.14.q.1.art.2.& in 4.d.49.q.11. Qui consequenter existimat probabile, in intellectu nihil supernaturale præuium visioni infundi à Deo, quia intellectus se ipso est capax visionis per modum potentiæ receptiuæ: neque ad hoc potest disponi, aut habilior reddi per aliquam supernaturalem qualitatem, de quo dicemus, ca.12. Sic etiam *Ocham. Durand. Richard. Palud.* Ocham in 4.q.12.art.3.ad 2.& idem dixerat in 1.d.1.q.2.& nihil. ferè discrepat Dur. in 3.d.14.q.1.nu.9.& in 4.d.46.q.2. Richa. in d.14.art.2.q.3.& 4.d.49.art.3.q.5 Inclinat Palud. in 4. dist.44.q.7.num.59.& clarius distinct.49.q.1.num.13. Fundamentum. Fundamentum horum auctorum præcipuū esse videtur, quia illa visio est adeò supernaturalis secundum totam substantiam suam, vt nullo modo fieri posse videatur à potentia naturali. Quam rationem confirmat *Palud.* Palud. Quia illa visio fit per creationem, nulla autem potentia creata potest esse principium creandi, neque principale, neque instrumentale.

3. Quòd fundamentum maximè potest habere vires, quia iuxta opinionem asserentem nullam creaturam, vel potentiam posse à Deo eleuari ad agendum vltra naturales vires suas per modum instrumenti. Vnde Capreolus in 4.dist.49.quæst.4.art.3. *Capreol.* ad argumenta Scoti, & Aureoli contra secundam conclusionem, quamuis teneat intellectum facere illam visionem quoad substantiam, significat tamen modum supernaturalem eius fieri à solo Deo. Sic enim inquit. *Quamuis illa visio, vt est cognitio quædam, fiat ab intellectu, tamen, vt est visio beatifica, fit à solo Deo præmiante, hæc enim est differentia inter meritum, & præmium, quòd meritum est à merente, præmium verò recipitur ab immerente, ab alio donante.* Confirmatur secundò, quia aliàs homo seipsum beatificaret. Confirmatur tertiò, quia aliàs esset in potestate hominis visionem illam vel efficere, vel suspendere, prout vellet, quia quod homo efficit, pendet à voluntate eius.

Secunda opinio docet, illam visionem fieri ab intellectu, tamen non tribuit hanc efficientiam intellectui, nisi per denominationem à forma superaddita ipsi intellectui, cui totam illam actiuitatem tribuit, scilicet lumini gloriæ, quòd dicitur esse totum principium proximum, seu formale efficiendi visionem sine influxu intellectus immediato, ac per seipsum. Sicut aqua calida dicitur actiuè calefacere per denominationem à calore in se recepto, quatenus est totum principium formale, & proximum illius actionis. Hanc sententiam indicat Capreolus suprà citatus, præsertim ad primum Durandi contra secundam conclusionem, expressius Sotus in 4.distinct.49.quæst.2.art.4.dicit, lumen esse totam rationem agendi illam visionem, & postea respondendo ad Durandum dicit, intellectum, & lumen non comparari ad visionem, vt agentia partialia, & postea vtitur exemplo illo aquæ calidæ. Et hoc videntur sequi multi ex modernis Thomistis. Fundamentum huius opinionis fuit ex parte idem, quod præcedentis, nam quia illa visio est omnino supernaturalis, oportet, vt totum principium proximum eius sit supernaturale, & in hoc conuenit cum præcedenti sententia. Differt tamen, quia vult hoc principium esse intrinsecum, & infusum potentiæ, quia ille actus est vitalis. Confirmari potest, quia si intellectus efficit illum actum, vel agit, vt principium proprium, & principale; & hoc dici non potest; tum quia aliàs esset superfluum lumen gloriæ; tum etiam quia nulla potentia naturalis habet virtutem propriam ad efficiendum supernaturalem actum; vel agit, vt instrumentum diuinæ virtutis, & hoc etiam videtur dici non posse, tum quia actus vitalis esse debet à principio intrinseco vitali principali, non instrumentali: nam cōcursus instrumenti communis esse potest rebus inanimatis; tū etiam quia superfluum esset lumen gloriæ: nam instrumenta diuina non indigent præuia qualitate, vt eleuentur ad supernaturales actiones.

4. 2. Opinio. *Capreol.* *Sotus.* Fundamētum.

5. 1. Conclusio. Dicendum primò, Beatum efficere per suum intellectum visionem beatam. Hæc est cōmunis sententia, & in schola Diui Thomæ receptissima: Nam licèt D. Thomas nullibi ex professo de hac re disputet, tamen vbicumque agit de visione beata, aut de alijs actibus vitalibus, etiam supernaturalibus, eam vt certam supponit, vt constat ex 1.part.quæst.12.& in 1.2.quæst.3.art.2.5.& 4.in hoc sensu docuit, beatitudinem consistere in operatione. Idem constat ex 2.2.quæst.23.art.2. Vbi de actu caritatis ait, non ita esse ab Spiritu sancto, quin humana mens sit principium eius. Est autem vtrobique eadem ratio. Idem sentiunt Caiet. & alij moderni expositores. Nec Capreol. & Palud. omnino contradicunt, *Caietan. Capreol. Palud.*

Richard. *Scotus.* dicunt,licèt dubij ſint. Idémque ferè eſt de Richar· & Scot. Imò Scot. in 4.d.50. eam clarius inſinuat· Richardus verò d. quæſtion.2. neceſſarium putat, hominem iuuari lumine intellectus agentis ad videndum Deum,quod non poteſt intelligi de intellectu,vt eſt productiuus ſpeciei intelligibilis;Oportet ergo, vt intelligatur de lumine intellectus, vt poteſt efficere intellectionem. Fundamentum vnicum,vel præcipuum eſt, quia de ratione actus vitalis eſt, vt effectiuè procedat à principio intrinſeco vitali, huiuſmodi autem principium radicale, ſeu principale eſt anima, proximum autem potentia ipſius animæ tali actui proportionata,qualis eſt intellectus reſpectu viſionis. Aſſumptũ conſtat inductione in omnibus actibus vitæ, & fundamentum habet in propria ratione vitæ, nam in hoc primo diſtinguitur viuens à non viuente, quod habet in ſe proprium, & intrinſecum principium ſui actus,in cuius vſu,& exercitio conſiſtit vltima perfectio viuentis.Et ideo dicunt Theologi præcipui, & Philoſophi, beatitudinem, quæ eſſe debet vltima perfectio,conſiſtere in operatione elicita ab ipſo Beato. Item ob hanc cauſam in Sacra Scriptura talis viſio vocatur vita, quia re vera conſiſtit in proprio ac perfecto actu vitæ.

6. *Dubium.* Circa hoc autem inquiri ſolet, an hoc ſit intrinſecum actui vitæ,vt repugnet etiam de potentia abſoluta,eſſe talem actum ſine concurſu potentiæ vitalis. *Reſolutio.* Sed hæc quæſtio communis eſt non tantùm viſioni beatæ, ſed etiam omnibus actibus vitæ,& ad hũc locum nõ eſt ſimpliciter neceſſaria,quia nobis ſatis eſt (quod à nullo Philoſopho negari poteſt)hunc eſſe modum connaturalẽ,atque adeo debitum actui vitali ex natura ſua, vt oſtendit ratio facta,& colligitur ex Ariſt.in lib.2. de Anima,& 9. *Ariſtot.* Metaph.text.5. Vbi de intellectione ſpecialiter docet natura ſua eſſe actum immanentem, & conſequenter poſtulare, vt ab eo principio procedat, in quo recipitur. Quocirca quamuis de potentia abſoluta non repugnaret, Deum ſupplere illum concurſum potentiæ, ſine illa efficiendo talem actum: nihilominus aſſerendum non eſſet ita fieri in viſione beata, quia credendum eſt illam viſionem fieri modo maximè connaturali, & ex natura rei debito actui vitali.Pręſertim cùm ſit certiſſimum,hoc non repugnare illi viſioni,eo quod ſupernaturalis ſit,vt conſtat de actu caritatis, & ſimilibus iuxta doctrinam Concil.Trident.ſeſſ.6.ca.5. & Can.4. Propter quem locum aliqui cenſent, hanc ſententiam eſſe ita certam, vt contraria ſit vel erronea, vel aliquid ſimile.Et quidem negare, fieri poſſe,vt actus viſionis ſit effectiuè à Beato ſicut actus caritatis eſt effectiuè ab homine,videtur mihi valdè falſum,multúmque repugnans principiis fidei. Quòd verò de facto ita ſit,non eſt adeo certum, tum quia eſt magis conſentaneum illi doctrinæ Concilij Tridentini,tum etiam quia nulla eſt repugnantia,vt videbimus in ſolutione argumentorum. *Concil. Trident.* Et quia vix poteſt neceſſitas luminis gloriæ oſtendi, ſi intellectus nihil agit videndo.

7. Addo denique, valdè probabile eſſe, implicare contradictionem, fieri actum; qui de ſe, & natura ſua eſt actus vitalis ſine concurſu,& efficiẽtia principij vitalis.Quod altero è duobus modis affirmari poteſt. Primò aſſerendo talem actum eſſentialiter poſtulare dependentiam à tali principio,& ideo ſine illa fieri nõ poſſe,quod tamẽ difficilè ſuaderi,aut probari poteſt,de quo videri poſſunt dicta in Metaphy.diſp.48.ſect.2.n.9.& ſequentibus.Secundò di-

A cendo,quamuis huiuſmodi actus poſſit fortaſsè fieri,& cõſeruari à Deo in entitate ſua, abſque actiuo concurſu cauſæ ſecundæ, quia Deus eminẽter continet omnem efficientiam:fieri tamen non poſſe,vt talis actus exerceat proprium munus actus vitalis, id eſt,conſtituat cognoſcentem, vel amantem, vel aliquid ſimile ſine concurſu eius, in quo talis effectus exercetur. Quia re vera intelligi non poteſt, quòd aliquis actu cognoſcat, quin ſe gerat,vt actu viuens,neque etiam intelligi poteſt,quòd aliquis ſe gerat vt actu viuens,tantùm recipiẽdo, & nihil efficiendo. Vnde quamuis effectus huiuſmodi actus conſumetur informando, tamen huiuſmodi informatio natura ſua videtur habere eſſentialem principij ſubordinationem cum efficientia eiuſdẽ,quod B informare debet, & hoc eſt, actum natura ſua eſſe immanentem.

Dico ſecundò, intellectum Beati effectiuè concurrere ad viſionem per ſuã entitatem, & non tantùm per lumen, vel formam aliam ſibi ſuperadditam. 8. *2. Cõcluſio.* Hæc concluſio mihi eſt tam certa,ſicut præcedens, nam omnes probationes ibi adductæ eodem modo hic procedunt.Quia non poteſt vitalis actus ſaltem ex natura ſua fieri ſine influxu effectiuo potentiæ vitalis, & principij:ſi autem intellectus non influeret immediatè in viſionem, tantùm materialiter ſe haberet reſpectu illius, & reſpectu principij efficientis viſionem, C ſcilicet reſpectu luminis ſuſtentando illud. Sicut ſe habet aqua calida reſpectu caloris, qui eſt principium calefaciendi, vel ſicut ſe habet corpus reſpectu actionis vitæ procedentis ab anima,hoc autẽ non ſatis eſt ad actionem vitalem. Nec refert,quòd illa denominatio agendi tribuatur compoſito, ſeu ſubiecto, aut intellectui ratione formæ inhærentis,quia illa re vera eſt quaſi extrinſeca denominatio, & non eſt proprius influxus effectiuus per attentionem vitalem, quæ neceſſaria eſt ad actionem vitæ, præſertim ad actum cognoſcendi,& amandi. Sicut in actu voluntatis euidentius intelligitur,quod non poteſt homo amare, niſi immediatè per ſuam volũtatem influat in ſuum D amorem,& quaſi ſe determinet,& ſe moueat in rem amatam,& ideo non poteſt ille actus eſſe à ſolo habitu tamquam à principio agendi, eadem autem eſt ratio de viſione.

Sed dicunt aliqui, lumen non ſolùm eſſe habitum, ſed eſſe potentiam in ordine intelligendi,atque adeo eſſe quaſi quemdam intellectum ſupernaturalem animæ infuſum, per quem immediatè poteſt elicere vitali modo intellectionem ſupernaturalem,ſicut per naturalem intellectum efficit naturales actus. 9. Quid enim repugnat infundi animæ ſupernaturalem potentiam, ſicut dicuntur infundi potentiæ ſupernaturalis habitus? Sed hæc reſponſio noua eſt,& ante hoc tempus inaudita. E Et primò iuxta illam ſequeretur, lumen non infundi intellectui,ſed immediatè ipſi eſſentiæ animæ,quia ſi illud lumen eſt integra potentia intellectiua, non eſt cur inhæreat in aliqua potentia, ſed immediatè in animæ ſubſtantia, tum quia vna potentia nõ recipitur in alia: tum etiam quia ſi lumen eſt integra potentia agendi,erit etiam integra potentia recipiendi illum actum immanentem, ergo nihil confert intellectus naturalis in ordine ad illum actum,ergo non eſt,cur in illo recipiatur. Vnde vlterius conſequenter dicendum eſt, caritatem non eſſe in voluntate, ſed etiam eſſe veluti voluntatem quamdam ſupernaturalem, ſubſtantiæ animæ immediatè ſuperadditã,vt per eam ſupernaturaliter velit. Conſequens

autem

autem valdè absurdum est, aliàs non beatificaretur homo, secundùm intellectum, & voluntatem. Item non exerceret homo actũ vitæ in illa visione, quia visio lumini inhæreret, & per illud esset in anima tamquam in lapide. Quia anima ipsa in illũ actum non influeret, quod necessarium esset, vt posset dici viuere per illum actum. Maximè quia valdè probabile est (vt dixi disp. 18. Metaph. sect. 5.) necessarium esse, vt in omnibus actibus vitæ, anima ipsa immediatè actui influat non tantùm sustentando potentiam quasi materialiter, sed actu efficiendo. Ergo etiam in his actibus supernaturalibus necesse est, vt anima ipsa habeat immediatè actualem influxum per se ipsam, & eadem ratione potest actu influere per potentiam sibi connaturalem eleuatam per auxilium, seu virtutem supernaturalem. Quocirca nec fieri, nec intelligi potest, potentiam quasi radicalem, & primam ad actum vitæ, à qua censetur actus procedere secundùm rationem intellectionis, aut volitionis, venire ab extrinseco, & non esse intimè coniunctam, & connaturalem animæ. Imò (vt in lib. 9. Metap. ad c. 2. adnotaui) in hoc consistit ratio potentiæ vitalis, quod sit potentia intrinsecè manans ab anima, vt anima est, & consequenter intrinsecè ordinata ad efficiendos proprios actus, in quibus perfectio viuentis consistit. Non ergo fieri potest, vt animæ infundantur supernaturales potẽtiæ simpliciter, quæ sint totalia principia proxima intelligendi, & amandi, quamuis in potentiis possint infundi habitus adiuuantes, & eleuantes ipsas potentias, non tantùm ad melius agendum, sed etiam ad agendum simpliciter, vt cap. 12. agendo de lumine gloriæ magis declarabitur.

10. Ad fundamẽta primæ sententiæ. Ad fundamenta primæ sententiæ facilè est ex dictis respondere. Falsum est enim, huiusmodi visionem fieri per creationem, quia non fit nisi per eductionem de potentia obedientiali intellectus, à quo pendet in fieri, & in esse, tamquam à subiecto, & principio. Nec refert, quòd supernaturalis sit, nam etiam actus caritatis, & fidei sunt supernaturales quoad substantiam: quòd autem visio sit perfectior, parum refert, quia omnes hi actus sunt in eodem ordine constituti, & licèt differant secundum maiorem, vel minorem perfectionem, hoc per maius, aut minus auxilium suppleri potest.

11. Ad primã confirmationem. Ad primam confirmationem respondetur, illam visionem esse maximum donum Dei, & ideo esse posse maximum premium. Item principia præcipua ad illam visionem sunt à Deo, vt à præmiante. Non est autem de ratione præmij, quòd nullo modo sit efficienter ab eo, cui datur, sed satis est, quòd præcipuè sit ab eo, à quo datur. Imò si præmium sit perfectum, & consistat in actu vitæ, de ratione illius est, quod fiat ab ipsomet, cui datur, & hoc spectat ad perfectionem præmij, nam hoc ipsum, scilicet, eleuari ad tam perfectum actum efficiendum, pars est præmij.

12. Ad 2. Ad secundam verò confirmationem quidam formidant concedere illam locutionem, *Homo beatificat se*, quia significare videtur hominem sibi esse sufficientem, & præcipuam causam beatitudinis suæ: In quo sensu sine dubio est falsa locutio. At ille sensus haud necessarius est, quia, vt vera sit illa locutio, *Homo beatificat se*, sufficit, quod homo efficiat in se formam, per quam est beatus, quia in rigore illa verba nihil aliud significant. Item quia homo se constituit in actu secundo, & vltimo, ergo si in illo actu consistit Beatitudo, eodem modo beatificari potest. Denique Scriptura sacra sic loquitur, *Homo* *viuificat se, Homo se sanctificat*, quia aliquo modo concurrit effectiuè ad suam sanctificationem, quamuis neque sufficiens causa sit suæ sanctificationis, nec præcipua. Imò in sanctificatione non efficit immediatè formam, per quam formaliter sanctificatur, sed solùm dispositionẽ ad illam, hic autem immediatè efficit formam, per quam formaliter beatificatur. Concedo ergo cum diuino auxilio, & speciali concursu, hominẽ beatificare se non formaliter, neque obiectiuè, sed effectiuè, & minus principaliter.

Tamdem intelligibilis nõ est distinctio Capreoli, quòd homo efficit illam visionẽ, vt cognitio est, non verò vt Beatitudo est, quia vel intelligit visionem fieri ab intellectu secundùm genericam rationem intellectionis, & non secundùm specificam talis visionis. Et hoc improbabile est; tum quia efficientia attingit rem in singulari, & prout est in re, & non secundum rationem genericam, seu abstractam per intellectum; tum etiam quia ille actus, etiam vt visio, vitalis est, & de illo vt sic, procedunt omnia dicta. Vel in ipsa visione, vt visio est, distinguit rationem visionis; & beatitudinis; & hæc non potest esse distinctio physica, nec in ordine ad efficientiam, quia illa visio non habet, quòd sit beatitudo formalis ex modo aliquo superaddito, sed ex vi suæ substãtiæ, & entitatis; quatenus visio Dei est. Vnde si homo facit visionem, facit se videntẽ Deũ, quia non facit illam separatam, sed informantem. Si autem facit se videntem Deum, facit se beatum modo explicato. Ad tertiam confirmationem negatur sequela, quia licèt visio sit effectiuè à Beato, potest esse necessaria, & independens à voluntate Beati, vt dicetur inferius. 13. Distinctio Capreoli reiicitur. Ad 3. Cõfirmationem.

Fundamentum secundæ sententiæ solutum iam est: Confirmatio verò petit dubium, an intellectus Beati concurrat ad visionem per naturalem virtutem, vel obedientialem, & an concurrat vt principium, quo principale in suo ordine, vel vt instrumẽtum Dei, seu luminis. Sed hæc quæstio generalis est ad omnes actus supernaturales quo ad substãtiam, vnde directè spectat ad materiam de Gratia, & per occasionẽ satis diffusè à nobis tractata est in 1. tom. 3 p. disp. 31. sect. 6. in solutio. 4. argumenti in vltima editione Salmantina, quam hoc loco repetere necessarium nõ existimo. Mihi ergo probabilius semper videtur intellectum tunc eleuari ad agendum per obedientialem potentiam, vt instrumentũ Dei. Et ita in præsenti materia locutus est Palu. in 4. dist. 49. q. 1. num. 42. & Medina 1. 2. q. 3. art. 2. dub. 1. ad 7. Et ratio breuiter est, quia natura, vt natura est, non dat vim actiuam etiam partialem ad actus supernaturales quoad substantiam, nec inclinationem naturalem ad videndum Deum, vt in 1. 2. latiùs ostenditur. Et quia hic modus efficientiæ sufficit, vt talis actus possit vitaliter elici ab intellectu, quia Deus eleuat vnamquamque potentiam ad agendum modo sibi accommodato, vt citato loco latiùs declaraui. 14. Ad fundamentum secundæ sẽtẽtiæ. *Palud. Medina.*

CAPVT XI.

An videatur Deus per Verbum creatum productum à videntibus ipsum.

ANtequàm dicam de aliis principiis requisitis in intellectu ad videndum Deum, hanc quæstionem præmittendam censui; quoniam basis, & fundamentum est cæterarum, vt videbimus. Et quãuis magna ex parte pendeat ex philosophicis prin- 1.

cipiis: tamen illa nunc non examinabimus, sed supponemus. Itaque supponimus intellectum creatum, dum intelligit, verbum producere: id expresè docuit D.Thomas 1.p. q.27. art.1. & aliis innumeris locis satis vulgatis, idque nos infrà lib.1.& 9.de Trinitate ex Augustino, & aliis ostendemus. Nam illo principio vtuntur ad explicandam aliquo modo productionem Verbi Diuini. Ibíque etiam breuiter declarabimus, quid verbum mentis sit, & quod sit munus eius, nunc supponimus, esse qualitatem, quæ per actionem intelligendi in mente fit, & ab ea ita pendet, vt non duret nisi quamdiu mens actu cogitat, seu operatur. Ac denique supponimus, qualitatem illam, quæ est verbum esse aliquo modo imaginem repræsentantem aliquo expresso modo rem cognitam. Quæ omnia sumuntur ex D.Thom.1.p. dicta q.27.& q. 34. art.1. & q.4.de Veritate. Et ex doctrina Augustini lib.9.de Trinit.cap.8. & lib.15. cap.11.&12. Quod ergo in præsenti quæritur est, an sub illa generali regula intelligendi comprehendatur visio Dei, an peculiari aliqua ratione excipienda sit.

D.Thom. *August.* *D.Thom.* *August.*

2\. *Caietan. Ferrar. Torres. Henric.* Prima opinio negat, videntes Deum producere Verbum, quo illum videant. Ita sentit Caieta.1.p.q. 27.art.1.& inclinat Ferrar. 3. contra Gentes cap.49. §. *aduerte quod fundamentum*, & Torres cum aliis recentioribus Thomistis 1.p. q.27.art.1.& q.34.art.1. sequitur Henr. Quodlib.3. q.1.& Quodlib.4. q.8. Suaderíque potest hæc sententia, primò ex principiis Arist. docentis in lib.10.Ethic.cap.3. Beatitudinem in operatione consistere, non in aliqua qualitate, at visio Dei est ipsa formalis Beatitudo (vt nũc supponimus, éstque consentaneum eidem Arist. ponenti fœlicitatem in contemplatione eodem libro 10.Ethic.c.7.) ergo illa visio est mera actio, qua cõiungimur Verbo diuino increato, sine interuentu mediæ qualitatis, quæ sit verbum creatum. Vnde oritur secundum argumentum, quia vbi per intellectioné Verbũ producitur, intellectio immediatè terminatur ad verbum, & per verbum ad rem cognitam, si ergo videntes Deum, creatum verbum producunt, intellectio eorum non immediatè terminabitur ad Deum in se, sed ad rem creatã, & per illam ad Deum. Hoc autem dici nõ potest, quia alias non viderent Beati Deum immediatè, & in se, sed in aliqua similitudine, quod accedit ad errorem Armenorum. Tertiò in creatis intelligentibus solùm ponitur Verbum, vt suppleat vicem obiecti, vel absentis, vel non satis actu intelligibilis per se ipsum (neque in hoc est simile de Verbo diuino, quia non producitur ob necessitatem intelligendi, sed ob fœcunditatem naturæ diuinæ) sed in visione Dei, Deus est per se ipsum præsentissimus, & summè intelligibilis actu, ergo non est ibi necessarium verbum. Tamdẽ quartò quia omninò repugnat tale verbum, quia repugnat dari expressam imaginem, seu similitudinem creatam, & finitam Dei, prout est in se, quia forma finita est limitata ad certum genus perfectionis, Deus autem complectitur omnia.

3\. *Probatur 1. sententia auctoritate D. Thom.* Nec desunt, qui doceant D.Thomã huius fuisse sententiæ. Primò quia 1.p.q.12.art.2.generaliter definit, Deum per nullam similitudinem creatam videri; at verbum creatum similitudo creata esset, & per illud videretur Deus. Secundò quia vltimum argumentum à nobis proximè factum est eiusdem D.Thomæ, ex quo ita concludit, *Dicere Deum per similitudinem videri, est dicere diuinam essentiam non videri. quod est erroneum.* Tertiò quia in eodem art.2.ad 3. ait, quod *diuina essentia vnitur intellectui creato vt intellectum in actu, per se ipsam faciens intellectum in actu*, id est, vt rem actu intellectam, quæ per se facit intellectum in actu, id est, intelligentem; nam loquitur de actu secundo; nam ab illo denominatur res actu intellecta. Quartò quia in variis locis significat D.Thomas, quando formamus verbum ad intelligẽdum id, quod primo intelligimus esse ipsum verbum, ideóque 4.contra Gentes, c.11. verbum vocat *intentionem intellectam*, & quæst.4.de veritate, art. 2.dicit, id, quod terminat operationem nostri intellectus *esse ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellecta.* Vnde ex sententia D.Thomæ, verbum est medium cognitum, seu cognita similitudo in qua obiectum repræsentatur, at hoc modo impossibile est videri Deum, in se, vt in aliis locis citatis dicitur, & est per se euidens, ergo. Quintò in 4.d.49.q.2.art.1. dicit, ita fieri vnum ex diuina essentia, & intellectu videntis Deum, sicut fit vnum ex forma intelligibili, & intellectu, quando intellectus intelligit, vbi necesse est, loqui de verbo, quia per illud fit intellectus res intellecta, tamquam actu intelligens. Sextò & difficilius q.8.art.1. de veritate excludit omnem similitudinem creatam, qua formaliter constituatur intellectus creatus videns ipsum, sed hanc formam vult esse ipsam Dei essentiam.

Nihilominus contrariam sententiam omnino veram censeo, nec opinor priorem opinionem rectè defendi posse, nisi declinando in opinionem illorum, qui putarunt, Deum videri per ipsam visionem increatam, per se formaliter vnitam intellectui creato, quam nec citati Auctores docere intendunt, nec possunt iuxta alia principia, quæ admittant, vt videbimus, nec denique illa opinio est probabilis, sed omnino ab scholis reiecta, vt dixi. Sit ergo certum id, quòd in superioribus capitibus ostẽsum est, visionem Dei claram, vel esse creatam actionem realem, vel per eam fieri. 4. *Cõtraria est vera.*

Dico iam primò. Videntes Deum verbum creatum producunt; quo Deum ipsum videant. Hanc Concl. videtur planè admittere Capreol.1. dist.27. q.2.art.3.ad 8.contra primam conclus. & licèt in 4. d.49.q.5.ad argum.contra primam conclusionẽ dubitare videatur, tamen in hoc etiam magis inclinat, sicut etiam Syluester in conflato, q.27. & tenet Ferrar.1.contra Gentes, c.53.Sot.in 4.d.49.q.2.ar.3. Et mihi videtur expressa sententia D.Tho.non solùm, quia vbique generatim docet, verbum formari ab omni intellectu creato *eo ipso quod intelligens est*, ita enim loquitur 1.p.q.27.art.1.& q.9.de Potentia ar. 5.& 4.contra Gentes, c.11.& 12. sed etiam quia in particulari agens de visione per essentiam id docet expresè, q.4.de veritate, art.2. vbi sic inquit, *Verbum intellectus nostri est id, ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellecta.* Et paucis interpositis, quæ ad rem non faciunt, subiungit. *Omne autem intellectum in nobis est aliquid progrediens realiter ab altero, vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum à quidditatibus priorum, vel saltem sicut conceptio actualis progreditur ab habituali cognitione. Et hoc vniuersaliter verum est de omni, quod à nobis intelligitur siue per essentiam videatur, siue per similitudinem. Ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi, vnde etiam, quando mens intelligit se ipsam, eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum à notitia mentis.* 5. *Prima cõclusio. Capreol. Ferrar. D.Thom.*

6\. *August.* Præterea est hæc sententia expressa D.Aug.li.14. de Trinit. vbi tractans à principio, cap.16. illa verba Pauli Rom.12. & ad Ephes.4. *Renouamini in nouitate mentis vestræ*, ipse addit, *vt incipiat illa imago* (vtique

quæ

quæ est in mẽte nostra) *ab illo reformari, à quo formata est.* Subditque in c.17. hanc reformationem paulatim fieri in hac vita, donec perficiatur in gloria. Vnde cõcludit. *In hac quippe imagine tũc perfecta erit Dei similitudo, quando Dei perfecta erit visio, de qua dicit Apostolus Paulus, videmus nunc per speculũ in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Et Apostolus Ioannes. Cùm apparuerit, similes ei erimus, & videbimus eum sicuti est. Hinc apparet tũc in illa imagine Dei fieri perfectam similitudinẽ, quando eius plenam perceperit visionem.* Sentit ergo in Beatis fieri quãdam perfectam similitudinem Dei, & hanc fieri per visionem tamquam verbũ, quod per illam actionem fit. Quod apertissimè declarauit idem

August. August. lib.15. de Trinitate, c.16. vbi priùs sic inquit, *Cogitatio nostra perueniens ad id quod scimus, atque inde formata, verbũ nostrum verũ est.* Additque posteà verbum diuinum non dici propriè cogitationem, quia non est mutabile, quam imperfectionem cogitatio significat. Ac tandẽ subiungit. *Quamobrem cùm tanta sit nunc in isto ænigmate dissimilitudo Dei, & verbi Dei, quia tamen nõnulla similitudo reperta est, illud quoque fatendum est, quod etiã cùm similes ei erimus, quando videbimus eũ, sicuti est, quod vtique qui dixerit, hanc proculdubio, quæ nunc est, dissimilitudinem attendit, nec tunc natura illi erimus æquales. Sẽper enim natura minor est faciente, quæ facta est, & tunc quidem verbum nostrum non erit falsum, quia neque mentiemur, neque fallemur.* Ecce perfectam illam similitudinem ponit in verbo, *quod ibi formatur*, & in quo *non sunt volubiles cogitationes*, vt ibidem subiungit. Et de eodem planè verbo loquitur

August. Aug. licèt generaliùs etiã extendat sermonem lib.9. de Trinit. c.7. *In illa æterna veritate formam secundum quã sumus, vel aliquid recta ratione operamur, visu mentis conspicimus. Atque inde conceptam rerũ veracem notitiam tamquam verbum apud nos habemus, & dicendo intus gignimus, nec à nobis nascendo discedit.* Ipsa ergo notitia mente concepta est verbũ, quis autẽ neget, qui æternã veritatẽ vident in se ipsa, habere in mentibus suis conceptam illius veritatis notitiã; habent ergo verbum. Vnde inferiùs c.10. & 11. generaliter ait. *Habere animum nonnullam speciei notæ similitudinem, & omnem notitiã esse similitudinẽ.* Vnde sic concludit. *Quocirca in quantùm Deũ nouimus similes sumus, sed nõ ad æqualitatem similẽ, quia nõ tantùm eum nouimus, quantùm ipse sit.* Ergo eo modo, quo Beati vident Deum sicuti est, habent in se notitiã illius similẽ illi, quæ est verbũ.

7. Ratione corroboratur. Ratione argumẽtor, quia visio beatifica est qualitas ab intellectu creato producta, vt per eam formaliter constituatur intelligens, ergo est verbum creatum illius obiecti, quod per illã qualitatem videtur, id est, ipsius Dei, provt in se est: Antecedens constat ex præcedenti capite; ostendimus enim, visionẽ esse quid factũ ab intellectu, quod si factũ est, creatura est, & non est substantia, vt per se constat,

Respõsio. ergo accidens, ergo qualitas facta ab intellectu. Dicunt aliqui non esse qualitatem, sed purã actionem, quod significat Capreol. suprà, & ea ratione ait non esse similitudinẽ. Sed profectò si actio realis interuenit in visione Dei, necesse est actionẽ illam habe-

Impugnatur. re terminum, quia intelligi non potest productio, quin productum aliquid illi respondeat, vt disput. 48. Metaphys. sect.2. ostendi. Et hac ratione Docto-

Capreol. res cõmuniter docent, actus immanentes esse qualitates, vt patet etiã ex Capreol. in 2. dist.1. q.2. art.3.

Caiet. Ferrar. Heru. Scotus. Durand. ad 2. Caiet. 1. part. q.79. art.2. Ferrar. 2. contra Gentes, c.9. & 82. Herue. Quodlib.2. q.8. Scot. in Quodlib. q.8. Durando in 1. dist.27. q.2. Et videri possunt dicta in Metaphys. disput.42. sect.5. ad finem. Et ratio breuiter est, quia si actus mentis nõ fit per actionem, non potest esse nisi qualitas, si autem fit per actionem, actio illa debet terminari ad qualitatem, & illa est, quæ vltimatè perficit, & actuat potentiam, quæ illam produxit, in quo completur ratio, & effectus formalis actus immanentis. Hæc ergo qualitas necessaria etiam est in mentibus Beatorum. Iam ergo probatur consequentia. Primò, quia verbum nostræ mentis nihil aliud est, quàm internus terminus illius actionis intellectualis, per quam intelligimus, sed in videntibus Deum est actio realis intellectus, per quam intelligunt, & illa habet suum terminum internum, ergo ille terminus est verbum. Secundò quia illa qualitas, ad quam terminatur illa actio, est conceptus, & notitia mentis, ergo est similitudo obiecti cogniti, iuxta doctrinam Augustini locis citatis, & Anselmi in Monologio, cap.31. ergo est verbum.

Respõdent Thomistæ aliud esse intellectionem, aliud verbum, & verbum esse similitudinem, non autem intellectionem, licèt interdum ita vocetur, vel quia tendit ad producendam similitudinem, vel quia procedit ab specie, & ita quando separatur intellectio à verbo (vt in Beatis iuxta eorum sententiam) tunc intellectionem non esse similitudinem. Sed contra, primò, nam si per intellectionem intelligant qualitatem aliquam intellectus distinctam à verbo (vt significant) multiplicant res sine fundamento, & contra doctrinam Augustini locis citatis, & explicare non possunt, quos formales effectus distinctos habeant illæ qualitates, vel ad quid multiplicentur. Si verò per intellectionem intelligant veram actionem de genere actionis, & illam distinguant à verbo, vt à termino, vera est distinctio secundùm rationem formalem, sic autem tam impossibile est esse intellectionem sine verbo, quam esse actionem sine termino. Impossibile est etiam, quin sicut verbũ est quædam similitudo facta, seu producta, ita intellectio sit assimilatio quædam, seu similitudo in fieri. Denique si intellectio Beatorum circa Deum non esset similitudo repræsentatiua mentaliter, profectò nec esset notitia, nec cognitio, quia de ratione notitiæ, & cognitionis est, vt sit similitudo vt expressè docent Augustinus & Anselmus suprà. Vnde non redderet formaliter intelligentem intellectum Beati, quia non faceret illi rem aliquo modo præsentem. Quapropter intelligi non posset, quid deseruiret actio illa ad intelligendum Deum, si nec repræsentaret Deum, nec terminaretur ad qualitatem repræsentantem formaliter Deum intellectui, quia nullo modo faceret Deum præsentem intellectui. Est ergo in illa visione qualitas producta ab intellectu, qua informatus habet Deũ intellectualiter præsentem, ergo est illa qualitas repræsentans intentionaliter, Deum actualiter, & formaliter tamquam cognitio eius, talis autẽ qualitas est verbum.

8. Aliud responsum.

Refellitur.

Vnde vlteriùs dico secundò, non solùm de facto videre Beatos Deum per verbum creatũ, sed etiam impossibile esse de potentia absoluta, quin aliter videatur Deus ab intellectu creato. Hæc assertio sequitur apertè ex præcedenti, & probationibus eius. Nam in primis suppono, fieri non posse de potentia absoluta, vt intellectus creatus videat Deum, per visionem increatam. Necesse ergo est, vt videat per actionem creatam, imò & elicitam ab ipso intellectu creato, vt suprà dictum est. Sed impossibile est etiã de potentia absoluta actionem esse sine intrinseco termino, vt calefactionem sine calore, vt ex Metaph. cõstat, ergo impossibile est, actionem creatam vidẽdi Deum esse sine proportionato termino,

9. Secunda cõclusio.

qui terminus est verbũ creatum, vt ostensum est; vel aliter, impossibile est intellectũ creatũ cõstitui formaliter actu videntẽ Deum sine forma creata, cuius formalis effectus sit constituere actu intelligentem, sed forma illa essentialiter est verbũ, ergo. Probatur minor, quia illa forma est qualitas producta ab intellectu, & informãs illũ, & ex vi suæ informationis faciens illi actualiter præsentem rẽ intellectã, quod autem tale est essentialiter est verbum creatum. Nec video, quid responderi possit, nisi nouæ vocum significationes, aut nouæ proprietates verbi fingãtur.

10. Ad argũ. Ad primũ ergo argumentum ex Aristotele sumptum, respõdemus Beatitudinẽ formalem dici operationem, non quia non sit vera qualitas informans intellectũ, nam si operatio dicit actionẽ, quomodo erit sine termino? Dicitur ergo operatio, quia est talis qualitas, quæ non potest informare potentiam nisi elicientem, seu efficientem illam, nec durare, nisi quatenus durat ipsamet actio. Ad secundũ respõdetur, actionem propriã, quæ in visione beatifica interuenit, immediatè tẽdere ad verbũ creatum, vt ad rem productã, ad Deum verò, vt ad obiectũ, quia ad illũ tendit, vt ad rẽ cognoscendam, non ad suum terminum. Tamen actio, vt sic, non vnit intellectũ perfectè illi obiecto, quia tantùm est via ad vnionem, at verò verbum ipsum, seu actus intelligendi in facto esse, vnit mentem Deo immediatè, vt obiecto suo primario, & vnit perfectè, quia in facto esse, ac permanenter. Ad 3. falsum est assumptum, quia verbum creatum non est necessarium propter aliquam imperfectionem ex parte obiecti intelligendi, nec propter absentiam obiecti quasi localem, nec propter carentiam existentiæ, vel aliquid simile, sed præcisè propter imperfectionem, & conditionem naturalem talis potentiæ, quæ quatenus potentialis est, indiget propria forma, qua in actum redigatur, quatenus verò vitalis est, indiget forma à se producta, & quatenus intellectiua, seu cognoscitiua est, indiget forma repræsentatiua, & hæc vocatur verbum: maximè in intellectu. Nam in omni potentia cognoscitiua proportionalis forma, quæ sit terminus internæ actionis, & suo modo repræsentans, necessaria est, vt ex doctrina de Anima constat.

11. Quartum argumentum postulat multa tractanda duobus capitibus sequentibus, & ideò in eorum discursu meliùs dissoluetur. Et ibi etiam de testimoniis Diui Thomæ aliquid dicemus: est enim difficile in hac materia intelligere mentem eius.

CAPVT XII.

An videatur Deus per speciem creatam.

1. NOn est sermo de specie naturali, seu connaturali intellectui creato, sic enim certum est; sicut actus visionis supernaturalis est, ità ad illum eliciendum non posse sufficere naturalem speciem. Quo sensu rectè dixit Capreol. in 4. d. 49. q. 4. art. 3. ad 3. Aureoli contra 2. conclusionem, in hoc negotio videndi Deum, nullas partes habere intellectum agentem, cùm ad videndum Deum non sit abstrahenda species aliqua intelligibilis, quod est munus intellectus agentis. Imò etiam in Angelis, & animabus separatis licèt intelligibiles species non acquirant per actionem intellectus agẽtis, sed à Deo eis donentur, nihilominùs nulla in eis potest dari species ordinis naturalis, eisve secundùm capacitatem naturalem aliquo modo debita, qua Deũ videre possint. Quia non magis potest esse debitus actus primus, quàm secundus, cùm eiusdem ordinis esse debeant, quod etiam ex dicendis à fortiori constabit. Est ergo difficultas de specie aliqua creata, quę sit supernaturalis, ac diuini ordinis. Ac subinde per se infusa respectu omnis creaturæ possibilis.

In hac ergo quæstione multi Theologi docuerũt visionem claram Dei proximè fieri per creatã speciẽ Dei, priùs natura infusam intellectui Beati. Huius sententiæ videtur fuisse Aureol. vt refert Capreol. 4. d. 49. q. 5. art. 2. & supposito quòd visio fiat ab intellectu, eam putat probabiliorem Richard. in 3. d. 14. art. 3. q. 3. & in 4. d. 49. art. 3. q. 1. vbi refert alios etiam hoc sensisse. Quosdam verò dixisse, etiam si detur hæc species, simul necessarium esse concursum essentiæ diuinæ, nõn solùm vt primæ causæ in omni ordine rerum, sed etiam vt obiecti actu intelligibilis, quem dicendi modum refert etiam Marsil. in 3. q. 10. art. 2. Sed eum meritò reiiciunt, quia superfluè multiplicat principia intelligendi ex parte obiecti, & auget, ac congerit difficultates omnium opinionum sine vlla necessitate. Denique Scot. in 4. d. 49. q. 11. licèt expresè non dicat, Deum videri per speciem, dicit tamen, rationes, quibus probari solet non dari talem speciem, nihil probare. Duobus autem modis solet affirmari, & confirmari hæc opinio, primò quia implicat contradictionem, fieri visionem Dei sine tali specie, secundò quia licèt nõn implicet de facto, asserendum non est ita fieri. 2. Prior opinio. *Aureol. Capreol. Richar. Marsil.* *Scotus.*

Priori ergo modo probatur hæc sententia, quia tota necessitas speciei est, vt constituat intellectum in actu primo ad efficiendam visionem, eámque simul cum illo efficiat, nõ potest autem Deus supplere per se ipsum hoc munus speciei intelligibilis, ergo. Probatur minor. Primò, quia constituere intellectum in actu primo conuenit speciei in genere causæ formalis, quàm Deus supplere nõ potest, nec per seipsum potest vniri intellectui, quia non potest illi tribuere esse increatũ. Secundò etiã quoad efficientiã nõ videtur suppleri posse species à Deo per modum obiecti intelligibilis, quia oportebit Deũ efficere ad extra immediatè per suã substantiã, quatenus est quædã entitas actu intelligibilis, quia vt efficiat per modũ obiecti oportet, vt sicut per suã substantiã immediatè terminat actum videndi, ita per eandem illum efficiat: Hoc autem esse impossibile probatur, quia Deus ad extra nihil operatur immediatè, nisi per voluntatem, aut omnipotentiam suam. Confirmatur quoniam aliàs efficientia illa non solùm esset ab essentia Dei ratione absolutæ entitatis, sed etiã à relationibus diuinis secundùm proprias rationes earum, quia illæ vt tales, sunt obiecta actu intelligibilia, intimè præsentia intellectui per se ipsa, sed hæc est tota ratio, quare essentia Dei dicitur concurrere immediatè per modum obiecti actu intelligibilis, ergo idem dicendũ erit de relationibus. Cõsequens autem videtur absurdum; tum quia efficiẽtia Trinitatis indiuisa est, semper ergò agunt personæ per id, quod commune est, non per id quod est proprium, alioqui efficientia aliqua conueniret vni personæ, quæ non esset communis omnibus. Confirmatur, quia iam aliquis effectus creatus per se procederet à Deo, vt Trinus est: & ita per illum posset cognosci Trinitas, vt Trinitas est. Denique illa efficientia relationis, vt relatio est, vel esset suprema, & independẽs, vel dependens à generali concursu primæ causæ: Hoc secundum repugnat perfectioni diuinę, nec primum etiam dici potest, quia nulla est operatio ad extra, quæ per se primò non procedat, & pendeat à Deo, vt Deus est. 3. confirmatur prædicta opinio.

4. Dicetur fortassè, saltem posse Deum, vt supremũ agens, per se ipsum supplere vicẽ speciei intelli-

Effugiū. gibilis,quia præcipuè est necessaria propter efficientiam,quæ efficientia,vt est ab specie non est vitalis, & ideò suppleri potest à Deo. Contra hoc verò probatur dicta sententia posteriori modo,nimirū, non esse asserendū, ita de facto fieri, licèt non implicet. Quia connaturale nō est ipsi visioni,illa autem visio debet fieri connaturali modo,quantū ex parte illius fieri possit,licèt respectu hominis fiat supernaturali modo. Quod autem ille modus non sit connaturalis, patet, quia modus videndi connaturalis est per speciem obiecti, vt in visu corporali, licèt possit Deus facere, vt videat sine specie, tamen modus non esset cōnaturalis. Quæ ratio etiam probare videtur,quòd licet daremus nō implicare contradictionem Deum influere in illam visionem per seipsum, vt obiectū intelligibile; nihilominus non esset asserendū,nunc ita fieri, quia non esset modus connaturalis,nec consentaneus ordinariæ prouidentiæ,quæ postulat,vt quæ Deus potest facere per intrinseca principia,seu formas,seu qualitates,non faciat per seipsum, sed per formam accōmodatā,tamquā per secundā causā seu proximā. Et confirmatur, quia illa efficientia visionis beatæ à Deo, vt ab obiecto non est naturalis, id est, necessaria, sed voluntaria, & libera; ergo non debet esse immediatè per substantiam eius, quia tunc solùm operatur immediatè substantia,vt substantia,vel tamquā obiectum intelligibile,quando operatur naturaliter,quatenus est,& non quatenus vult, operatur autem quatenus vult influendo per voluntatem, ergo vt actio fiat connaturali modo,debet Deus per suam volūtatem influere speciem,non verò actum ipsum videndi.

Refutatur.

5. Cōtraria sententia est verior.

Nihilominus contraria sententia est expressè *D. Thom.* & communis Thomistarum, communiórque Theologorum,quos sequenti capite cōmodiùs referam: eamque censeo omnino veram. Vt tamen illam confirmem, & declarem, necessarium iudico priùs explicare munus,& necessitatem speciei intelligibilis,& officia,quæ illi tribuūtur: Nam licèt hoc Philosophorum sit proprium: tamē hîc necessarium est attingere id, quod est præsentis quæstionis fundamentum. Præsertim quia nonnulli Theologi circa quæstionem hanc multa dicant de specie intelligibili. Sex ergo illi tribuuntur. *Inhærere intellectui, constituere illum in actu primo, seu informare illum, vnire obiectum potentiæ, efficere actum intelligendi, repræsentare obiectum, & determinare potentiam ad talem speciem actus.*

Sex munera speciei intelligibilis.

6. Primum munus.

Circa primum frequenter Thomistæ dicunt, inhęrere, per accidens conuenire speciei intelligibili, quia accidentarium illi est,quod sit accidens: per se verò solùm requirit vnionem cum intellectu in esse intelligibili. Sed aduertendum est,aliud esse loqui de specie, aliud de obiecto intelligibili, nam obiecto vt sic accidentarium est coniungi cum potentia mediante aliqua re inhærente intellectui,quia de se tale obiectum non habet,quod sit accidēs; & si possit per se coniungi intellectui ad efficiendum actum intelligendi,non id faciet medio accidente, sed potiùs per se meliùs efficiet, quàm per instrumentum: At verò species intelligibilis propriè significat aliquid distinctum ab obiecto, quod sit veluti semen, seu instrumentum eius,datum potentiæ cognoscendi ad supplendam vicem obiecti, quando ipsum per se non potest adesse potentiæ, & per se efficere cum illa. Et huiusmodi species semper est accidens, neque aliter intelligi, nec fieri potest, & ideò speciei propriè dictæ,quatenus ab obiecto distinguitur per se conuenit inhærere. Quamuis in ipsa specie distingui possit entitas, seu esse eius; & finis, seu efficacia

A eius: priori enim modo per se illi conuenit inhærere: posteriori consideratione dici potest per accidēs, quia finis speciei est,vt coefficiat cū intellectu,vnde si cum sola existentia cum intima pręsentia ad intellectum,intelligatur sufficiens ad efficiendum, accidentarium est,quod inhæreat. Quo sensu rectè Scot. in 1. d. 3. q. 7. dixit,quòd speciei quatenus est causa partialis,accidit actuare,seu inhærere.

Circa secundum scilicet, constituere in actu intellectum, Caietan. 1. part. quæst. 12. art. 1. dicit, speciem non solùm cōstituere formaliter intellectum in actu primo,sed etiam in actu secundo,non tamen vt principium efficiens, sed vt formam informantem,non quia ipsa sit actus secundus,sed quia comparatur ad actum secundum,sicut forma ad esse. Adcitque diuinam essentiam eodem modo cōstituere intellectum formaliter in ordine ad visionem sui, & ad illam comparari,sicut formam ad esse, quamuis non informet propriè,sed altiori modo vniatur. Hæc verò doctrina est falsa, & intelligi non potest. Suppono enim actum cognoscēdi esse qualitatem, & formam distinctam ab specie: quantùm est ex se, separabilem ab illa,ita vt possit species conseruari cū toto effectu formali, absque actuali cognitione. Quibus suppositis facile est intelligere, impossibile esse actū intelligendi esse ab specie,vt esse à forma, quia neque esse, quod dat forma; est separabile ab ipsa informante, imò nec est distinctum ab ipsa: nec etiam vna qualitas potest esse formalis effectus alterius distinctæ. Porrò impossibilius est,quod de essētia diuina dicitur,quia actus vidēdi Deū est forma creata, quomodo ergo potest esse formaliter à forma,seu natura increata? Item quia si essentia diuina aliquo modo potest constituere intellectum in actu formaliter: ergo formaliter debet illi dare aliquod esse,ergo dabit esse increatum, nam forma non dat formaliter aliud esse, nisi quod ipsa est, seu quod in se habet. Consequens autem est planè falsum, vt patebit etiam ex dicendis. Dicendum est ergo, speciem non constituere formaliter intellectum in actu secundo,sed proximè in actu primo, solúmque cōparari ad actum secundum,tamquam principium efficiens eius, vt iam ostendimus. Hæc autem constitutio intellectus in actu primo potest intelligi, aut per propriā informationem, & hoc cōuenit speciei, quatenus accidens est, aut per quamcumque aliam vnionem, seu cōiunctionem ad efficiendum,& hoc est per se necessariū in obiecto intelligibili, seu in specie, quatenus supplet vicē eius. Atque hinc ortū habuit vulgaris illa distinctio in hac materia de duplici modo actuandi potentiam, in esse reali, vel intelligibili, de qua statim dicam.

7. Secundū.

B

C

D

Circa tertium de vnione obiecti cum potentia, media specie notandum est, quod paulò antè dixi, aliud esse loqui de obiecto, aliud de specie; nā obiectū per se, & secundùm se non postulat vniri cū potentia per modum formæ propriè actuātis, & informantis illam. Dico autē per se, nā aliquando contingit obiectū, quod intelligitur, esse actū, vel habitum ipsius intellectus, qui vnitur potentiæ propriè, per modum formæ. Sed hoc cōuenit illi, quatenus est qualitas mentalis nō per se, ac præcisè, quia obiectū intelligibile actu est. Vnde potest dari aliquod obiectū huiusmodi, quod sit substantia, vel res alia extrinseca intellectui, quæ ex se non habeat informare intellectum. Quando ergo res potest aliter per se ipsam coniungi intellectui in ratione obiecti intelligibilis, non oportet, illam vnionem esse per modum formæ propriè informantis, sed per mo-

8. Tertium munus.

E

dum principij iuuantis intellectũ ad intelligendum. A

9. D.Thom. Caietan. Atque ita est intelligendus D Thom. 1. p. q. 12. art. 2. ad 3. & 3. contra gentes, cap. 51. Quamuis Caietanus & Thomistæ longè aliter videantur hoc explicare. Distinguũt enim duplicẽ vnionẽ, seu informationem, seu duplicem actuandi modũ, scilicet in esse reali, vel in esse intelligibili, dicẽtes obiectũ ipsum verbi gratia essentiam diuinam, si per se coniũgatur potentiæ, quamuis non vniatur illi per modum formæ naturalis in esse reali, tamen necessariò debere vniri in esse intelligibili, ita vt verè constituat intellectum in actu primo per modum formæ intelligibilis. Sed interrogo, quæ, vel qualis sit vnio hæc in esse intelligibili, aut enim est vera, & formalis, & realis vnio, quæ ordine naturæ antecedit inter B potentiam, & obiectum ante actum intelligendi, vel non. Si dicatur hoc secundum tollitur quæstio, quia si non est realis vnio, nihil esse potest præter id, quod diximus: sic enim vniri in esse intelligibili, nihil aliud erit, quàm simul coniungi, tamquam duo principia subordinata ad efficiendum vnum actum intelligendi.

10. Si verò dicatur primum, impugnari potest, tum quia noua vnio realis non est sine nouo modo, vel mutatione reali in altero extremorum, hic verò neque in essentia diuina hoc reperiri potest, vt per se constat, neque in intellectu, vt ipsi fatentur, nam præter lumen gloriæ nulla alia mutatio, vel modus ponitur in intellectu in actu primo, & quatenus C antecedit visionem, nec facilè potest fingi, aut explicari talis modus. Deinde, quia omnis vnio realis terminatur ad vnum reale compositum, ex intellectu verò, & essentia diuina nõ componitur vnum ens reale, quia neque vna substantia, neque vnum accidens, neque vnum aliquod esse, neque diuina essentia communicat suum esse increatum intellectui, neque è contrario. Denique, vnio realis inter duo non intelligitur sine aliqua vel causalitate mutua, vel saltem dependentia reali in existendo, vel subsistendo; nihil autem horum reperitur inter essentiam diuinam, & intellectum. Igitur, si contingat obiectum per se coniungi potentiæ ad causandam intellectionem sui, tota illa coniunctio intelligi debet in ordine ad efficientiã, ergo solùm potest D ibi intelligi intima propinquitas, & indistantia entitatum, inter obiectum & potentiam, cum subordinatione ad agẽdum eundem actum. Et tunc dicitur constitui in actu primo intellectus per ipsum obiectum sibi vnitum, non quia propriè obiectũ actuet, vel informet, seu constituat intellectũ in aliquo vero, & reali esse, sed solùm quia ita assistit intellectui, vt compleat actiuitatem eius, & sufficienter illum determinet ad talem actionem. At verò quando obiectum vnitur potentiæ per speciem, ipsa quidem species verè vnitur, vt forma informans, obiectum verò per illam vnitur potentiæ tamquam agens per semen suum, vel per instrumentum, sicut mouens E vnitur mobili per impetum, vel generans passo per semen, quæ vnio non est aliquid distinctum ab ipsa specie, eiúsque efficacitate.

11. Quartum munus. Circa quartum de efficacia est longa quæstio inter Philosophos: Ego autem suppono id, quod probabilius est, speciem dari, vt cum intellectu efficiat intellectionẽ loco obiecti, quia seclusa hac efficientia, nulla probabilis ratio, vel necessitas fingi potest ad ponendas has species. De qua re legi potest D. Thom. suprà 1. p. quæst. 56. art. 1. & 1. contra Gentes, c. 51. & sequentibus; Scot. in 1. d. 3. q. 7. & in Quodlib. q. 15. Albert. in summa de homine, parte 2. tract. de sensibus, & Capreolus in 1. d. 35. q. 1. conclus. 1. & ad argumenta contra illam. Et videtur esse sententia Augustini lib. 9. de Trinit. cap. 12. dicente, ab obiecto, & potentia oriri cognitionem. Capreol. August.

12. Quintum munus. Circa quintum de repræsentatione solum nunc dico, hanc repræsentationem non esse ita concipiendam, vel fingendam, ac si in specie ipsa esset similitudo aliqua formalis, vel imago depicta ipsius obiecti. Quia hoc nec potest concipi sine cõuenientia aliqua, & vnitate formali, vt de verbo postea dicam neque hic est vlla necessitas hoc fingendi, tum quia species solùm est veluti semen, & instrumentum, in quo sufficit virtualis assimilatio: tum etiam quia tota vis repræsentãdi in specie ponitur propter actum secundum, neque aliunde colligi potest, neque nos experimur illam, nisi in ipso actu secundo; ergo non est necesse esse maiorem similitudinem, vel repræsentationẽ in specie, quàm in ipso actu. Quod optimè vidit Scotus loco citato, & Ferrar. 1. contra Gentes, cap. 53. Vnde quod Palud. & aliqui Thomistæ dicunt, actum non repræsentare, sed supponere præsentiam obiecti per speciem factam, & tendere in obiectum repræsentatum per speciem; non rectè dictum est, quia intentionalis repræsentatio, quæ potest esse in mente, propriè, & actualiter est in ipso actu, vt ipsa etiam experientia docet; nam cessante actu nullam effigiem, vel idolum obiecti experimur in anima, vnde si aliquo modo experimur, species maximè est, quia postquam cessamus ab intelligendo, possumus iterum actum formare, & repræsentare obiectum ex vi interni principij conseruati in animo, quod est signum aliquod, semen eius relictum esse in mẽte, quod est principium illius actualis repræsentationis. Hæc igitur repræsentatio fit in genere causæ formalis per ipsummet actum, species verò solùm dicitur repræsentare, quatenus est principium constituens intellectum in actu ad efficiendam huiusmodi actualem repræsentationem. Scotus. Ferrar.

13. Sextum munus speciei intelligibilis. Circa sextum, quod est determinare potentiam, facilè ex dictis intelligitur, hanc determinationem in actu primo esse, aut per modum principij formalis, & informantis, si fiat per propriam speciem, aut per modum comprincipij complentis actiuitatem ad talem speciem actus, & hac ratione quasi specificantis ex parte principij. Non verò propriè ex parte termini, quia species impressa nõ comparatur per modum obiecti terminatiui, in quo fiat visio, vt suppono ex libris de Anima. Vnde etiam species non determiinat potentiam in aliquo alio genere causæ, vt patet discurrendo per singula.

14. Prima cõclusio. His positis dico primò. Non implicat contradictionem diuinam essentiã per se ipsam, vt obiectum intelligibile vniri intellectibus Beatorum ad efficiendam immediatè visionem beatam, absque interuentu speciei intelligibilis impressæ. Hæc assertio, vt dixi est D. Thomæ, & communis, & in illam inclinat Scotus 2. d. 3. q. 9. Hęc autẽ assertio non solùm est ita intelligenda, vt hoc nõ repugnet fieri multiplicando miracula, & supplendo per omnipotentiam omnem efficientiam obiecti, & speciei, hoc enim facillimè ostendi posset, vt ex dicendis patebit, non est tamen satis ad id, quod intendimus. Intelligitur ergo assertio, quòd hoc non repugnet fieri, seruato alioqui connaturali ordine concipiendi verbum mentis ex obiecto, & potẽtia. Sic ergo probatur hæc sententia à D. Thoma, quia diuina substantia est obiectum maximè intelligibile in actu. & in illo ordine est actus purissimus, absque vlla admistione potentiæ, ergo potest per se ipsum vniri intel- D. Thom. Scotus.

lectui ad intellectionem sui, ergo non est simpliciter necessaria species creata, quia hæc tantùm requiri solet propter absentiam, vel impotentiam obiecti intelligibilis. Secundò declaratur, quia nulla est repugnantia; aut enim orietur ex causalitate formali, quam species, seu obiectum habere debet circa intellectum, constituendo illam in actu primo; aut ex causalitate effectiua, sed ex neutro capite oritur, ergo.

15. Circa priorem partem multa dicunt Thomistæ de vnione essentiæ diuinæ cum intellectu in esse intelligibili, ratione cuius potest supplere illud munus speciei absque propria, & formali causalitate, per aliud genus ineffabilis vnionis: sed, vt suprà dixi, hic non potest intelligi alia vnio, nisi coniunctio duorum principiorum, & sufficiens subordinatio ad eundem actum efficiendum: neque est aliquid, quod nos cogat ad aliam vnionem asserendam. Neque enim hæc ineffabilia mysteria asserenda sunt, sine fundamento cogente. Diximus enim suprà actualitatem, seu determinationem potentiæ ab obiecto per accidens, seu per occasionem, vt sic dicam, fieri per inhæsionem, aut veram informationem, quia per se solùm requiritur concursus obiecti sufficienter applicati. Quod exemplo videre licet in Angelo cognoscente seipsum, per suam substantiam (quam opinionem nunc suppono vt probabiliorem; nec enim omnia exempla probanda vbique sunt, præsertim, cùm cõstet saltem esse probabile) ibi ergo substantia Angeli se intelligentis sufficienter determinat intellectum eius, & dici potest constituere illum in actu primo ad intelligendum, non formaliter actuando illum, sed complẽdo cum illo vnum principium proximum totale actionis.

16. Obiectio. Dices, Quamuis substantia non inhæreat intellectui Angeli, tamen intellectus inhæret substantiæ, & ex hoc capite intelligi potest inter ea vnio sufficiens ad intellectionẽ; at verò in præsenti, nec Deus inest intellectui Beati, neque è contrario. Reiicitur. Respondetur illam inhæsionem non esse necessariam ad efficientiam vt sic. Sed in creatura fortasse est necessaria aliqua similis coniunctio, propter imperfectionẽ eius, vt possint illa duo principia esse subordinata, & per se coniuncta in ordine ad eandem actionem. At verò Deo tribuendum est id, quod est perfectionis in creatura, seclusis imperfectionibus, concurrere autem ad actũ intelligendi per modum obiecti intelligibilis, & per se adesse potentiæ, & subordinate illam sibi in ordine ad eundem effectum; totum hoc est perfectionis, & potest rectè intelligi sine imperfectione inhærentiæ, vel informationis, ergo ex hoc capite hoc non repugnat. Et hanc doctrinam insinuauit Caietan. 1.p. q.12. art.2. in quadam prima solutione, quamuis illam non probet, eam tamen videntur sequi Sot. & Ferrar. & illi etiam fauet Scot. in 1.d.3.q.6. quamuis eum impugnet Caiet. 1.p.q.79.art.2.

Caietan. Sotus. Ferrar. Scotus. Caietan.

17. Opinio Thomistarum. Circa secundum caput de efficientia, varia etiam dicunt Thomistæ: nam quidam eorum licèt affirment Deum supplere vicem speciei, nihilominùs negant Deum posse supplere, & conferre illam efficientiam, quam solet dare species intelligibilis, quia in tali efficientia species est veluti instrumentum intellectus, qui illa vtitur. At verò essentia Dei non potest hoc modo subiici, seu subordinari intellectui, vt ita dicam, esset enim magna imperfectio. Et ideò hi auctores dicunt essentiam diuinam supplere vicem speciei, quantùm ad vnionem obiecti cum potentia, non verò quantùm ad efficientiam: sed hanc totam tribuunt lumini gloriæ, quod tamen negant esse speciem intelligibilem Dei. Sed hanc doctrinam existimo Diuo Thomæ contrariam, & inuoluentem repugnantiam. Primum patet, nam Diuus Thomas 1.part. quæstione 12. artic.2. ad vltimum, & 3. contra Gentes, capit. 15. & in 4. distinct. 49. quæstione 2. artic. 2. ad 8, & in corpore, docet, essentiam diuinam esse, quod Beatus intelligit, & quo intelligit, & supplere totam rationem speciei, quoad omnem concursum obiecti. Secundum patet, quia seclusa efficientia nulla relinquitur necessaria vnio obiecti cum potentia, quæ ad intellectionem conferat per modum actus primi. Quia vt ostendimus, vnio formalis ibi nulla est, sed tantùm potest intelligi coniunctio quædam in ordine ad eandem actionem. Item quia obiectum duplicem habitudinem potest habere ad actum, scilicet, principij, & termini, seclusa autem efficientia, excluditur habitudo prima, & consequenter ratione illius non est necessaria vnio, neque quoad hoc, est aliquid, in quo obiectum suppleat rationem speciei. Habitudo autem termini, neque conuenit speciei intelligibili, vt sic, neque per se requirit vnionem, sed solùm quod obiectum in se, & prout in se est, videatur. Ergo repugnat dicere, quòd essentia diuina nihil efficiat vt obiectum, & quod vniatur potentiæ ad supplendam vicem speciei.

D. Thom. Refellitur.

Præterea repugnat etiam dicere hanc totam efficientiam conuenire lumini, & illud non esse speciem, vel saltem habere vicem eius: Nam per speciem solùm intelligimus quandam qualitatem, quæ præbet potentiæ actiuitatem quamdam ad actum, necessariam ex parte obiecti. Item quia hæc actiuitas obiecti necessaria est in actu intelligendi vt sic; ergo etiam in visione beata; ergò si Deus non præbet illam per se ipsum, sed per qualitatem, quam per modum actus primi ad hoc munus substituit, quæ qualitas est ipsum lumen, necesse est fateri ipsum lumen esse speciem, quia est veluti semen, seu instrumentum obiecti ad actum efficiendum; ergo repugnantia est negare speciem creatam, & hoc munus tribuere lumini. 18.

Alij ergo concedunt, Deum per se efficere huiusmodi actum, non tamen immediatè per substantiam suam tamquam obiectum actu intelligibile, sed per voluntatem, vel infinitam potentiam, qua operatur alios affectus. Sed licèt verum sit, Deum posse hoc modo supplere efficientiam obiecti non solùm in intellectu respectu visionis suæ, sed etiam respectu aliorum obiectorũ, imò etiam in sensibus, quia Deus vt prima causa potest supplere efficiẽtias causarum secundarum, vbi non inuoluitur specialis repugnantia, quæ hîc nulla apparet. Nihilominus hoc in præsenti non sufficit, quia ille modus operandi Dei, & supplẽdi efficientiam obiecti, & miraculosus est, & præter naturam rerum. Quia ex natura rei obiectum esse debet causa proxima actus, per se, vel per speciem; ergo si Deus vt obiectum non posset per se influere, deberet infundere speciem, vt actus connaturali modo fieret. Sicut infrà etiam dicemus, posse Deum vt causam supremam supplere efficientiam luminis, & nihilominùs lumen esse necessarium ad connaturalem modum agendi. 19.

Dicendum ergo est præter concursum Dei, vt causæ primæ, posse etiam influere in actum videndi per modum principij proximi connaturalis illi actui ex parte obiecti, & hanc efficientiam dari immediatè per substantiam diuinam, liberè applicatam per voluntatem. Probatur, quia Deus est perfe- 20. Resolutio.

ctissimum obiectū intelligibile in actu, ergo conuenit illi, quicquid est perfectionis in tali obiecto, ergo & posse efficere visionem sui in ratione obiecti, nam hoc perfectionis est; & nullam habet admistam imperfectionem Deo repugnantem. Minor propositio probatur, quia in efficientia vt sic, nulla est imperfectio, & ideò dicitur Deus posse supplere causam efficientem, quia hoc ex perfectione conuenit. Nec verò in tali efficientia fingi potest specialis imperfectio. Quæ enim afferebatur, quod diuina essentia subordinaretur in agendo intellectui creato, nulla est, species enim intelligibilis, quia est accidens intellectus, potest illi subordinari; obiectum verò ipsum intelligibile, in quo illa virtus efficiendi est altiori modo, non est necesse, vt subordinetur intellectui, sed potiùs potest ipsum obiectum habere subordinatum sibi, sicut Angelus intelligens suam substantiam, habet sibi subordinatam vim intellectiuam. Maximè quia in præsenti Deus, qui videtur, est principalis auctor huius visionis, & vtitur intellectu creato tamquam instrumento, cui coniungit substantiam suam, tamquam obiectum ad efficiendam visionem.

21 Secunda cōclusio. Secundò dicendum est, videri Deum à Beatis sine interuentu speciei intelligibilis creatæ, Deo ipso proximè per suam substantiam concurrente. In hoc sequimur opinionē D. Thom. ferè communi Theologorum consensu iam receptam, nam præter eos, qui putant, non posse dari talem speciem, quos in sequenti cap. referam, eam tenent Alex. Alensis 1 p. quæst. 7. n. 2. & 2. part. quæst. 24. num. 1. Palud. in 4. d. 49. quæst. 1. art. 2. & ibidem Thomas de Argentino, & Marsil. in 3. quæst. 10. artic. 2. Estque in scholis valdè recepta. Rationem huius assertionis multi ex eo sumunt, quod putant implicare contradictionem dari talem speciem creatam Dei, sed hoc habet dubitationem tractandam capite sequenti, à qua nunc abstrahendum est. Ratio ergo assertionis sumitur ex præcedenti, quia non oportet multiplicare principia, quæ non sunt necessaria iuxta naturas rerum, sed ostensum est, posse Deum videri sine specie concurrente ipso per se tamquam obiecto actui intelligibili, quod satis est, vt visio maximè fiat cōnaturali modo, ergo. Secundò species solùm poni solet ad supplendam absentiam, vel impotentiam obiecti, hic autem ad neutrum horum est necessaria. Respondcri potest ex Scoto quodlibet. 14. & in 2. dist. 3. quæstione 9. etiam dari speciem, vt actus sit in potestate intelligentis. Respondetur; si hoc intelligatur de potestate libera; non habere locum in hac visione, quæ non liberè, sed necessariò fit. Si autem intelligatur absolutè de potestate actiua, satis habere intelligentem in sua potestate talem actum, si ex parte sua habeat sufficientem virtutem actiuam, & obiectum per se satis coniunctum ad agendum. Præsertim in hac visione, in qua principalis virtus est in ipso Deo, qui est obiectum talis visionis, ideóque ex natura rei necessariò manat ab obiectis, & potentia sufficienter eleuata ad operādum, vt infrà dicemus. Sed vrgebis. Nam magis connaturale est, vt principium proximum operandi sit intrinsecum, & inhærens ipsi operanti, nam hæc est ratio, ob quam ponuntur habitus infusi. Respondetur, hoc esse verum de principio operandi, quod tenet se ex parte operantis, non verò de obiecto ipso. Atque ita in præsenti, Beatus, quatenus efficit visionem, habet principium agendi sibi inhærens, scilicet, intellectum, & lumen; obiectum verò non est propria ratio agendi, à qua ipse Beatus denominetur agens, seu actiuus, sed est veluti principium coefficiens, & coadiuuans, & ideò necesse non est, vt vniatur intellectui per aliquid ipsi inhærens.

Alexan. Alensis. Palud. Argent. Marsil.

Scotus. Ratio. Responsū

Reiicitur.

22 Ad argū. Hæc omnia clariora fient respondendo argumētis aliarum opinionū. Ad argumenta ergo priori loco posita responsum iam est, necessarium non esse, vt obiectum intelligibile constituat potentiam in actu primo informando illam, sed per se assistendo, & coniungendo se illi, quando est tam perfectum, vt per se id facere possit. Item ostensum est, non repugnare diuinæ omnipotentiæ per se ipsam influere in actum vt obiectum actu intelligibile. Quod verò quidam obiiciunt, talem actionem futuram esse naturalem, & non liberam friuolum est, quia illa efficientia subordinata est voluntati diuinæ, sicut omnis alia effectio ad extra, & hoc satis est, vt sit libera, non elicitiuè (vt more nostro loquamur) sed denominatiuè ad modum actus exterioris; nam etiam creatio est, hoc modo libera, & non alio.

23. Dubium. Quidā dicēdi modus. In confirmatione petitur difficultas, an hæc efficientia sit tribuenda soli diuinæ essentiæ, vel etiam relationibus, vt sic. Alicui videri potest probabile hoc posterius, propter argumentum ibi factum, & quia nullum inde videtur sequi inconueniens, quia cùm vna persona non possit videri sine alia, semper ille effectus ad extra erit indiuisus, & communis omnibus, quod videtur sufficiens ad saluandum illud axioma. *Opera Trinitatis ad extra sunt indiuisa.* Sed nihilominùs non approbo hunc dicendi modum. Refutatur. Nam in primis constat, solum concursum diuinæ essentiæ esse sufficientem ad efficiendam visionem omnium personarum, vt patet in ipsismet personis diuinis. Nā Pater, verbi gratia, intuetur omnes personas, & tamen relationes Filij, & Spiritus sancti non concurrunt vllo modo tamquam ratio, vel principium, per quod Pater videat, seu intelligat illas, vt est res certissima, sed sola sua substantia est Patri sufficiens ratio ad vidēdum omnia, ergo idem erit respectu visionis creatæ. Nam quòd hæc fiat per efficientiam (quæ nulla est circa visionem increatam) nihil refert, quia hoc prouenit ex perfectione visionis, & non tollit, quin ipsa substantia diuina de se sit sufficiens ad manifestandum omnia. Et ratio est, quia in ipsa essentia virtute, & eminēter cōtinentur relationes, tamquam in radice nostro modo loquendi, & ideò ipsa est sufficiens principium ad videndas illas, non est ergo necessaria efficientia ipsarum relationum per se ipsas, sed solùm quatenus includunt essentiam.

24. Ex quo vlteriùs infero, hanc efficientiam non esse alio modo possibilem. Primò propter rationem factam, quia efficientia ad extra est indiuisa, quod est verum non solùm ratione effectus, quia semper est ab omnibus personis, sed etiam ratione effectionis, & principij agendi, quod est semper vnum, & idem in omnibus personis, nam in hoc fundant omnes sancti illud axioma. Quia si relatio esset ratio agendi, quantùm est ex parte sua, posset vna efficere sine alia. Quod verò non possit videri vna persona sine alia, id aliunde prouenit. Vnde esset quasi per accidens ad ipsam efficientiam, quia quantùm est ex parte efficientiæ, nihil repugnaret. Secundò, quia diuinis relationibus nihil est tribuendum, nisi quod est necessariū, & maximè connaturale; non est autem necessaria hæc efficientia, vt ostendi, neque etiā est connaturalis, quia proprius, & connaturalis modus vidēdi diuinas personas, est per essentiā earū, ita vt essentiale, & primarium obiectum illius visionis sit essentia, relationes verò cōsequenter cum

illa

illa videantur, ſicut conſequuntur illam. Ergo eſt etiam connaturale, vt ſola eſſentia ſit principium talis viſionis,per quam ipſa primo, & conſequẽter reliqua videntur. Tertiò addi poteſt,quòd relatio,vt relatio non eſt actiua; Item quòd ſubſtantia præciſè,vt talis eſt non eſt ratio agendi, ſed conditio, & ideo relationes diuinæ præcisè ſumptæ, quatenus relationes ſunt, ſunt rationes ſubſiſtendi,non efficiendi.

25. Ad aliam partem argumentorum iam ferè reſponſum eſt. Negamus enim ſpeciem creatam eſſe neceſſariam,vt viſio illa fiat cõnaturali modo,quia ſpecies non eſt neceſſaria ex parte intelligentis, ſed obiecti. Quod autem alia obiecta concurrant mediante ſpecie,prouenit ex eo,quòd improportionata ſunt,vt per ſe concurrant. Vbi autem obiectũ eſt aptum, & ſufficienter coniunctum potentiæ magis connaturale eſt, vt per ſe ipſum efficiat ſui cognitionem,vt de Angelis dictum eſt. Vnde per hoc non excluditur, quin Deus efficiat illam viſionem per cauſam ſecũdam, & per formam illi inditam,neceſſariam ex parte eius,vt iam dictum eſt,& in cap.14. amplius explicabitur. Ad confirmationem verò dicendum eſt,elicitiuè (vt ſic dicam) eſſe illam actionem ab eſſentia Dei quatenus eſt, imperatiuè autẽ eſſe ab eadẽ,quatenus vult. Et priori ratione habet illa actio,quòd ſit naturalis quoad ſpecificationem, quia ſuppoſito, quòd vult Deus illo modo efficere cum tali intellectu, tali lumine diſpoſito, talem ſui imaginem expreſſam in illo, & cum illo imprimit. Eſt autem actio libera quoad exercitium,quia ex libera voluntate pendet.

CAPVT XIII.

An de potentia abſoluta poßit videri Deus,prout eſt in ſe, per ſpeciem creatam impreſſam eiuſdem Dei,ab eodem infuſam.

1. MVlti ſenſerunt implicare contradictionẽ dari talem ſpeciem.Et in hoc fundarunt reſolutionem capitis præcedentis,vt ibi adnotaui. Huius opinionis videtur fuiſſe D.Thom. 1. p. q.12. art.2. vbi licèt non loquatur expreſsè de ſpecie intelligibili impreſſa, negat tamen abſolutè Deum videri poſſe per ſimilitudinẽ creatã,quod generalius eſt,& ideo inter ipſoſmet Thomiſtas eſt varietas in ſenſu D.Tho. explicando, quẽ hoc loco breuiter, declarare non erit inutile:nã ad rẽ ipſam magis declarandam etiam confert. Triplex ergo ſimilitudo poteſt in mente intelligi,per quã poſſit fieri cognitio alicuius rei, quas nominare poſſumus, impreſſa, expreſſa,& obiectiua,ſeu per modum actus primi,vel per modũ actus ſecũdi, vel per modum obiecti,ſeu repræſentantẽ effectiuè, formaliter, vel obiectiuè. Exemplum ſenſibile eſſe poteſt in viſu:datur enim ſpecies impreſſa,datur etiam actus videndi,qui cenſetur etiam eſſe ſimilitudo intentionalis. Et dicitur formaliter repræſentare, quia informando potentiam facit illi præſens obiectũ,& ideo dicitur etiam repræſentare in actu ſecundo,in quo differt ab ſpecie impreſſa,quæ tantùm effectiuè, & de ſe in actu primo repræſentat. Conueniunt verò inter ſe,quòd ipſa per ſe loquendo,& in cognitione directa, non videntur,quando per eas videtur obiectũ,quia non terminant viſionem, ſed altera eſt principium eius, altera eſt ipſa viſio. Præter has verò dari poteſt ſimilitudo obiectiua, vt in viſu eſſe poteſt imago

D.Thom.

Triplex ſimilitudo impreſſa, expreſſa, & obiectiua.

A amici exterius propoſita ad intuendum in illa amicum. Quæ differt à præcedentibus, tum in genere repræſentationis, & ſimilitudinis,quia eſt per realem,& naturalem conuenientiam cum obiecto remoto, quod non habent aliæ, tum etiam quia ipſa eſt immediatè obiectum quod videtur, & ideo dici ſolet medium cognitum,nam duæ priores ſimilitudines incognitæ dicuntur, quia per illum actũ non propriè cognoſcuntur. Hæc igitur triplex ſimilitudo poteſt in intellectu cogitari,nam ſpecies intelligibilis,& actus etiam ibi neceſſaria ſunt, vt ſuppono. Similitudo autem obiectiua adhiberi etiam aliquando poteſt, licèt per ſe nõ ſemper neceſſaria ſit. Addere item poſſumus quartũ genus ſimilitudinis, B quod dici poteſt per participationem,& cõuenientiam in virtute intelligendi, cuius etiã meminit D. Thom. in illo art.2. & docet, hanc ſimilitudinem creatã intercedere in viſione. Eámque vocat lumen gloriæ. Sed nunc non agimus de hoc genere ſimilitudinis per participationem luminis,quia non eſt ſimilitudo repræſentatiua,de qua nunc agimus,& de illa dicemus capite ſequenti.

Dicunt ergo aliqui, D.Thom in illo art. tantùm voluiſſe excludere ſimilitudinem obiectiuam à viſione Dei, non verò impreſſam, vel expreſſam. Et poteſt hoc ſuaderi primò,quia ſolùm excludit ſimilitudinem ex parte rei viſæ, & admittit illã ex parte C potentiæ videntis. Secundò, ac præcipuè,quia rationes,quas adducit,ſunt efficaces ad excludendam obiectiuam ſimilitudinem, ad probandum autem eſſe impoſſibilem ſpeciem impreſſam,parum valẽt, vt videbimus. Tertiò quia in argumento *ſed contra* adducit locum Auguſtini 15. de Trinit.c.9. in quo apertè loquitur de ſimilitudine obiectiua, qualis illa eſt, quæ fit per ſpeculum in ænigmate, de hac enim cognitione loquebatur ibi Aug. Quartò quia art.4.ad 1.apertè loquitur de ſimilitudine obiectiua,negando poſſe videri Deum per ſimilitudinem, & refert ſe ad art.2. & ſimile argumentum ſumitur ex art. 11. 2.

2. Interpretatio aliquorum.

Hæc verò ſententia difficillimè defendi poteſt. Primò quia ſtatim in principio articuli ſupponit D. D Thom.ad viſionem intellectualẽm duo requiri,ſcilicet virtutem viſiuam, & vnionem cum re viſa. At hæc vnio cum re viſa non fit per ſimilitudinem obiectiuam, quæ per ſe neceſſaria non eſt,ſed ex accidenti in viſione quadam imperfecta aliquando interuenit. Secundò, quia ſtatim hoc declarat exemplo viſionis corporalis: *Sicut ſimilitudo*,inquit, *lapidis eſt in oculo,per quam fit viſio in actu.* Conſtat autem lapidem non eſſe in oculo per ſimilitudinem obiectiuam, quæ ad viſionem per ſe neceſſaria non eſt, ſed per ſpeciem viſibilem,quę eſt medium incognitum per ſe neceſſarium ad videndum. Tertiò,quia E deinde diſtinguit lumen neceſſarium ad videndum ex parte potentiæ (quod vocat ſimilitudinem quarto modo ſuprà declarato) ab vnione cum re viſa, neceſſaria ad videndum, & hanc vult non fieri per ſimilitudinem Dei in eius viſione, ſicut ſolet fieri in aliis cognitionibus intellectualibus, conſtat autem ſolere fieri per ſimilitudinem impreſſam, non per obiectiuam. Quartò quia in nullo alio loco 1. partis diſputauit D.Thom. de ſpecie, per quam videtur Deus,neque vnquam illius mentionem fecit, quia profecto putauit illam nõ dari,quod alibi non probat,niſi in illo articulo,loquor in partibus, nam alia loca ſtatim referemus, quæ hanc eius mentem ſatis declarant. Ac denique ſi ſolùm ageret de ſimilitudine obiectiua,actum ageret, quia in artic.1. ic

3. Impugnatio prædictæ interpretationis.

ſatis probatum erat, nullus enim cogitauit, Deum videri per talem ſimilitudinem, niſi qui fuerunt in errore Armenorum. Vnde tam eſt certum non videri Deum per talem ſimilitudinem, quàm eſt certum videri in ſe. Quia quod per talem ſimilitudinem videtur, non videtur in ſe, ſed in alio. Et præſertim Deus, cuius non poteſt dari talis ſimilitudo perfecta extra ſuam eſſentiam, quia (vt dixi) hæc ſimilitudo obiectiua eſt per realem conuenientiam inter imaginem, & prototypum, hæc autem conuenientia non poteſt eſſe vniuoca, nec perfecta inter Deum, & quamcumque creaturam. Quare licèt lumen gloriæ dicatur eſſe ſimilitudo diuini luminis, per eminentem quamdam participationem ſuperioris ordinis, nihilominus in illo lumine obiectiuè cognito non videretur clarè Deus. Vnde lumen illud poteſt deſeruire ad videndum clarè per modum virtutis actiuæ intelligendi, vt poſtea dicemus, non verò per modum ſimilitudinis obiectiuæ, quia hoc modo non poteſt referre Deum prout eſt in ſe, quia non habet cum illo conuenientiam perfectam.

4. Alia interpretatio.

Alij interpretati ſunt, D.Thom. locutum eſſe de ſimilitudine formali, ſeu expreſſa, quæ dicitur verbum mentis, quia putant D.Thom. ſenſiſſe verbum mentis, non tantùm eſſe ſimilitudinẽ informantem intellectum, ſed etiam concurrere, vt ſimilitudinem obiectiuam, ſeu vt medium cognitũ, & ideo excludendo ſimilitudinem obiectiuam hanc præcipuè voluiſſe excludere. Et ſuaderi hoc poteſt, primò argumentis factis pro priori opinione, & præſertim ex aliis locis D.Thom. vbi docendo Deum non videri clarè per ſimilitudinẽ, allegat illum art.2. ergo explicat ſe loqui de ſimilitudine expreſſa, quatenus oportet eſſe cognitã à vidente. Secũdò, quia aliis in locis ſentit verbum eſſe intentionem cognitam, vt allegaui ſuprà, c.11. (D.Thom.) Tertiò, quia rationes D.Thomæ ad hoc videtur tendere, & ita ſunt efficaces, & non aliter, vt patet ex d.art.2. & latius 3.contra Gentes, c.49. Quartò, maximè mouere poteſt, quod D.Tho. q.8. de verit. art.1. apertè docere videtur, non videri Deum per verbum creatum.

5. Ad viſionẽ intellectualẽ duo requiri.

Huius interpretationis adductores, vt non habeant D.Thom. ſibi cõtrarium in opinione de ſpecie impreſſa, quam de facto etiam Beatis attribuũt, non ſolùm magnam vim inferunt verbis eius, ſed etiam opiniones alias longè minus probabiles D. Thom. tribuunt. Primò ergo D.Thomas cùm in illo art.2. præmittit, ad viſionem intellectualem duo requiri, virtutem viſiuam, & vnionem cum re viſa, apertè loquitur de vnione, quæ fieri ſolet per ſpeciẽ impreſſam, ſicut conſtat in exemplo oculi corporalis quòd ſtatim adducit. Sed reſpondent, etiam ibi loqui D.Thom. de vnione obiecti cum potẽtia per ipſummet actum & ſpeciem expreſſam. (Impugnatur horũ interpretatio.) At hoc incredibile eſt, tum quia D.Thom. ait ad viſionem requiri virtutem videndi, & vnionem rei viſæ; nõ diceret autem ad viſionem requiri viſionẽ, aliàs nihil diceret, non loquitur ergo de vnione, quàm formaliter facit ipſa viſio. Tum etiam, quia infrà ait, *ſimilitudinem lapidis eſſe in oculo, per quam fit viſio*, at viſio non fit per viſionem, ſed per ſpeciem, nec illud *per*, dicit ibi cauſam formalem, ſed principium agendi, aliàs non diceret viſionem fieri per ſimilitudinem, ſed eſſe ſimilitudinem per quam videns videt. (D.Tho.) Secundò quia aliis in locis vocat D.Tho. ſimilitudinẽ, (de qua in illo art. & in aliis locis loquitur) ſpeciem intelligibilem, vt 3.contra Gentes, c.49. ratione 4. & d.q.12.ar.9. vbi quærit. *An res in Deo videantur per ſimilitudinem.* In argumento *ſed contra* argumentatur, quia *per vnam ſpeciem videtur ſpeculũ & ea, quæ in ſpeculo apparent*, vbi clarè loquitur de ſpecie impreſſa. Et ſubſumit. *Sed Deus non videtur per ſimilitudinem, ſed per ſuam eſſentiam*: Et concludit. *Ergo nec ea, quæ in ipſo videntur per aliquam ſimilitudinẽ, ſiue ſpeciem videntur.* Satis ergo declarat, has ſimilitudines eſſe ſpecies, vnde in art. reſpõdet. *Ea, quæ Beati vident in eſſentia Dei, non videre per aliquam ſpeciẽ, ſed per ipſam diuinam eſſentiam intellectui eorum vnitam.* Idẽ apertè confirmat q.58.ar.2. Tertiò iuxta illam interpretationem neceſſe eſt dicere, D.Thom negaſſe, Beatum videre Deum per actum intelligendi creatũ, quod, vt verum fatear, non parum indicat D.Tho. in vnico loco (ſcilicet in d.art.1. q.8. de verit.) tamen incredibile eſt, D.Thom. fuiſſe in ea ſententia, cũ paſſim de viſione Beatorũ loquatur, vt de forma creata, & in 1.2.q.3.art.1. expreſsè doceat, Beatitudinem formalem, quã ipſe ponit in viſione, eſſe quid creatum. Et ar.2. docet, illud creatum eſſe operationem vitalem, quæ dicitur vita æterna, vt ibi dicit ad 1. adducens illud Ioann 17. *Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcant te, &c.* Non ergo intendit D.Thom. in illo ar.2. nec in aliis locis, præſertim in partibus, vel libris contra Gentes, aut in 4. excludere à Beatis actum creatum, quo vident Deum, ergo nec ſpeciem expreſſam, potuit excludere.

6.

Dicetur, admiſiſſe quidem actum viſionis creatum, ſed non talem, qui ſit ſimilitudo. Sed hoc dici non poteſt conſequenter iuxta illam interpretationem: Nam D.Thom. in illo art.2. dicit, non fieri viſionem in actu, niſi per hoc, quòd res viſa eſt in vidẽte, ſicut lapis eſt in oculo per ſimilitudinem lapidis, quod ipſi exponunt de ſimilitudine expreſſa. At hæc ſimilitudo in oculo non eſt niſi actus videndi, ergo ſimiliter viſio intellectualis debet eſſe ſimilitudo expreſſa; ergo ſi D.Thomas nõ excludit viſionem, nec ſimilitudinem expreſſam poteſt excludere. Dicent forſan, D.Thomam poſuiſſe in intellectu actum, & ſimilitudinem expreſſam, vt duas res, & ſimilitudinem comparari ad actum, vt proximum obiectum eius, & hanc ſimilitudinem voluiſſe auferre à Beatis, nõ actum ipſum. Sed nunquã oſtendere poſſunt, tales duas res in actuali intellectione diſtinxiſſe D. Thom. Et in illomet art.2. in hoc ſeruat proportionem inter viſum corporeum, & ſpiritualem. At nec D.Thomas, nec quiſpiã alius vmquam dixit, in viſu corporeo præter ſpeciẽ impreſſam requiri actum vidẽdi, & rem aliam diſtinctam, quæ ſit ſimilitudo expreſſa, & obiectum proximum viſionis, ſed ſolam actionem videndi, cum ſuo termino intrinſeco, qui eſt ſimilitudo expreſſa, quæ conſtituit formaliter videntem; ſi ergo Beati habẽt actionem creatã videndi, illa neceſſariò habet ſuũ intrinſecum terminum, qui eſt etiam verbum, & ſimilitudo expreſſa, vt ſuprà oſtenſum eſt c.11. Non ergo potuit D.Thomas negare expreſſam ſimilitudinem in Beatis, niſi excludendo ab illis viſionem creatam. Quòd ex dicendis amplius confirmabitur. Et quamuis interdum D.Thomas vocet verbum mentis intentionem intellectam, vt ſuprà allegaui ca.11. & præſertim q.9. de Potentia dicat, illud eſſe primum intellectum: numquã dicit rem ipſam repræſentatam per verbum in illo tantum cognoſci tamquam in obiecto immediato, ſed ad ſummum indicat ſimilitudinem illam ita repræſentare rem, vt etiam ſe ipſam manifeſtet, vt probabile eſt, nunc Beatos videndo Deum, ſimul, & eodem actu videre ſuam viſionem, & verbum, quod de Deo formant,

non

A non quia Deum videant in illa imagine creata, sed quia ita per illam vident ipsam essentiam, vt ob excellentiam, & subtilitatem illius visionis, illā etiam reflexè videant, participando perfectionem illam, qua Deus videndo se, videt scientiam, quam de se habet. Quicquid ergo sit, an species expressa sit cognita per se ipsam, hoc non tollit, quin repræsentet rem, prout est in se, ergo ob hāc causam non oportuit excludere similitudinem formalem, & expressam à Beatis. Eo vel maximè, quia idem D. Thom. 4. contra Gentes, c. 11. declarat, Verbum non cognosci propriè, & vt quod, per cognitionem directam obiecti, sed per reflexam.

D.Thom.

7. Denique D. Thom. in 4. d. 49. q. 2. art. 1. ad 15. attingens distinctionem quamdam de triplici medio, seu similitudine, docet, in visione Beata nō inueniri medium, quod sit forma seu species, nec medium per modum obiecti proximi, in quo fiat visio, sed inueniri medium sub quo fit visio, quòd est lumen, verbum autem seu visionem non numerat, quia solùm agit de medijs, per quæ illa fieri solet. Idem sumitur ex eodem D. Thom. 1. contra Gentes, c. 53. & lib. 3. c. 49. & 51. Quodlib. 6. art. 1. Censeo igitur negari non posse, quòd D. Thomas docuerit vbique Deum non videri de facto per speciem creatam impressam, & ad hoc persuadendum dixerit, esse impossibile videri Deum per talem speciem; & hanc fuisse illius sententiam in d. art. 2. Quòd si alibi, vbi negat similitudinem obiectiuam, citat illum articulum, est quasi per argumētum à fortiori, quia si impressa similitudo non sufficit ad videndum Deum, prout est in se, multo minus sufficiet obiectiua. Vnde potius dicerem, vbicumque D. Thomas docet non videri Deum per similitudinem, omnem similitudinem repræsentatiuam excludere præter illam, quam vocamus expressam. Quia de hac non mouet aliam quæstionem, præter illam, an videatur Deus in se, postea verò supposita visione beata, quæ non potest non formaliter repræsentare, quærit modum vel principia eius, & sic excludit similitudinē creatam, per quam Deus vniatur intellectui per modum obiecti in actu primo, & hanc dicit esse impossibilem. Quod eius discipuli intelligunt de impossibili simpliciter, quòd implicat contradictionem. Et in hoc sensu sententiam hanc docent Capreol. 4. d. 49. q. 5. Sot. q. 2. art. 3. Caiet. & Ferrar. locis citatis, & reliqui Thomistæ, idem sentit Durand. 4. d. 49. q. 2. n. 13. & Ægidius Opusc. de diuina influētia in Beatis, c. 1. Marsil. in 3. q. 10. ar. 2. Henr. Quodlib. 3. q 1. Quodlib. 4. q. 7. & in summa art. 33. q. 2. inclinare videtur Palud. dicta dist. 49. q. 1. art. 2. licèt potius de facto, quàm de possibili loqui videatur.

Capreol. Sotus. Caietan. Ferrar. Durand. Aegid. Marsil. Henric. Palud.

8. Fundamētū huius sentētiæ. Fundamenta huius sentētiæ multa sunt. Primum quia species intelligibilis, vt faciat videre rē, prout in se est, debet esse propria, & perfecta similitudo eius; repugnat autem dari huiusmodi similitudinem creatam diuinæ essentiæ, quia non potest res finita esse perfectè similis rei infinitæ, quia res infinita consistit in omni perfectione, forma autem finita, est limitata ad certum perfectionis genus. Vnde fieri potest illa deductio, quia ad repræsentandum obiectum tantæ perfectionis requiritur species proportionatæ perfectionis, ergo ad perfectius obiectum perfectior species, ergo repræsentatio cuiuscumque finitæ speciei semper habere potest obiectum adæquatum proprium finitum, ergo non potest repræsentare obiectum infinitū nisi sit infinita.

9. Secundò quia Deus esse suum est, & actus purissimus, species autē creata necessariò esse debet valde materialis, & cōposita, quia recipi debet in subiecto creato, & proportionari illi, ergo non potest natura sua assimilari per se diuino esse. Vnde argumentor tertiò, quia species intelligibilis esse debet, vel immaterialior, vel æquè immaterialis, ac obiectum repræsentatum, quia debet illud continere in esse repræsentatiuo, seu intelligibili, & hac ratione non potest materialis species repræsentare Angelū, prout in se est, sed nulla species creata potest esse tam immaterialis, sicut Deus, imò magis ab illo distat, quam species corporea ab Angelo, ergo. Quartò species intelligibilis, & obiectum sunt eiusdem rationis saltem in esse repræsentatiuo, vt patet de albedine, & de specie eius, nam propter hanc causam B potest species propriam cognitionem obiecti generare, sed nulla res creata potest sub aliqua ratione esse eiusdem speciei cum Deo, seu (vt Caietanus ait) non potest esse suum esse, etiā in esse repræsentatiuo, quia etiam vt sic ēst quid creatum, ergo.

Quintò argumentantur alij ex D. Tho. 3. contra Gentes, c. 49. quia talis species esset comprehensiua Dei. Probatur sequela, quia species procedit ab obiecto naturaliter, tamquā naturalis similitudo eius, ergo repræsentat, quantùm est de se, obiectum adæquatè, ergo comprehensiuè. Nec refert, si dicas hanc speciem procedere à Deo liberè: tum quia libera emanatio videtur repugnare cum naturali repræsentatione, tum maximè, quia quamuis demus liberè fieri à Deo, tamen necesse est, vt talis fiat, qualis esset si naturaliter procederet, vt possit naturaliter C repræsentare. Sextò, talis species ex natura sua esset sufficiens principium ad beatificandum hominem, hoc autem videtur repugnare creaturæ, quia nihil potest beatificare hominem, nisi Deus ipse. Adduntur denique alia leuiora argumenta, quale est illud, quòd species de se est indifferens ad repræsentandam rem præsentem, vel absentem. Et illud, quòd talis species, cùm esset finita, posset esse connaturalis Angelo, vel etiā posset esse substātia, quia non est verisimile aliquod accidēs posse esse similius Deo, quā sit substātia. Alioqui illa species esset perfectior imago Dei, quàm Angelus, vel anima rationalis. 10. D.Thom.

D Nihilominus dicendum censeo, posse Deum efficere speciem intelligibilem, per quam intellectus creatus possit illum clarè videre. Ita opinantur omnes, qui tenent dari Beatis nūc huiusmodi speciem, vt retuli cap. præcedenti. Præsertim Scot. 4. d. 49. q. 11. Aureol. apud Capreol. ibi q. 5. Richard. ibi art. 3. q. 1. & in 3. d. 14. art. 1. qu. 3. Ratio huius assertionis est, quia nulla contradictionis implicatio, vel repugnantia in hoc inuenitur, quod ita ostendo. Quia vel hoc repugnat propter repræsentationem, seu similitudinem, vel propter efficientiam, neutrum dici potest; neque alia radix repugnantiæ hactenus inuenta est, nec videtur facilè excogitari posse, ergo ex nullo capite repugnat. Circa maiorem proposi- E tionem diuisi sunt Thomistæ. Quidam enim ponunt totam repugnantiam in efficientia, quia existimant nō repugnare, qualitatem creatam esse formalem similitudinem, seu imaginem intentionalem Dei, prout in se est. Alij verò repugnātiam ponunt in similitudine. Probatur ergo prior pars de similitudine, quia de facto datur in Beatis expressa similitudo Dei, quæ est Verbum, vt cap. præcedenti ostensum est. Ergo ex parte similitudinis non potest repugnare species impressa. 11. Vera cōclusio. Scotus. Aureol. Richard.

Respondent aliqui, in hoc esse maiorem repugnantiam in specie intelligibili quàm in verbo, vel actu, quia si species intelligibilis repræsentaret ob- 12. Responsum.

iectum

iectum deberet repræsentare adæquatè, atque adeo cōprehēsiuè, quia manaret immediatè ab illo, actus autē, seu verbum nō est necesse, vt adæquatè repræsentet, quia manat immediatè à potētia, & lumine. Sed hęc ratio nullius momēti est, quia in primis hęc species non manaret ab obiecto, vt ab agēte naturali, sed vt ab agente libero, ergo nō oportet esse adæquatū obiecto, sed actui, propter quē datur, iuxta sapiētem dispositionē liberi agentis infundētis illam. Exemplum euidens suprà positum est de specie infusa inferiori Angelo ad videndum superiorem, quam non oportet esse comprehēsiuam, quia Deus qui illam infundit, dat illam proportionatam virtuti intelligentis. Vnde talis species naturaliter repræsentat obiectum, quamuis liberè procedat ab agente, quid enim repugnat naturalem similitudinem cuiuscumque ordinis, vel similitudinis sit, liberè ab agente imprimi, vel fieri? Nam imago facta ab artifice repræsentat naturaliter, seu per naturalem similitudinem, licèt liberè facta sit.

Refellitur.

13. Effugiū.

Respondent verò aliqui ad exemplū adductum, speciem superioris Angeli existentem in inferiori de se esse comprehensiuam obiecti, licèt Angelus habens illam non possit illa vti secundum totam repręsentationem eius, ex defectu virtutis suæ. At hoc sine fundamento dictum est, nā species datur commensurata virtuti intelligēdi, & actui, ad quem ordinatur, ergo non est cur Angelo inferioris virtutis detur species sufficiens ad actum impossibilem tali virtuti. Item cur magis repugnat, dari speciem repræsentantem naturaliter, & non comprehensiuè, quàm dari actum, visionem, seu verbum eodē modo repræsentans obiectum, prout in se est, & non comprehensiuè? Nam ex parte agentis non potest assignari repugnantia, vt dictum est. Quin imò quamuis obiectum imprimens speciem naturaliter ageret, non esset necessarium vt imprimeret illam adæquatam, & comprehēsiuam, sed iuxta recipientis capacitatem, seu dispositionem, nam actio agentis sæpè limitatur, ac definitur ex dispositione recipientis, & obiecta etiam sensibilia fortius, & efficacius imprimunt speciem in potentiam melius dispositam, igitur ex hac parte nulla est repugnantia.

Eneruatur.

14. Alia euasio.

Vnde tandem aliqui negant, dari posse qualitatem repræsentantem Deum, prout est in se. Et consequenter negant visionem beatificā esse huiusmodi similitudinem, nec talem similitudinem expressam esse necessariam ad cognoscendum. Sed contra hos in primis faciunt omnia, quibus suprà probauimus, dari verbum in Beatis, & de ratione notitiæ, seu cognitionis esse, vt repræsentet. Deinde insto interrogando de qua similitudine loquantur, an de propria similitudine pertinente ad propriam relationem, quæ fundatur in vnitate eiusdem formæ, vel de similitudine repræsentationis, quæ magis pertinet ad relationem mensurati, & mensuræ. Si de priori sermo sit, verum est inueniri non posse in re creata respectu Dei. Vnde tam repugnat speciei impressæ, quàm expressæ. Imò in vniuersum falsum est, vel speciem intelligibilem, vel verbū, aut actum cognoscendi esse hoc modo similitudinem obiecti, vt per se notum est, quia species, quas habet vnus Angelus de aliis non conueniunt cum illis in formali natura, vt possint cum illis habere relationem similitudinis in vnitate fundatam, idémque ferè est de omnibus aliis speciebus intentionalibus, vt statim dicemus. Si verò sit sermo de similitudine posteriori, scilicet solius repræsentationis; falsum est non reperiri hanc in actu cognoscēdi multò magis, quàm in specie, vt supra probatum est. Et sine vlla causa diceremus, necessariū esse, vt species impressa repræsentet effectiue, nisi ipsa expressa repræsentatura esset formaliter, quia & ipsa species non est nisi propter actum, & non aliunde colligimus hanc repræsentationem nisi ex his, quæ in ipsis actibus cognoscendi experimur. Quod rectè explicauit Anselmus in Monologio, c. 31. dicens: *Cum cogito notum mihi hominem absentem, formatur acies cogitationis meæ in talem imaginem eius, qualem illam per visum oculorum in memoriam attraxi, quæ imago in cognitione verbum est*, Ex similitudine ergo repræsentatiua actualis cognitionis, intelligimus speciem impressam suo modo esse imaginem: Ergo ex hoc capite non potest repugnantia assignari.

Anselm.

15. Responsum Soti. *Sotus.*

Venio ad aliud membrum de efficientia. Nam in primis Sot. suprà docet, quamuis dari possit similitudo Dei, quæ formaliter beatificet, non tamen quæ effectiuè; quia similitudo effectiua esse debet immaterialior obiecto, non tamen id necesse est dicere de similitudine expressa, seu forma beatificante. Sed hoc merè gratis dictum est. Primò, quia nulla ratio est, ob quam similitudo impressa debeat esse immaterialior, quàm expressa; quia tota perfectio, & ratio similitudinis impressæ est propter expressam, ergo satis est, quòd sit illi proportionata. Item, cur magis species impressa debet superare, vel adæquare obiectum in immaterialitate, quàm expressa, cùm nō minus repræsentet obiectum verbū ipsum, quam species? Deinde simpliciter falsum est, speciem intentionalem necessariò esse debere immaterialiorem in entitate sua, quàm obiectū, vt manifestè constat in specie, quam inferior Angelus habet de superiori, per quā illum intuitiuè, & quidditatiuè cognoscit, prout in se est, & tamē illa species non est immaterialior obiecto suo. Quod probatur, quia species illa recipitur in Angelo inferiori, ergo commēsuratur ei in subtilitate, & immaterialitate, quia quod recipitur, ad modum recipientis recipitur, & proprietas est accommodata naturæ, cui inest, sed Angelus inferior non est immaterialior superiori, imò est imperfectior, ergo. Quocirca, quamuis respectu materialium obiectorum species intelligibilis semper sit immaterialior, quia talia obiecta in se solùm sunt intelligibilia in potentia, & per species fiunt intelligibilia in actu: respectu tamen obiectorum spiritualium, quæ ex se sunt actu intelligibilia, non oportet species intelligibiles esse immaterialiores, quia non dantur ad eleuandum obiecta ad superiorem ordinem, sed solùm, vt suppleant vicem illorum, vel reddant illa accommodata personis intelligentibus.

Refutatur.

16. *Torres.* Alia responsio.

Aliter respondet Torres 1. p. q. 39. art. 1. circa fine, Sicut dari potest qualitas creata sanctificās hominem formaliter, non tamen effectiuè, quia hoc est proprium Dei, ita posse dari qualitatem beatificantem hominem formaliter non tamen effectiuè, efficientia propria, & connaturali, de hac enim est sermo. Et hinc concludit, posse dari similitudinem formalem Dei, non tamen impressam, quia illa tantùm beatificat formaliter, hæc autē beatificaret effectiuè. Sed hæc responsio, in primis non ostendit rationem repugnantiæ, neque exemplum, quod adducit, est ad rem. Si enim aliquid valeret, etiam probaret, non posse dari lumen gloriæ, quod sit principium connaturale efficiens visionem beatam, quia non potest dari simile principium efficiens gratiam sanctificantem. Et idem argumentum fieri potest de actu, & habitu caritatis, qui suo modo sanctificāt, &

Non admittitur.

beatificant. Differẽtia ergo solùm est, quòd respectu actus secundi, qui ex natura sua pendet effectiuè à potentia creata, potest dari aliquod principiũ connaturale per modum actus primi. At verò respectu ipsiusmet actus primi per se infusi non datur aliud principium, quia neque est alius actus prior illo, à quo manet, neque etiã potest fieri à suo simili, quia nullus habitus est effectiuus alterius habitus similis, nec denique fieri potest per actus ab ipso manãtes, vt latius in materia de Gratia tractatur. Denique retorqueri potest argumentum, quia eo modo, quo sanctificatio nostra fieri potest per actus secundos, dari potest principium creatum efficiens nostram sanctificationem.

17. Euasio Ferrariẽsis. *Ferrar.* Aliter verò respondet Ferrar. 1. contra Gentes, c. 53. dicens posse quidem dari qualitatem creatam, quæ sit formalis similitudo Dei, tamẽ necessarium esse, vt huiusmodi similitudo immediatè procedat ab ipsa essentia Dei, quia nulla res creata potest cõferre propriam similitudinem Dei, nisi Deus ipse. Et ideo potest dari species expressa Dei, manans ab ipsamet essentia Dei vnita per modum speciei, non tamen manãs ab specie creata. Quod si dicas: etiam speciem creatam esse immediatè à Deo. Respondet, non satis esse, quia illa posita oporteret speciem expressam non esse immediatè à Deo, sed ab hac specie creata: & hæc, inquit, est repugnantia.

18. Reiicitur. Sed si quis rectè cõsideret, hæc solùm est petitio principij, & repetitio quædam propriæ assertionis, quia in eo, quod sumitur, vt impossibile, nec ostenditur, nec potest ostendi aliqua ratio repugnantiæ. Quia si non repugnat, dari creatam similitudinem Dei ex parte formalis repræsentationis, seu assimilationis, cur repugnabit, huiusmodi similitudinem immediatè procedere ab alia sibi proportionata, & eiusdem ordinis, tamquã à principio proximo cum concursu proportionato Dei, & aliorum principiorum. Respõdet Ferrar. ex specie impressa, & expressa compleri perfectam repræsentationem, & ideo non posse vtramque simul esse creatam. Sed hoc friuolum est. Quia illæ species non componunt vnam formam, vel repræsentationem, sed sunt diuersarum rationũ vna in habitu, seu actu primo, altera in actu secundo, & ideo ex vtraque non fit vna perfectior repræsentatio, quæ excedat repræsentationẽ solius speciei expressæ intensiuè (vt ita dicam.) Nulla ergo est illa repugnantia, neque vt existimo, assignari potest. Et ideo D. Thomas numquam illam posuit in efficientia, neque in emanatione vnius similitudinis ab alia, sed in hoc, quod non potest dari qualitas creata, quæ sit propria similitudo Dei. Vnde generaliter contra hanc sententiam sic possumus concludere, quia visio, lumen, & species seruant inter se proportionem, ergo sicut datur lumen superioris ordinis, quod ex parte potentiæ potest esse principium visionis, ita potest dari species, quæ ex parte obiecti sit principium eiusdem visionis eiusdem ordinis cum illa, & commensurata illi.

19. Ad argumenta. Præterea ex argumentorum solutionibus clarius constabit, nullam in hoc negotio esse repugnãtiam. Ad primum de infinitate Dei respondetur, sicut potest dari lumen, & visio Dei infiniti, non tamen infinitè visi, ita posse dari speciem ad vidẽdum Deum infinitum, non tamen infinitè, & ideo non esse necessarium, vt talis species sit infinita magis, quàm visio, vel lumen: nam hæc tria seruãt inter se proportionem. Neque ex deductione ibi facta colligitur infinitas, nisi tantùm secundum quid, & obiectiua, vel ad summum, quòd talis species sit altioris ordinis, sicut dictum est de visione, & dicetur de lumine.

Ad secundum respondetur, rem, quæ est suum esse per essentiam, repræsentari posse per formam, quæ in ratione entis non habeat essentialiter existere; aliud enim est esse suum esse; aliud repræsentare, vt patet apertè in ipsa visione beata, quæ non essentialiter existit, & tamen repræsentat eum, qui essentialiter existit. Ad tertium cùm infertur, quòd talis species esset immaterialior Deo, negatur consequentia, quia sufficere posset species ordinis diuini, talem autem dari non esset inconueniens, sicut non est hoc inconueniens in visione, & lumine; nam satis est, quòd species sit eiusdem ordinis, & immaterialitatis, cuius est lumen, & visio, quia (vt dixi) illis debet proportionari. Et sic respondetur ad exemplum ibi adductum de specie materiali, quæ non potest repræsentare Angelum: Nã si quid valeret, eodem modo procederet de actu, & lumine, quia per actum materialem non potest videri Angelus, prout in se est, & tamen minus videtur distare in perfectione actus materialis ab Angelo, quàm actus creatus à Deo. Sicut ergo hic respondemus, magis distare in perfectione entis, non tamen in latitudine obiecti, & actus, seu potentiæ, quia obiectum spirituale omnino est extra latitudinem potentiarum, & actuum materialium, non verò extra latitudinem obiecti potentiæ creatæ spiritualis, & actuum eius, ita cum proportione dicendum est de specie intelligibili, quia hæc commensuratur actui, & potentiæ, & respicit idem obiectum. 20.

Ad quartum negatur, speciem, & obiectum esse eiusdem rationis specificæ, vel vniuocæ in aliquo esse reali, sed tantùm conuenire in virtute agendi, quatenus species datur, vt loco obiecti efficiat, & in ratione repræsentãdi, quatenus repræsentat rem, prout est: ostensum est autem, ex hoc capite non repugnare dari speciem Dei. Ad quintum de comprehensione negatur sequela, de qua iam satis dictum est. Ad sextum, iam ostendi, nullum esse inconueniens, quòd detur homini aliquod principium creatum beatificans illum effectiuè, quamuis solus Deus beatificet obiectiuè, & effectiuè, etiam vt primus auctor, & præcipua causa Beatitudinis. 21. Ad 4.

Reliqua argumenta nullius momenti sunt; nam licèt in obiectis, quæ non includunt essentialiter existentiam, species, quę est principium cognoscendi illa quidditatiuè, abstrahat à præsentia, & absentia, seu cognitione abstractiua, & intuitiua: tamen in specie Dei non esset hoc necessarium, quia existere est de essentia Dei, & ideo talis species necessariò esset principium visionis intuitiuæ. Nec sequitur, quòd possit esse connaturalis Angelo, quia licèt esset finitæ perfectionis, tamen esset altioris ordinis, sicut dictum est de visione, & lumine. Et ideo etiam non sequitur, posse talem speciem esse substãtiam. Quin potiùs nec respectu obiecti creati sequitur, quòd vna substantia possit esse species ad repræsentandam alteram, vt constat ex materia de Angelis. Denique non sequitur, talem speciem esse perfectius ad imaginem Dei, quàm animam rationalem, vel Angelum, quia hæc ratio imaginis attenditur secundum formalem, & essentialem conuenientiam in forma, seu natura, anima autem, & Angelus conueniunt cum Deo in gradu substantiæ intellectualis, quam conuenientiam non haberet illa species, sed solam vim effectiuam repræsen- 22.

tandi intentionaliter. Nulla est ergo sufficiens ratio, quæ ostendat hanc implicationem contradictionis, cùm omnes adductæ facilè soluátur. Et eodem modo solui possunt aliæ, quæ circumferuntur, quia omnes possunt applicari ad lumen, & visionem, & in eis deficere inuenientur.

CAPVT XIIII.

Vtrùm infundatur lumen gloriæ videntibus Deum.

1. RAtio dubitandi oritur ex dictis, nam ad efficiendam visionem sufficit intellectus cum specie, seu obiecto, sed ostensum est intellectum habere efficientiam, & Deum concurrere per se ipsum, ergo nihil aliud est necessarium. Probatur maior, quia in intellectione duo sunt, scilicet, quòd sit intellectio: & hoc habet ex eo, quòd est à potentia intellectiua; & quòd sit talis intellectio; & hoc habet ab obiecto, ergo hæc duo sufficiunt: quia non est in effectu tertia aliqua ratio, ob quam requiratur tertium aliud principium, quod vocetur lumen. Et confirmatur, quia posito quocumque lumine, tam improportionata manet potentia ad videndum, sicut sine illo, quia tam distat infinitè à Deo, ergo superfluè ponitur.

2. Suppono, per lumen gloriæ nos intelligere qualitatem creatam, & habitum, ac virtutem intellectualem supernaturalem, & per se infusam intellectui, qua reddatur proximè potens, & habilis ad videndum Deum. (Prior sententia.) Quo sensu non defuerunt Theologi, qui negarent huiusmodi lumen de facto infundi Beatis. Quam sententiam planè docere videtur Durand. in 4. d. 49. q. 2. Et Aureol. quem ibi refert Capreolus q. 4. & in eam propensus est Scotus in 3. d. 14. q. 2. & in 4. d. 49. q. 11. quia sentit, visionem beatam non esse effectiuè ab intellectu. (*Durand. Aureol. Capreol. Scotus.*) Vnde idem solet tribui Nominalibus, quia eodem modo sentiunt visionem à solo Deo fieri. Nam ad solam receptionem visionis non videtur esse necessarium lumen: Quamquam in hoc aliter sentiunt Gabr. Richard. & Marsil. vt cap. seq. dicam. (*Gabr. Richard. Marsil.*) Aliter negant alij necessitatem huius luminis, existimant enim præter speciem obiecti, & potentiam, non esse necessariam aliam qualitatem, & ideo dicunt, ipsam speciem debere intelligi nomine luminis, quatenus manifestat obiectum. Nec desunt, qui hanc sententiam tribuant D. Tho. in 1. p. q. 12. art. 2. & 5. quatenus dicit, lumen gloriæ requiri ad videndum Deum tamquam similitudinem quamdam obiecti visi, nam species intelligibilis nihil aliud est, quàm similitudo obiecti. (*D. Thom.*) Vera tamen, & communis sententia est, dari in Beatis huiusmodi lumen, prout à nobis est ratio eius explicata. Circa quam sententiã tria breuiter videnda sunt. Primum, an sit hoc lumen gloriæ, secundum quod sit munus eius, seu vtilitas; tertium, quanta sit necessitas eius.

3. (Assertio.) Circa primum dicendum est, dari Beatis lumen gloriæ, quò eorum intellectus eleuetur ad vidẽdum Deum. Sic D. Thomas suprà, & 3. contra Gentes, c. 53. & illis locis Caiet. & Ferrar. Capreol. Palu. Sot. in 4. d. 49. Bonau. 3. d. 14. art. 1. q. 3. ad vlt. & art. 2. q. 1. ad .Maior ibi q. 2. Argentina 4. d. 49. q. 2. art. 1. & ibi Richard. art. 3. q. 2. & in 3. d. 14. art. 3. q. 1. Marsil. q. o art. 2. Henric. Quodlib. 3. q. 3. & Quodlib. 4. q. 6. (*D. Thom. Caietan. Ferrar. Capreol. Palud. Sotus. Bonauen. Maior. Argen. Richard. Marsil. Henric.*) Et in huius confirmationem solent adduci ex Scripturis illud Psal. 55. *In lumine tuo videbimus lumen.* Et illud 1. Ioann. 3. *Similes ei erimus*, scilicet, in participatione luminis ad videndum ipsum, & Isai. 60. *Non erit ibi amplius Sol ad lucendum per diem, nec splendor Lunæ illuminabit te, sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam.* (*Ps. 55. 1. Ioan. 3. Isai. 60.*) Quæ verba quasi exponens Ioannes Apocalyp. 21. & 22. inquit, *Ciuitas non eget Sole neque Luna, vt luceat in ea: nam claritas Dei illuminabit eam.* (*Apoc. 21. & 22.*) Quomodo etiam ait Nazianz. orat. 10. *Magno Regi stans hinc atque illinc magno lumine impletur*, & ferè similia habet Orat. 11. & 18. & similes locutiones reperiuntur passim in Patribus, quæ sunt accommodatæ ad rem explicandam, sed non satis cogunt. (*Nazian.*)

4. Præcipuè ergo fundatur hæc sententia in Clement. *Ad nostrum* de Hæret. vbi inter errores Begardorum, & Beguinorum damnatur, *Quod anima non indiget lumine gloriæ ipsam eleuante ad Deum videndum.* Propter quod testimonium Capreol. Caietan. Ferrar. Sot. & nonnulli alij existimant hanc sententiam esse de Fide, sed quamuis absolutè loquendo de lumine gloriæ certissimum sit dari Beatis ad videndum Deum, tamen loquendo de lumine sub ratione à nobis explicata, non videtur de fide ex vi illius definitionis. Quod vt declaremus, verum sensum Concilij aperire necesse est.

5. (Prima interpretatio Concilij.) Primò ergo quidam interpretantur illud Concilium de lumine gloriæ increato. Nam Concilium non dicit esse necessarium lumen gloriæ creatum, sed simpliciter lumen gloriæ eleuans intellectum; potest autem eleuari ipso increato lumine, aliquo modo sibi vnito, & confortante ipsum ad vidẽdum. (Reiicitur.) Hæc verò interpretatio ab omnibus reiicitur, quia Concilium loquitur de lumine gloriæ eo modo, quo Theologi loqui solent; omnes autem per lumen gloriæ intelligunt aliquid creatum. Deinde quia lumen gloriæ increatum, non propriè eleuat hominis intellectum, nisi quatenus aliquid in ipso intellectu Deus operatur suprà naturam eius. Nam ipsum lumen increatum per se ipsum non vnitur formaliter intellectui. Sicut voluntas non eleuatur ad amandum per ipsam caritatem increatam, & per essentiam Dei, sed quatenus in voluntate aliquid infundit.

6. (Secunda interpretatio.) Secundò, vt Capreolus suprà refert, aliqui dixerunt, per lumen gloriæ intelligi posse ipsam visionem, quæ Deum manifestat, & vt sic, dicitur lumen. Nam Concilium solùm intendit docere contra illos hæreticos, visionem illam esse supernaturalem, & hoc sensu dicit, esse necessarium lumen: ergo si quis docet illam visionẽ necessariò infundi à Deo, & illam vocet lumen gloriæ infusum, satisfacit intentioni Cõcilij. (Non admittitur.) Sed hæc fuga etiam reiicitur, tum propter rationem suprà factam ex communi significatione vocis; tum etiam quia Concilium dicit requiri lumen eleuans ad videndum, ergo distinguit lumen à visione; visio enim non propriè eleuat ad videndum, sed constituit formaliter videntem. Item contra hanc expositionem faciunt, quæ dicemus contra sequentem.

7. (Tertia.) Tertiò aliqui dixerunt, per lumen gloriæ intelligi auxilium supernaturale necessarium ad eliciendam visionem, siue illud sit per modum habitus, siue per modum actionis, & siue sit res distincta à visione, siue non. Ita refert Sot. q. 2. art. 4. (*Sotus.* Non probatur.) Et nõnullis recentioribus Theologis placet expositio: tamen non est probanda. Primò propter rationem factam, quia in propria significatione, & communi illius vocis, lumen non significat concursum, sed qualitatem aliquam, & non licet impropriè Concilium interpretari, aliàs nihil est certum. Deinde quia Concilium distinctè damnat duos errores; primus erat, visionẽ illam esse naturalem, cõtra quẽ definit,

esse

esse supernaturalem, & in hoc continetur quòd est necessarium auxilium supernaturale ad efficiẽdam illam: alter error erat, quòd lumen non sit necessarium, & hoc distinctè, & per se damnat, ergò aliquid in hoc docet, quod in altero non continebatur.

8. Quarta. Non placet.

Quarto alij per lumen intelligunt qualitatem infusam distinctam à visione, tamen dicunt, illam esse solum speciem quandam intelligibilem obiecti. Sed hoc etiam displicet, Primo quia non solet species significari nomine luminis, nisi valde metaphoricè. Secundo quia in eo sensu nulla fuisset ratio illius definitionis nisi iuxta opinionem dicentem, dari huiusmodi speciem creatam essentiæ diuinæ; quam esse contra D. Thom. & Theologos communiter, imò & falsam esse ostendimus. Probatur sequela, quia illam opinio supponit solam efficientiam obiecti, cum intellectu sufficere, ergo si essentia diuina per se dat efficientiam obiecti, non est necessarium aliud principium, & cõsequenter neq; lumen, ergo oportet reiicere opinionem quæ ipsi diuinæ essentiæ tribuit obiecti efficientiam. Atque ita iuxta illam expositionẽ hãc solam sententiam damnasset Concilium, & contrariam approbasset, quod dicere, absurdum est. Tertio, quia species obiecti ex natura sua non requiritur ad eleuandã potentiam, sed ad coniungendũ obiectũ potentiæ, quæ necessitas reperitur etiã in actibus naturalibus, ad quos potentia non eleuatur; ergo cum Concilium loquatur de lumine necessario ad eleuandã potentiam, non loquitur de sola specie, neque enim ex sola necessitate speciei posset colligi visionem esse supernaturalẽ. Loquitur ergo Conciliũ de lumine, quod sit virtus eleuans potentiam ex parte eius.

Quocirca licet hæc definitio non sit aperta, multum fauet huic sententiæ: & confirmari potest ex alia generali doctrina de habitibus infusis ad supernaturales actus eliciendos. Nam est eadem, vel maior ratio de hoc lumine, quia etiã illud ponitur, vt quædam virtus infusa, cuius actus non minus supernaturalis est, quàm actus aliarum virtutum infusarum, vt ex suprà dictis constat. Ergo non videtur minus certum, dari huiusmodi lumẽ ad videndum, quam charitatem ad amandum, & alias virtutes ad actus suos, & hoc magis constabit ex dicendis in secundo puncto. Vbi ratio huius veritatis reddetur. Et contrarium opinantibus satis fiet.

CAPVT XV.

Quæ sit necessitas quódue munus luminis gloriæ.

1. Varij modi dicendi. Primus modus.

Circa secundum de munere vel vtilitate huius luminis quinque esse possunt dicendi modi. Primus & mihi certus est, requiri hoc lumen, vt conferat intellectui virtutem actiuam & connaturalem ad efficiendum actum visionis, ita vt quoad fieri possit, suppleat ex hac parte defectum ipsius potentiæ. Hæc est sententia Capreol. Caiet. Ferrar. Sot. & omnium Thomistarum ac etiam Theologorum, qui negant dari speciem creatam, & impressam essentiæ diuinæ, & affirmant intellectum effectiuè concurrere ad visionem. Nam ex his principijs ferè euidenter sequitur hoc esse munus luminis gloriæ, & sine illo superfluum esse tale lumen. Est etiam hæc clara sententia D. Thomæ, vt patet ex d. quæst. 12. ar. 2. & 5. Nam in 2. iacet fundamentum, quod, vt videbimus vnicum fere est in hac materia, & ideo attentè considerandum est: Ait ergo *ad videndum duo requiri, vnum est virtus visiua, aliud vnio rei visæ cum visu.* Sed dicunt quidam per virtutem visiuam intelligere D. Thomam potentiam videndi informatam specie impressa, per vnionem vero rei visæ cum visu, intelligere illam, quæ fit per speciem expressam. Sed hoc sicut est contra omnem vsitatum modum loquendi, ita planè est contra mentem D. Thomæ: illud enim principium, quod D. Thom. sumit, vulgare est inter Philosophos, qui præter actum videndi, & terminum eius, requirunt ex parte principij potentiam visiuam, & vnionem cum obiecto quam dicunt fieri per speciem, & sic dicunt notitiam seu visionem esse partum mentis ex potentia, & obiecto, quã vocauit Augustinus *memoriam fœcundam.* In hoc ergo eodẽ sensu sine dubio loquitur D. Thomas, qui illa duo exponens in visione corporali, visiuam virtutem dicit esse oculum, in spirituali autem esse virtutem intellectiuã; nomine autẽ oculi, aut virtutis intellectiuę non significatur visus, aut intellectus, vt iam informatus specie, sed secundum se. Denique illa duo, scilicet, virtutem videndi, & vnionẽ cum obiecto distinguit D. Thom. à visione (vt supra animaduerti) non ergo loquitur de vnione, quæ fit per speciẽ impressam. Præterea dicit inferius, virtutem videndi in intellectu esse lumen intellectuale, si sit sermo de virtute naturali, vel lumen gratiæ aut gloriæ, si sit sermo de virtute supernaturali. At lumen naturale intellectus, nec est species, nec includit illam, sed tenet se ex parte potentiæ intellectiuæ, ita ergo loquitur ibi D. Thomas de lumine gratiæ, vel gloriæ, quatenus dat intellectui efficacitatem ad videndum, quia illam connaturalem non habet.

Vnde in artic. 5. probat necessitatem luminis gloriæ, non ex necessitate vnionis obiecti visibilis cum potentia, sed, *quia omne id quod ordinatur ad aliquid, quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione, quæ sit suprà suam naturam.* Et ideo inferius infusionem illius luminis appellat, *augmentum virtutis intellectiuæ.* & in solut. ad 1. expressè declarat, hoc lumen non requiri ex parte essentiæ, *Sed ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum.* Et ne quis putaret, illum loqui de illa potestate proxima, quæ datur potentiæ per vnionem ad obiectum subiungit, *Fieri intellectum potentẽ hoc lumine per modũ, quo potentia fit potentior per habitũ ad operandum,* vel *sicut lumen corporale est necessarium ad videndum*, & idem repetit solut. ad 2. dicens, hoc lumen esse *perfectionem quandam intellectus confortantem illum ad videndum Deum.* Idẽ docet clarè 3. Contra Gentes c. 51. & 53. in 4. d. 49. q. 2. ar. 1. & aliis locis, vbi excludit speciem impressam creatam. Sed clarius in quodlib. 7. ar. 1. vbi disertè distinguit tria media videndi, scilicet, vnum, quo intellectus videt & disponit eum ad videndum, quod est lumen, aliud, quo intellectus videt, quod est species aliud, in quo videt tanquam in obiecto cognito, vt quando res vna per aliam cognoscitur. Et subiungit ex his tribus mediis solum tertium opponi cognitioni rei in se, & ideo hoc esse omnino excludendum à Beatis. Duo verò priora non impedire, quominus videatur res in se: & nihilominus dicit in Beatis non esse secundum mediũ licet simul doceat, esse in eis ponendum primũ mediũ infusum, & supernaturale. *Quod est*, ait, 2.

Capreol. Caietan. Ferrar. Sotus.

Probatur auctoritate. D. Thom.

lumen gloriæ quo perficitur intellectus ad videndam essentiam diuinam: Non potest ergo de sententia D. Thomæ dubitari.

3. Ratione roboratur. Ratione probabitur hæc veritas statim, impugnando sequentem opinionem, nunc declaratur breuiter ex comparatione ad alios habitus infusos. Nam hæc est prima ratio ponẽdi cęteras virtutes infusas, quod aliis verbis dici solet, requiri has virtutes, vt actus fiat cõnaturali modo, scilicet, à principio intrinseco, & proportionato. Est autem in hac parte eadem, vel maior, ratio de hoc lumine, quæ de aliis virtutibus infusis, vt tractando modos alios amplius declarabitur. Hæc vero necesse est, vt hoc lumen ita conferat virtutem actiuam, vt tota, quę ex parte potentiæ requiritur, ab illo sit, & nullo modo ab intellectu, quia hoc repugnat cum ratione, & perfectione actus vitalis, vt supra ostensum est. Neque etiam è conuerso, quia necessaria est aliqua actiuitas ex parte intellectus, ideo superuacaneũ est hoc lumen (vt in prima ratione dubitandi in principio capitis præcedentis argumẽtabamur.) Quia illa actiuitas intellectus est in suo ordine deficiens, & imperfecta & ideo oportet eam eleuari per virtutem intrinsecam, quoad fieri possit, vt in sequenti pũcto latius tractabitur. Neque etiam est verum, quod in vltima ratione dubitandi assumebatur intellectũ informatũ lumine esse æquè improportionatũ ad eliciendam visionem, ac ex sua natura, quia licet hoc lumen sit quid creatum, & ex hac parte infinitè distet à Deo, sicut intellectus, tamen est virtus altioris ordinis, & supernaturalis, cuius est ipsa visio, & ideo confert virtutem actiuam ex se proportionatam visioni, quam intellectus ex se non habet. Hæc est ergo vtilitas huius luminis & primum munus sententia mea, certũ, & indubitatum.

Alter modus explicandi munus luminis gloriæ.

4. Secundus modus dicendi est, requiri hoc lumẽ, vt vniat obiectum potẽtiæ, & suppleat vicem eius in agendo, tanquam similitudo eius. Quæ sententia dupliciter potest intelligi, Primò, vt hoc sit totum & vnicum munus huius luminis, ita vt non sit virtus necessaria ex parte potentiæ, conferens ei actiuitatem ex parte sua. In quo sensu sententia hæc plane est contraria præcedenti, docetúrque à quibusdam nouis Theologis. Sed nihilominus illam censeo omnino falsam. Primo, sumpto argumento à simili ex omnib. aliis virtutibus infusis. Nã in fide, v.g. pręter species necessarias ad apprehendendum, aliquo modo obiectum fidei est necessarium lumen, seu habitus ex parte potentiæ, quæ conferat ei actiuitatem connaturalem actui supernaturali, Idem est in charitate, nã pręter propositionem obiecti, quamtumuis supernaturalis necessarius est habitus dans virtutem actiuam ex parte potentiæ. Neque obstat si quis respondeat, obiectum respectu charitatis non concurrere actiuè, sicut concurrit obiecti species in intellectu. Tum quia illud est adhuc sub dubio, & quidquid sit de illa quæstione nullus dubitat, quin sit necessarius habitus ex parte volũtatis etiam si obiectũ concurreret actiuè. Tum etiam quia, vt sæpe dixi ad actum videndi, seu intelligendi concurrunt potentia, & obiectum, quasi duo principia diuersæ rationis, ergo secluso obiecto, & tota eius actiuitate, si actiuitas necessaria ex parte potentiæ est improportionata, & insufficiens, compleri debet per virtutem intrinsecam quoad fieri possit. Quẽ

Hic modus non probatur.

discursum latè explicui, 1. tomo de incarnatione disput. 29. sectione secunda.

Secundo principaliter argumentor, quia si illud tantum esset munus huius luminis, valde probabile, imo probabilius esset, non dari tale lumen creatum, quia ostensum est in dubio præcedenti, ex parte obiecti non esse necessariam qualitatem creatã, quæ suppleat vicem eius in visione beatifica. Neque contra hoc obstat ratio dubitandi in capite præcedenti posita, quæ specialiter ad hoc tendebat, scilicet, quia visio beata & est intellectio, & vt sic est ab intellectu, & est talis intellectio, & vt sic est à visione. Nam licet admittamus, saltem per quandam accõmodationem, illum actũ requirere influxum intellectus, quia intellectio est, & concursum obiecti, quia talis species est, tamen etiam requirit concursum supernaturalis luminis, & virtutis, quia supernaturalis est. Nam licet intellectus ex se habeat virtutẽ ad intellectionem faciendã, non tamen ad supernaturalem intellectionem. Et ita potius potest retorqueri argumẽtum, nam quia in actu plures rationes inueniuntur, oportet etiam ponere principia omnibus accommodata; vt paulò post latius dicemus. 5.

Vnde argumentor tertio ex fundamẽto D. Thomæ in d. art. 2. quod ad videndum duo requirantur, scilicet potentia visiua, & vnio cum obiecto. Cui principio adiungo aliud ex eodem D. Thom. 22. q. 4. art. 2. *Ad perfectionem actus qui ex duobus actiuis procedit, requiritur, quod vtrumque actiuorum principiorum sit perfectum.* In præsenti autem ad actum visionis duo principia requiruntur, obiectum, & potentia. Obiectum de se satis perfectum est, vnde ex parte illius non requiritur aliud principium, per quod ipsum vniatur potentiæ, nam per se potest id facere, vt supra ostensum est, & licet daremus vniri per speciem, iam ex ea parte esset perfectum principiũ. Interrogo ergo, an intellectus naturalis hominis, vel Angeli habeat ex se totam perfectionem necessariam ad videndum Deum, quæ scilicet ex parte potentię intellectiuæ necessaria est? Nã si illam non habet, verissimè dicitur necessarium esse lumen, quod illam super addat & hoc esse primarium munus eius. Si vero intellectus, ex se habet totã perfectionẽ, & actiuitatem necessariã ex parte potẽtię rectè quidem infertur, nõ esse necessarium lumen glorię ad illud lumen. Non video autem quomodo possit illud affirmari, vt mox ostendam. 6. D. Thom.

Dicũt enim aliqui, eo ipso, quod in intellectu est aliqua natiua vis, qua effectiuè concurrat ad videndum Deum, illam sufficienter compleri per speciem creatam (quam ipsi vocant lumen glorię) vel sola essentia diuina loco speciei. At enim eadẽ ratione cogentur dicere, si in intellectu est aliqua virtus innata ad concurrendum effectiuè ad actum credendi, non requiri lumen fidei, quod sit habitus ex parte potentiæ ad credendum, & similiter eo ipso, quod voluntas habet aliquam innatam virtutem ad efficiendam dilectionem super omnia non indigebit habitu infuso, qui illam cõfortet ex parte potentiæ, sed complebitur sufficienter per sufficientem, ac proportionatam propositionem obiecti diligibilis, præsertim si verum est, illud concurrere effectiuè ad actum amoris. Item eadem ratione non indiguit Christus lumine scientiæ infusæ, sed solis speciebus, Et similia possent inferri, quæ vix posse vitari credo quoad illationem, non tamen credo posse concedi, neque 7. Responsũ. Impugnatur.

omnia

omnia fore etiam concedenda à sic opinantibus, vel saltem.

8. Deinde interrogo, de qua virtute innata loquantur, aut enim de virtute naturali actiua, aut de virtute superiori, seu obedientiali, quæ licet dicatur natiua, quia cum ipsa natura data est, dicitur tamen obedientialis, quia non habet connaturalē ordinem ad actū, vt principiū actiuum eius. Si in hoc secūdo sensu esset sermo, facile admitteremus, habere intellectum virtutem natiuam ad actum visionis Dei, quia re vera necesse est, vt per suammet entitatem, & potestatem sibi inditam ex vitalis naturæ influat in illum actum, vt suprà probatum est. Tamen ex hac declaratione potius sequitur necessarium esse, vt talis virtus intrinsecè perficiatur, & eleuetur per virtutem actiuam supernaturalem, quæ potentiā ipsam eleuet, & quantum fieri potest, compleat in suo ordine, vt connaturali modo possit elicere actum videndi Deum, sicut de omnibus alijs actibus supernaturalibus quoad substantiam dicimus. At vero dicti auctores longè sunt ab illo sensu, quia potius existimāt, nullam esse in rebus virtutem actiuam innatam, quæ non sit natura sua proportionata ad efficiendum talem effectum, imo etiam aiunt, semper concurrere vt causam principalem, quantum ad illum influxum, quem ex parte sua exhibet. Et consequenter idem constanter affirmant de intellectu creato efficiente visionem Dei. Itaque incōstanter affirmant totam efficientiā necessariam ex parte intellectus ad actū intelligēdi adhiberi posse ab intellectu creato virtute sua merè naturali.

9. Ex quo (nisi ego fallor) euidenter sequitur tam potentem esse natura sua intellectum Angeli, v.g. ad videndum clarè Deum, sicut ad videndum se, vel alium Angelum: loquor de potestate necessaria ex parte intellectus: consequens nulla ratione videtur admittendum, ergo sequela patet, quia si non detur ei species Proportionata obiecto, neutrum potest videre, si autem dentur species proportionatæ vtrique obiecto, vtrumque videbit sua virtute naturali, cum solo generali influxu primæ causæ. Scio responsuros, esse discrimen, quia species vnius obiecti est connaturalis, & debita, alterius verò minimè. Sed hoc imprimis non tollit quin virtus potentię sit ęqualis proportionaliter, etiam si in aliis principiis sit inæqualitas, illud autē ipsum alienum videtur à vera doctrina. Nam vrgeo secundò argumentū in his actibus, ad quos non sunt necessariæ species supernaturales, neque aliud comprincipium actiuum. Et argumentor in hunc modum, nam sequitur, Angelum tam potentem esse per suum intellectum ad assentiendū per fidem reuelatis, sicut ad videndum alium Angelum. Probatur. Quia ad assentiendum per fidem non indiget specie per se infusa, nec alio principio ex parte obiecti necessario, & ex se habet virtutem natiuam ad efficiendum assensum fidei. Itē voluntas non indigebit virtute actiua supernaturali ad amādum Deum, quia ex se habet vim actiuam innatam, & ita habet totam efficacitatem necessariam ex parte voluntatis, quod si aliquis cōcursus est necessarius ex parte obiecti, per obiectū sufficienter propositum conferetur.

10. Quod argumentum, quia vrgens esse iudico, sic declaro, quia vel volūtas est adæquatum principium effectiuum suorum actuum quos naturaliter efficere potest, vel indiget aliquo comprincipio proximo, nempe obiecto. Si dicatur hoc secundum, ergo vt eleuetur illa potentia ad actus supernaturales efficiendos connaturaliter, satis est supernaturalis applicatio obiecti supernaturalis, vt ipsa vi sua naturali possit elicere actum, nec indigebit virtute sibi inhærente, & confortante virtutem potentię. Si autem voluntas est adęquatū principium actiuum proximū suorū actuū naturaliū, ergo eodē modo erit adæquatū principiū actuū supernaturaliū, quia supponitur esse principalis virtus actiua, etiā respectu actus supernaturalis, & cōsequenter esse debet per modum adæquati principij, quia voluntas est tale principium suorum actuum, solúmque indiget determinante, vel mouente in alio genere causæ. Sed aiunt, etiam actum charitatis Dei habere determinationem ab habitu & rationem genericam à potentia, nam dilectio vt sic est à volūtate, quòd verò sit Dei est ab habitu. Sed contra, quia voluntas sufficienter determinatur quoad speciem actus ab obiecto, vt patet in dilectione Dei naturali, & in dilectione proximi, vel Dei ex eadem charitate. Item in naturali amicitia huius, vel illius hominis. Necessitas ergo illius habitus est, quia actus est omnino supernaturalis, & eadem necessitas in visione inuenitur. Addo, aliquos dixisse, speciem intelligibilem non habere vim actiuam, sed solum determinare potentiam formaliter, seu dispositiuè. Numquid ergo iuxta illam opinionem, dicendum esset, posita specie intelligibili essentiæ diuinæ intellectum effecturum sola sua virtute naturali visionem nullo modo. Quamuis ergo nunc species suum concursum habeat, hoc non impedit, quin intellectus ex parte sua sit insufficientis virtutis ad illā actiuitatē, quę requiritur ex parte potentię quia tā potest esse insufficiens intellecta vt partialis cōparatione speciei, quam intellecta vt tota virtus, vt in volūtate egregiè declaratur.

Qua propter non immerito possumus contra hanc sententiam argumentari ex illo principio fidei, quo docemur, ad supernaturales actus eliciēdos non sufficere gratiam excitantem, sed necessariam esse adiuuantem, & ad assentiendum per intellectū & bene operandū per voluntatē, nō sufficere reuelationē, nisi Deus ex parte potentiæ virtutē influat. Quamuis enim in actibus Patriæ hæc nō inueniantur eodē modo, tamē cū proportione locum habent. Nā respectu volūtatis visio beata est quasi reuelatio, & gratia excitans, illa autem non sufficit, vt voluntas eliciat charitatis actum, sed indiget propria virtute confortante potentiā, siue Deus clarè visus, vt obiectum diligibile cōcurrat actiuè, siue non. Respectu verò intellectus infusio speciei, si daretur, vel vnio essentiæ diuinę in actu primo, intelligi potest vt obiecti applicatio, vel propositio, quæ nō est satis, vt intellectus eliciat supernaturalē actū, nisi ex parte sua supernaturaliter iuuetur, ergo vt eliciat cōnaturali modo, iuuari debet per virtutē infusā, quę se teneat ex parte potentiæ, & hāc dicimus esse lumen gloriæ. 11.

Præterea in illa sententia nulla ratio reddi potest, ob quam species sit supernaturalis, si virtus actiua potentiæ circa illam visionem est naturalis, id est, natiua, & de se proportionata ad agendum actū tanquā principiū principale sufficiēs, & totale ex parte potentiæ, nā totum hoc admittitur in illa opinione: cur ergo species non est etiam connaturaliter debita? Nam de hominibus in hac vita posset reddi ratio, quia anima est cōiuncta corpori, tamen de anima separata, & de Angelis quid 12.

dici poterit? Nã si Angelus ex parte suę potentiæ tam est potens ad videndum Deum, sicut ad videndum superiorem Angelum, cur non est ei tã debita, & connaturalis species vnius obiecti, sicut alterius? Maximè si verum est, non posse vnũ Angelum habere speciẽ alterius, nisi inditam ab ipso Deo. Vnde nõ satis est dicere, illam speciẽ esse supernaturalẽ, quia nõ potest dari ordine naturali, neque ex causis naturalibus. Nam si est sermo de causis Deo inferioribus, id non satis est ad formã supernaturalẽ, vt patet in exemplo adducto, & in creatione animæ. Si verò est sermo de Deo, hoc est, quod inquirimus, cur sicut agit Deus ordine naturali, quando influit Angelo speciem alterius Angeli, non agat etiam vt natura postulat, quãdo influit speciem sui? Dicetur forte, rationem esse, quia nulla substantia creata talem speciem naturaliter postulat; sed cõtra quia de hoc quæritur ratio? Nam si virtus actiua ad videndum illud obiectum ita est data à natura, vt virtute sua principali ex parte sua sufficiat ad talem visionem circa tale obiectum, quomodo naturaliter nõ postulat speciem proportionatam illi virtuti? Nam circa alia obiecta ideo naturaliter postulat speciem, quia ex se est virtus intellectiua principalis, & sufficiens ad talem actum circa tale obiectum; nec alia ratione talis actus, & obiectum censentur proportionata naturaliter tali potentiæ.

13. Effugiũ. Sed dicere tandem possunt, illam formam, seu speciem ex se esse supernaturalem, nec aliam rationem esse quærendam nisi quia ex natura sua talis est. Verumtamen hoc non potest satisfacere, (Reiicitur.) quia eo ipso, quod potentia dicitur habere tantam virtutem connaturalem ad actum, est repugnantia dicere, quod actus sit supernaturalis, cum hæc vox solum dicat comparationem ad naturam, cui talis forma conferenda est, & rationes factæ probant non posse non habere connaturalem ordinem cum illa, si virtus potentiæ talis est. Et declarari tandem potest ex principio Metaphysicæ, quod potentiæ actiuæ naturali correspondet virtus actiua naturalis. si ergo intellectus est virtus actiua naturalis principalis, & sufficiens ex parte virtutis intellectiuæ ad efficiendum in se actum visionis Dei, si ei detur species: etiam erit in intellectu potentia naturalis ad talem actum, *Naturalis* dico, non tantum respectu principij, à quo manat, vel cum quo cõiuncta est, sed etiam respectu formæ recipiẽdæ, nam hoc modo dicitur virtus actiua esse naturalis, potentia autem actiua, & passiua, inter se proportionantur, & ad eundem ordinem pertinent. Nec enim potest naturalis virtus actiua ex se operari connaturali modo circa potentiam obedientialem. Propter hæc ergo omnino dicendum censeo, intellectum creatum ex se non habere virtutem actiuam sufficientem etiam ex parte potentiæ ad visionem Dei efficiendam, ideoq; indigere speciali virtute diuinitus infusa, qua eleuetur, & ad hoc infundi lumen gloriæ, vltra speciẽ intelligibilem, vel concursum ipsius obiecti ad illũ actum necessarium; atque adeo hoc esse proprium munus, & maximè necessarium illius luminis. Sicut in vniuersum, ad vtendum speciebus per se infusis, & supernaturalibus indiget intellectus humanus peculiari habitu infuso ex parte potentiæ, vt in citato loco 3. part. latius dixi.

14. Quamobrem semper censui, aliam sententiam non esse probandam, neque admittendam vllo modo, & quo magis, ac magis illam considero, eo firmius huic iudicio adhęreo. Pręsertim quia nullum video fundamẽtum auctoritatis, vel rationis, quod vllam ingerat difficultatem. Vnica enim ratio supra tacta est, in qua sit tota vis, scilicet, quia posita specie vel obiecto loco speciei superflua est actiuitas luminis. Probatur, quia nihil potest assignari in effectu, quod illi virtuti correspondeat, nam in visione duo sunt, scilicet, & quòd sit intellectio, & quod sit visio, vt intellectio est ab intellectu, vt visio ab specie, ad quid ergo est lumen? Auctoritate etiam suadetur hæc sententia, quia D. Thom. 1. par. q. 12. ar. 2. vocat lumen gloriæ *similitudinem Dei.* Idem 3. contra Gentes, capit. 54. Citantur etiam alij scholastici, vt Richard. 4. distinct. (D. Thom. Richard.) 49. art. 3. quæst. 2. quia dicit necessarium esse lumen gloriæ, vt intellectum fœcundet ad eliciendam visionem, & Scot. quia in 3. d. 14. quæst. 2. dicit, si intellectus elicit visionem necessarium esse (Scotus.) lumen gloriæ, vt cum intellectu sit principium visionis. Et quia in 4. d. 49. q. 11. dicit, lumen gloriæ sufficere sine specie, quia obiectum præsens est. Item Thomas de Argentina 4. d. 49. q. 2. art. 3. quia negat essentiam diuinam supplere vicem speciei, cum tamen requirat lumen gloriæ ad visionem.

Veruntamen ratio illa non est magni momenti, nec ad introducendam inusitatam opinionem potest sufficere. Primo, quia etiam in visione potest assignari ratio, non tantum vna, sed multiplex, quæ respondeat lumini gloriæ. Vna est esse actum supernaturalem, ad quem species obiecti non potest eleuare potentiam, quia species præcisè habet dare concursum obiecti, non eleuare, vel confortare potentiam. Alia est, quod visio illa sit scientifica, & clara, hoc enim non habet actus propriè ex specie, sed ex lumine potentiæ, & lumen naturale non potest ibi dare claritatem visioni. Tertia ratio esse potest, quod sit visio, & quod sit visio Dei. Triplicem enim rationem possumus in illo actu distinguere, scilicèt, quod sit intellectio, & quod sit visio, & quòd sit visio talis obiecti, scilicet Dei; primam ergo habebit ab intellectu, secundam à lumine, tertiam ab specie. Declaratur à simili ab eis concesso. In dilectione enim charitatis duo distingunt, scilicet quòd sit dilectio, & quod sit Dei, & primum tribuunt voluntati, secundum tãtum charitati. Cur ergo non ita distingunt in visione? Nam etiam ratio visionis intellectualis de se generalior est. Quod si dicãt, in tali visione illa duo non distingui, etiam in tali dilectione non distinguentur. Ex hac ergo distinctione rationum nullum firmum argumentum sumitur, quia possunt facile plures distingui, sicut re vera in charitate etiam distinguendę erunt consequenter. Nam est dilectio, & vt sic est à voluntate & est dilectio supernaturalis, & vt sic est à charitate, & quia hæc ratio, indifferens est ad Deum, vel proximum, est tertia ratio quæ est dilectio Dei, & hanc determinationem non habet ab habitu, cum possit alias dilectiones elicere, habet ergo ab obiecto. Cur ergo nõ ita in præsenti cum proportione dicetur? (15. Ad fundamentum huiusmodi dicẽdi.)

16. Præterea respondeo, Axioma illud) *vbi concurrunt duæ causæ proximæ, etiam subordinatæ, necessarium esse, vt in effectu correspõdeat vnicuiq; causæ, vel principio aliqua ratio, quia aliàs superflua essent tot principia*) ad summum esse verũ de ratione aliqua, sub qua fiat effectus, nõ vero de ratione, quæ in effectu fiat. Rationes enim sub quibus facile distingui possunt, vel ex rationib. cõmunibus, & particularibus, vel ex

diuerſo modo agendi. At vero quoad rationẽ entis quæ fit, non oportet eſſe diſtinctionem in effectu. Nam vt verior habet ſententia, anima ipſa concurrit cum potentiis ad actus vitæ, & non oportet vt aliquid in illo actu reſpondeat potentiæ & è conuerſo, nec propterea eſt ſuperfluus concurſus ille quia vnum principium eſt principale, aliud proximum, & quaſi inſtrumentale, & ſimilia exempla in natura ſunt multa. Item in voluntate eliciẽte actus charitatis per habitum nulla ratio inuenietur in actu, quam non attingat habitus & è conuerſo, tamen potentia concurrit vt principium intrinſecum vitale, habitus vt confortans, & eleuans illud idemque eſt in viſione, vt in citato loco 3.p. ſatis explicui.

17. Ad D. Thomã. Quod vero attinet ad D.Tho. euidenter loquitur ibi de ſimilitudine per formalem conuenientiam & fundatam in aliqua vnitate non de ſimilitudine repræſentatiua. Quod patet, tum quia hanc poſteriorem ſimilitudinem directè intendit excludere, tum etiam quia diſtinguendo virtutem viſiuam à forma per quam videt, ſubiungit, *Deum eſſe auctorem virtutis intellectiuæ, & eſſe aliquam participatam ſimilitudinem ipſius Dei*, & explicando hanc participatam virtutem dicit *eſſe lumen intellectuale, vel gratiæ*. At conſtat lumen naturale non vocari ſimilitudinem repræſentatiuam, ſed per participatam conuenientiam. Ita ergo dicit lumen gloriæ eſſe ſimilitudinem perfectiorem, & altioris ordinis, vt clariſſimè etiam explicat art. 5. Scotus etiam ſine cauſa citatur, cum expreſsè diſtinguat ſpeciem à lumine, & dicat, non eſſe in Beatis ſpeciem, licet ſit lumen, de quo etiam ait eſſe cum intellectu principium viſionis. Alij etiam generaliter loquuntur, nullusque ex Antiquis eſt, qui illam ſententiam docuerit, vt iterum ſequenti puncto dicam.

De munere luminis gloriæ tertia ſententia.

18. Tertius ergo modus explicandi munus luminis gloriæ complectitur duos præcedentes. Aiunt enim, qui ſic opinantur, lumen gloriæ eſſe qualitatem adeò eminentem, vt & ſit virtus intelligendi potens ad eleuandum & confortandum intellectum ex parte eius, & ſimul ad repræſentandum intentionaliter obiectum: nihil enim repugnat has duas rationes coniungi in vna, & eadem qualitate, quod ſi poſſunt ita cõiungi, veriſimile eſt qualitatem illam eminentiſſimè vtramque rationem comprehendere. Non inuenio tamen ſcriptorem theologum, qui hanc ſentẽtiam docuerit expreſſe, at ſi qui ſunt, qui & ſpeciẽ creatam ponũt in Beatis, & vnam tãtum ſuper naturalẽ virtutẽ illis conferri ſignificant, iuxta hanc ſententiam eſſent interpretandi, quia minora habet incommoda.

19. Refutatur. Hæc ergo ſententia non eſt contraria primæ ſupra poſitæ, ſed addit aliquid contrarium his, quæ in c. 11. cum D.Tho. diximus. Vnde in duobus diſplicet, primo quod ponit ſpeciem creatam Dei abſque neceſſitate, & præter exigentiam connaturalẽ illius obiecti per ſe maxime intelligibilis. Atq; hoc cõmune eſt huic opinioni cum præcedenti, quãuis ab illa differat, in ponenda virtute ſupernaturali dante intellectui ſupernaturalẽ vim intelligẽdi, in quo minora multo habet incõmoda. Secundo tamen diſplicet quod illa duo munera in vna qualitate cõiungit. Nã ſi oporteret vtrũque illud munus tribuere qualitati creatæ, duæ potius eſſent conſtituendæ vna per modũ cuiuſdã virtutis intellectiuæ ſupernaturalis, quod nos vocamus lumẽ gloriæ: altera, quæ eſſet ſpecies obiecti, determinatiua illius virtutis intellectiuæ, & vniẽs cum illa obiectũ intelligendũ. Quia in omni ſcientia creata habitus, ſeu virtus neceſſaria ex parte potentiæ eſt diſtincta ab ſpecie neceſſaria ex parte obiecti, ſunt enim illæ actiuitates diuerſarũ rationũ. Itẽ quia probabile eſt, etiam illud lumen habere plura obiecta materialia creata, circa quæ verſari poteſt, & ideo indiget ſpeciebus eorum, vel concurſu obiectorum, vt determinetur ad ipſos actus, ſicut ſuprà de charitate dicebamus determinari ab obiectis, vt amorem Dei, vel proximi eliciat, vel vt eliciat amorem Dei, vel odium peccati. 20.

Adde quod licet habitus ſciẽtiæ ſit determinatus ad iudicãdũ de tali obiecto, nihilominus indiget ſpecie, quia illa determinatio non eſt propriè obiectiua ſeu repræſentatiua obiecti, ſed ſolũ ex propenſione quadã luminis intellectualis, vt vero ſit repræſentatiua, neceſſaria eſt ſpecies. Item, ſi fingeremus ſubſtantiã creatã ſuperioris ordinis habentẽ lumen intellectuale potens videre Deum & quaſcũque creaturas, illa nihilominus indigeret ſpeciebus obiectorũ, vt illa poſſet intelligere, quia nulla creatura intellectualis, nec eius lumen eſſet per ſe repræſentatiuũ rerũ intelligibiliũ. Ita ergo de lumine gloriȩ philoſophandũ eſt, eſt enim virtus quædam intellectiua ad modum potentiæ, & ideo per ſe non habet repræſentationem obiecti, ſed illi coniungitur, & illo ſecluſo indigeret ſpecie. Denique licet fortè demonſtrari non poſſit, implicare contradictionem fieri vnam qualitatem habentem vtrumque munus, tamen neque nunc neceſſaria eſt, nec facile eſt fingenda contra communem ordinem creaturarum omnium.

Quarta opinio de officio luminis.

Quartus modus dicendi eſt hoc lumen requiri vt diſpoſitionem paſſiuam, ſeu materialem ad eam vnionem, quæ fit inter diuinam eſſentiam & intellectum in eſſe intelligibili. Nam cum illa forma ſit ſupremi ordinis, & intellectus ex ſe ſit illi improportionatus, oportet, vt ad illam diſponatur connaturali modo. Hæc eſt opinio communis Thomiſtarum Capreoli, Caietani. Ferrar. & aliorum, locis citatis, eamque ſignificat D. Thomas dicta quæſt. 12. artic. 5. & alibi. Sed exiſtimo hoc munus non eſſe diſtinctum à priori. Quia illa vnio in actu primo, vt dixi, nõ eſt, alia niſi coniunctio in ordine ad agendũ, & ideo poteſt dici hoc lumẽ requiri vt diſpoſitio ad vnionẽ cum eſſentia in ratione obiecti, quia actiuitas illius obiecti non eſt aliquo modo debita, nec connaturalis, niſi intellectui eleuato, & informato lumine: & hic ſenſus eſt verus & formalis, & quicquid addatur, nec eſt neceſſarium, nec intelligi poteſt. 21.

Non admittitur. *Capreol. Caietan. Ferrar. D.Thom.*

Quinta explicatio.

Quintus modus dicendi eſt, deſeruire hoc lumen in genere cauſæ materialis, ſeu diſpoſitionis ad recipiendam viſionẽ beatam. Sic ſentit Maior in 3.d. 14. q. 2. dub. 2. & in 4.d. 49. q. 4. & Marſil. 3. q. 10. art. 2. Duobus verò modis poteſt hæc cauſalitas materialis tribui lumini. Primò excludendo effectiuã, & ita videtur opinari dicti auctores. Verũtamen cũ Maior fateatur, viſionẽ eſſe effectiuè 22.

Maior. Marſil.

ab intellectu, non video ratione, qua fundare possit, negationem efficientis luminis ibi inclusam. Vnde necesse est vt soli intellectui tribuat sufficientem virtutem actiuam visionis. Quod in secunda sententia satis impugnatum est. Alij verò fundantur, quia putant visionem à solo Deo fieri, & ita sentit etiam Gabriel 3. d. 14. Richardus verò ibi, art. 3. quæst. 1. sub disiunctione quadam idem sentit, & fere eodem modo loquitur Palud. 4. distinct. 49. quæst. 1. in fine. Et Durand. 3. d. 14. quæst. 2. n. 9. Sed fundamentum illud iam satis reiectum est, & ita pars illa negatiua non habet probabilitatem. Pars autem affirmans probatur à dictis auctoribus, quia visio est forma supernaturalis, ergo ad eam requiritur dispositio eiusdem ordinis. Sed si loquantur in hac ratione de forma supernaturali præcisè, & vt sic, non rectè colligunt, nam etiam ipsum lumen est forma supernaturalis, ergo ad illud esset necessaria alia dispositio, & sic procederetur in infinitum. Si vero loquantur de illa forma, quæ est actus secundus, & vltimus, fortasse est probabile, de quo, statim dicam, tamen sine causa requirunt ad talem formam supernaturalem dispositionem & non principium efficiens visionem, sicut est intellectus ipse.

Quoad negatiuā partē reijcitur. Gabr. Richard. Palud. Durand.

23. Secundo ergo modo potest hæc sententia affirmari tribuendo lumini gloriæ vtramque causalitatem, & effectiuam, & materialem, potestque ita probabiliter suaderi. Nā intellectus sub vtraq; ratione comparatur ad visionem & sub vtraque est deficiens, & inferioris ordinis, ergo vt perfectè, & completè eleuetur ad illā visionē per lumen debet sub vtraque ratione eleuari. Vnde Concil. Vienense supra dixit per lumen eleuari intellectū ad videndum. *Videre* autem non dicit tantum agere, sed etiam recipere, ergo ad vtrumque eleuatur per lumen. Confirmatur, quia lumen habet naturalem vim actiuam visionis, ergo illi respondet potentia receptiua connaturalis, sed hæc non est in intellectu, ergo est in ipso lumine, quod est actiuum circa se ipsum, sicut sunt potentię animę, ergo habet rationem potentiæ receptiuæ.

Concil. Vienens.

24. Nihilominus alij negant, lumen concurrere in genere causæ materialis; seu receptiuæ potentiæ. Sic Capreolus in distinct. 49. quæst. 4. artic. 3. ad argumenta Scot. contra secundam conclusionem. Et idem Scotus ibidem quæst. 15. & latè in 3. dist. 14. quæst. 2. vbi congerit argumenta quæ non habent difficilem solutionem. Primum est, quia habitus non est dispositio ad recipiendum actus, cum fiat per actus, hoc autem lumen est quidam habitus. Sed quidquid sit de habitibus acquisitis, hæc ratio non vrget in infusis, tum quia non fiūt ab actibus, tum etiam quia aliquo modo sunt per modum potentiarum quatenus per se requiruntur ad substantiā actuum. Secundo argumentatur, quia intellectus per se est receptiuus luminis perfectè ac proximè, ergo, & visionis quia magis ordinatur intellectus ad visionem, quam ad lumen, ergo sicut non indiget potentia receptiua ad lumen, etiam nec ad visionem. Sed neque hæc ratio cogit, quia lumen est actus primus ab extrinseco veniens: visio autem est actus secundus manans à principio intrinseco actiuo, & receptiuo illius. Vnde rectè Capreol. supra respondet; aliud esse principalius ordinari ad visionem aliud immediatius, & ideo fieri posse, vt intellectus principalius ordinetur ad visionem quam ad lumen, & nihilominus illam recipiat mediante lumine. Tertia ratio Scoti est; quia alias sequeretur intellectum non per se recipere visionem, sed tantum quasi per accidens sicut substantia perficitur colore media quantitate.

Capreol. Scotus.

Circa hanc vero rationem, & totam hanc sententiam aduertendum est, tribus modis intelligi posse, lumen concurrere materialiter ad visionem Primo, solum per modum dispositionis, non tamen per modum potentiæ receptiuæ, sicut calor est dispositio ad formam ignis, vel sicut actus charitatis ad habitum. Et hic modus probabilis est, & argumenta Scoti non procedunt contra illum. Tamen nulla occurrit ratio, qua efficaciter probari possit, nam argumenta facta pro priori sententia, vel probant de potentia receptiua, vel nihil probant: Neque in formis accidentalibus solent requiri huiusmodi dispositiones propriè, & physicè nisi simul sint vel potentiæ receptiuæ, vel cōcurrant aliquo modo ad actionem vel per se, vt principium efficiens vel saltem minuendo resistentiam passi, vel alio simili modo. 25.

Triplici modo lumen concurrit ad visionē.

Secundo modo potest intelligi, quod lumen sit vera potentia receptiua visionis, ita vt ipsum sit tota potentia, cui vniatur immediatè visio. Et in hoc sensu existimo falsam illam sententiam, contra quam rectè procedit tertia ratio Scoti. Et pręterea, quia sicut de ratione actus vitalis & immanentis est, vt immediate, ac per se procedat à potentia vitali, ita etiam quod illam immediate informet, Item quia intellectus per se ipsum est susceptiuus cuiusque intellectionis, vnde statim dicemus posse recipere visionem sine lumine. 26.

Tertio modo posset intelligi, visionem illam, sicut immediatè manat ab intellectu, & lumine tanquam ab vna integra potentia visiua, ita immediatè recipi in toto illo composito, ita vt vnio visionis immediatè terminetur tam ad intellectū, quam ad lumen. Et contra hunc sensum non procedit ratio Scoti, quia iuxta illum visio immediate afficit vtrumque, sicut ab vtroque immediatè manat. Et hic modus videri potest probabilis, propter rationes in priori explicatione factas, sed mihi ad minimum videtur satis incertus, quia ratio illa, quæ maiorem videtur præ se ferre congruentiam, scilicet, vt virtus actiua habeat potentiam receptiuam proportionatam: non videtur cōuincere. Quia efficientia luminis, & intellectus non est ita diuidenda, vt intelligatur lumen agere in se ipsum solum, & similiter intellectus in se, quia si visio immediatè recipitur in intellectu, & illum afficit, necesse est, vt etiam lumen efficiat illam receptionem, & vnionem visionis cum intellectu, seu eductionem eius de potentia obedientiali intellectus, quia efficientia visionis vnica est, & indiuisibilis, quæ tota est ab intellectu, & tota à lumine, quamuis non totaliter, ergo etiam totus effectus, & tota vnio est à lumine, ergo non potest vitari, quin lumen agat in intellectum, secundum potentiam obedientialem eius. Quin potiùs è conuerso si lumen est receptiuum visionis, necesse erit, vt intellectus agat in ipsum propter rationem factam proportionaliter applicatam: hoc autem quamuis non possit probari impossibile, tamen est difficile, & non apparet necessarium. Et aliunde etiam difficile est, quòd eadem forma æquè primo educatur ex duabus potētiis receptiuis, eisque vniatur & ideo dicēdum videtur, illud lumen non habere rationem potentiæ receptiuæ, sed tantum principij actiui visionis, quia re vera 27.

intellectus per se sufficienter est capax actus supernaturalis, quamuis non sit per se ita sufficiens ad efficiendum illum.

28. Diuina visio nō fit sine mutatione reali. Vltimo vero est aduertendum circa doctrinam huius, & præcedentis capitis, in ea supponi, diuinam visionem non comparari ab intellectu creato sine reali interna, & supernaturali mutatione eius, quia nisi talis mutatio in ipso fieret, non esset necessarium lumen gloriæ, neque vt dispositio, neque vt principium. Illud autem principium, & ex dictis in cap. 9. & sequentibus satis constat, & per se euidens est. Cum enim ante illam visionem Deus ita comparetur ad intellectum creatum, vt ab ipso non videatur, & postea incipiat videri, & hoc non possit contingere per mutationem Dei, necesse est, vt fiat per mutationem creaturæ, & intellectus eius. Quæ mutatio, cum sit vitalis, debet esse ab intrinseco, & cum sit supernaturalis debet esse à principio supernaturali, non solum vniente obiectum, sed eleuāte potentiam, & hæc est necessitas propria luminis gloriæ.

29. Solet tamē referri in contrariū Durand. & ita intelligi opinio eius 4. d. 49. qu. 2. n. 2. vbi sentire videtur, illam visionem fieri sine vlla mutatione per se creati intellectus, per solam ablationē impedimentorum, quia sufficit quod diuina essentia præsentetur intellectui creato, ablatis impedimentis, id est, phantasmatibus, & omnibus medijs creatis, per quæ fiat cognitio. Quia vbicunque natura, & virtus potentiæ extenditur ad obiectum, præsentato obiecto per se, & immediato: & seclusis impedimentis, necessario sequitur visio. Noster autē intellectus natura sua respicit Deum vt obiectum suum, & licet naturaliter non possit illum attingere nisi per medium creatum, Deus potest immutare hunc ordinem, & auferre hoc impedimentum, & se immediatum intellectui præsentare.

30. Sed in hoc discursu nunquàm Durandus dicit, hanc præsentationem Dei in ratione obiecti visi fieri sine mutatione reali intellectus; valde autem obscurè & defectuose procedit, non explicādo quid sit, Deum præsentari intellectui. Nam si loquatur de præsentatione in actu primo, hæc vel noua non est, vel intelligi non potest sine specie, vel lumine, vel alia simili qualitate, quam ipse omnino negat. Probatur assumptum, quia, seclusa hac mutatione, ex parte intellectus, nihil est cur Deus præsentetur intellectui nunc, magis, quam antea: nam semper fuit intimè in intellectu per realem præsentiam suæ essentiæ, & ex hac sola non necessario sequitur visio clara, etiamsi ab intellectu auferatur omnis cognitio Dei per medium. Nam ex hac negatione quam ille vocat ablationem, impedimenti, non sequitur positiua visio per solam præsentiam per essentiam. Et si contrarium sensit, valde errauit: vt satis ex dictis constat, Si autem loquatur de præsentia in actu secundo, hæc non fit sine infusione visionis supernaturalis. Vnde ad summum sentire potuit hāc infundere Deum, sine cooperatione intellectus, & ideo non esse necessarium lumen, nec speciem. Nunquam ergo dicit intellectum posse videre sine noua mutatione in eo facta, nec posse naturaliter efficere visionem, sed natura sua esse aptum ad recipiendam illam, & ex parte non requirere præuiam mutationem positiuam, sed solam ablationem impedimentorum, Deum autem per sese posse facere se præsentem, quia hoc non implicat (vt ait) & Deus potest naturalem modum agendi mutare. Sentit ergo fieri per actionē solius Dei, & ita non differt eius opinio ab aliorum sentētia, qui dicunt visionem non fieri ab intellectu. Quod tamen ipse non probat, nec probabile profecto est. Argumenta autem, quæ Durandus adducit, vt probet, non dari lumen gloriæ per modum principij, & actus primi, nullius momenti sunt, eisque in discursu huius capit. obiter, ac sufficienter satis factum est.

CAPVT XVI.

An de absoluta potentia possit videri Deus sine lumine gloriæ.

Hæc quæstio breuiter est hoc loco tractanda, ne ad defendendam saniorem doctrinam præcedenti c. declaratam, putetur necessaria opinio eorum, qui dixerunt, esse adeo necessarium lumen gloriæ, vt etiam de potentia absoluta non possit intellectus eleuari ad videndum Deum sine tali lumine. Quod docuit Caiet. 1. p. q. 12. art. 5. Ferrar. 3. contra Gentes. cap. 54. Sot. dicta q. 2. art. 4. Fundamentum eorum fuisse videtur, quia non potest aliquis videre Deum, nisi ipse efficiat visionem beatam, non potest autem efficere ipse, nisi recipiat principium agendi, quod est lumen gloriæ: vel quamuis demus sine illo posse aliquo modo efficere, ad summum illud esset instrumentaliter: ille autem modus agendi non satis est ad actū vitalem, de cuius ratione est, vt procedat à principio formali intrinseco, & proportionato. 1. 1. Opinio. Caiet. Ferrar. Sotus.

Sed hoc fundamentum ex hactenus tractatis constat esse inefficax, quia ostensum est, etiam nunc de facto lumen gloriæ non esse totale principium efficiendi visionem beatam: Item constat, visionem illam non habere, quod sit actus vitalis ex concursu luminis, sed ex influxu ipsius animæ & intellectus. Denique etiam est ostensum, hunc influxum, prout est ab intellectu, etiam nunc de facto esse supra vires naturales eius, atque adeo esse ab illo, vt à vitali instrumento eleuato diuina virtute, ac modo illi accommodato, idque satis esse ad rationem actus vitalis. 2. Reijcitur fundamentum.

Secunda ergo sententia distinguit de lumine gloriæ, vel per modum habitus permanentis, vel per modum dispositionis transeuntis, dicitque, ad efficiendam visionem omnino necessariam esse aliquam qualitatem, quę sit per modum actus primi distincti à visione, & secundum potentiam ordinariam illam qualitatem debere esse lumē gloriæ permanens per modum habitus; de potentia verò absoluta sufficere, vel permanentem, vel trāseuntem qualitatem, alterutram verò istarum necessariam esse. Hæc videtur esse opinio Capreol. 4. d. 49. q. 4. ad 3. & 4. contra secundam conclusionem, & citat D. Thom. 22. q. 175. art. 7. ad 2. & q. 2. de verit. art. 2. & q. 13. art. 2. 3. Secunda. Capreol. D. Thom.

Sed hæc sententia vel coincidit cum præcedenti, vel est improbabilior illa. Nam illa distinctio qualitatis permanentis, vel transeuntis, sicut datur de lumine, ita potest dari de visione, nā etiam hæc potest esse permanens, vt est in Beatis, & transiens, vt multi censent fuisse in D. Paulo. Si ergo sit sermo de visione permanente, qualis est beatifica, non potest ad illam requiri lumen, quin illud debeat esse permanens, quia idem lumen requiritur ad conseruandam, & efficiendam visionem, 4. Impugnatur.

Si autem sit sermo de visione transeunte, ad illam sufficit lumen etiam transiens, nec potest requiri lumen permanens, etiam de potentia ordinaria. Rursus sicut visio durans multum, vel parum, non differt specie, ita etiam illa duo lumina non possunt specie distingui, si consequenter loquamur. Quia in hoc præcisè distinguuntur; quod alterum permanenter, alterum transeunter datur, nam in alijs omnibus conueniunt, nimirum in obiecto, in actu, & in modo attingendi Deum, illa verò differentia non magis est intrinseca, & essentialis in lumine, quàm in visione, & ratio vtriusque est, quia non oritur ex intrinseca natura talis luminis, nam illud, quod ad breue tempus datur, solum per voluntatem extrinseci agentis hoc habet, nam sicut durat per diem, posset durare per totam æternitatem, quia de se incorruptibile est, non enim habet contrarium, nec causam aliquam, per cuius actionem expelli possit, nec etiam habet causam in se mutabilem, sed tantum liberè agentem, quam etiam habet lumen permanens; est ergo illa differentia accidentalis in lumine, sicut in visione ipsa. Ergo necesse est, vt hæc opinio coincidat cum priori, nam iuxta illam ad visionem requiritur de potentia absoluta lumen tantum durans, quantum durat visio, & non amplius, vnde non potest habere aliud fundamentum.

5. Vera opinio. *Palud. Argen. Maior.* Quapropter mihi probabilius est, lumen gloriæ non esse necessarium de potentia absoluta ad videndum Deum. Hanc sententiam tenet Paludanus 4.d.49.q. 1. art. 3. Argent. q. 2. Maior q. 4. & moderni Thomistæ, nec D.Thom. aliud vnquam significauit, sed locutus est de potentia ordinaria, seu secundum cõnaturalem modum agendi. Probatúrque primò ex dictis, quia contraria sententia non habet fundamentum, quo vel probabiliter ostendat implicationem contradictionis. Secundo quia ostendit, lumen solum requiri, vt suppleat efficientiam, quæ deest intellectui, sed hanc efficiẽtiam potest Deus per seipsum supplere, quia non est illa, quæ præcisè requiritur ad actum vitæ, & effectionem quasi formalem eius, nam hæc est per intrinsecum conatum, & attentionem intellectus, quæ semper manebit siue Deus per se ipsum, siue per lumen suppleat efficiẽtiam, quæ deest intellectui. Ex qua ratione colligitur, necessarium esse lumen, vel maius quoddã auxilium Dei, quod suppleat efficientiam luminis. Quod etiam docent Scot. loco citato, imo Durand. cui solet contrarium sine causa tribui.

6. Tertio id probari potest quia de facto actus, fidei, & charitatis interdum fit. ex speciali auxilio sine efficientia habitus, quod auxilium non est qualitas distincta ab ipsomet actu, sed est ipsamet actio specialiori modo à Deo procedens. Assumptum patet in actibus, quibus disponimur ad habitus recipiendos, iuxta sententiam, quam nos sequimur, & probabiliorem reputamus. Vnde Sotus supra non potuit aliter soluere hoc argumentum, nisi negando actum fidei. & charitatis esse supernaturalem quoad substantiam, quod de visione affirmat, sed illud etiam est plane falsum, nec fere est maior ratio de charitate, quam de visione.

7. Obiectio. Dices. Si in via interdum fiunt hi actus sine concursu habituum, cur etiam quando primo infunditur lumen, non ita fiet visio in Patria? Respon-sum. Respondetur, quia in via proceditur ab imperfecto ad perfectum, & ideo homo, qui caret habitus, est capax dispositionis, ideoq; præparari debet, & disponi, vt obtineat habitus; non potest autem disponi per actum procedentem ab ipso habitu quia talis dispositio omnino supponitur, & ratione illius infunditur habitus. At verò in Patria, homo supponitur dispositus per gratiam, & merita, & à principio efficit illam visionem connaturali, & perfecto modo, neque ad lumen recipiendum disponitur per visionem ipsam. Ex quo potest obiter sumi argumentum contra eos, qui dicunt primum actum, qui est dispositio ad habitum, procedere ab illo effectiuè, sic enim dicere possent, vel etiam deberent, visionem esse dispositionem ad lumen, licet ab illo procedat.

CAPVT XVII.

An visio Dei sit connaturalis intellectui lumine gloriæ informato.

QVoniam ratio ponendi lumen gloriæ præcipuè sumpta videtur ex connaturalitate actionis, & modi operandi, ideo principium hoc amplius declarare necesse est, simulque aliam proprietatẽ illius visionis exponemus. Duobus enim modis dici potest actio naturalis. Vno modo quatenus naturalis actio distinguitur à supernaturali: altero modo quatenus distinguitur à libera, & idem est, quod necessaria actio, & de vtróque sensu dicendum est breuiter. 1. Duplici modo dicitur actio naturalis.

Circa priorem partem Thomistæ dissentiunt inter se, Caiet. 1. p. q. 12. artic. 5. dicit, intellectui illuminato non esse supernaturale, sed naturale videre Deum, atque idem fere docet Fer. 3. contra gentes, c. 54. Addit verò limitationem nimirum esse naturalem intellectui non simpliciter, sed quatenus informato lumine, sicut aquæ simpliciter non est naturale calefacere, tamen aquæ calidæ, vt informatæ calore, naturale est calefacere. Et ratio est, quia intellectus vt illuminatus iam habet principium connaturale illius actionis: nam lumen est principium connaturale visionis beatificæ. Confirmatur, nam præcipua ratio ponendi lumen est, vt actus sit connaturalis operanti. 2. Caietani opinio. *Caietan. Ferrar.*

Nihilominus Sot. in 4. d. 49. q. 2. art. 4. negat, visionem esse dicendam naturalem etiam respectu Beati habentis lumen gloriæ, quia illa visio in se, & absolutè est supernaturalis. Scot. etiam, & Durandus citati cap. 15. inconueniens reputant, quod illa visio sit naturalis intellectui, qualibet in eo supposita perfectione per modum actus primi, ipsi enim ex hoc principio impugnant lumen gloriæ, quia non potest intellectus cum lumine habere magis cõnaturalem ordinem ad visionem, quam secundum se. Sed licet in hoc faueant huic sententiæ, in alio fauent priori, in eo scilicet, quòd posito lumine existimant sequi, actum debere esse naturalem, licet hoc reputent inconueniens. 3. Opinio Soti. *Sotus. Scotus. Durand.*

Veruntamen resolutio facilis est ex his, quæ diximus, & ideo breuiter respondetur, aliud esse loqui de illa visione absolutè, & secundum se, aliud respectiuè, seu comparatiuè. Priori modo constat ex dictis visionem illam esse absolutè supernaturalem actum, siue fiat per lumen, siue non, quia est talis ex vi suæ substantiæ, & naturæ, quam semper obtinet eãdem. Item quia semper est talis, vt nulli substantiæ creatæ possit esse connaturalis, & hoc est esse simpliciter, & absolutè supernaturalem. Posteriori autem modo potest illa 4. Vera assertio.

visio

visio comparari vel ad lumen, vel ad intellectum vel ad totum compositum, scilicet intellectum, informatum lumine, vel simpliciter ad hominem, vel Angelum. Respectu luminis connaturalis est visio, vt patet ex dictis, & hoc probant fundamenta primæ sententiæ. Respectu verò intellectus semper est visio supernaturalis, etiam si in illo supponatur lumen, & siue comparatio fiat ad intellectum vt principium agens, siue vt recipiens. Primum patet, quia dictum est, intellectum, etiam quando cum lumine concurrit, operari vltra naturalem virtutem, per potentiam obedientialem actiuam, & vt instrumentum Dei. In quo differt hæc actio à calefactione procedente ab aqua calida, quia tota est à calore, vt principio connaturali. Secundo probatur ex parte principij passiui, nam (vt dictum est) visio fit, & educitur de sola potẽtia obediẽtiali, intellectus. At verò si comparatio fiat cum toto composito, vix potest simpliciter responderi, sed sub distinctione: nam illud compositum mistum est, seu constans ex re naturali, & supernaturali. Placet tamen modus respondendi Caietani, quòd ratione luminis ille actus dicatur connaturalis, quia lumen est veluti vltima forma constituens intellectum in actu primo, & ratione illius formæ debitum est, ipsi intellectui, vt eleuetur ad modum agendi, & recipiendi necessarium ad huiusmodi actum, & ideo intellectui sic eleuato simpliciter est connaturalis ille actus. Homini autem, vel Angelo simpliciter est dicendus supernaturalis, quia comparatur ad substantiam, cui absolutè est supernaturalis, quia est supra omne debitum illius.

5. Circa posteriorem sensum, ille actus intellectus dicitur naturalis, qui non pendet à voluntate, vel quoad specificationem, vel quoad exercitiũ, sed naturaliter manat, positis principijs, eius. Et quidem de specificatione nulla potest esse quęstio. Nam cum ille actus sit clarus, & euidens, non potest aliter esse, quam sit, vnde clarum est, in illo esse necessitatem quoad specificationem. Tamen de necessitate quoad exercitium videtur esse posse aliqua ratio dubitandi. Quia intellectus natura sua pendet à voluntate in agendo, saltem quoad applicationem, & exercitium, sed in illa visione nulla intercedit specialis ratio, ob quam hic naturalis ordo mutetur, ergo. Confirmatur quia intellectus non concurrit ad illum actum per facultatem naturalem, vt naturalis est, ergo ex parte intellectus, & naturæ eius, non potest actus ille habere necessitatem: nec vero ex parte Dei, qui est principale agens eleuans intellectum, quia Deus secundum se libere agit, & quando eleuat causam secundam ad agendum accommodat se naturæ eius.

6. Assertio. D.Thom. Caietan. Nihilominus dicendum est, illam visionem esse naturalem, id est, necessariam, etiam quoad exercitium. Sumitur ex D. Thom. 1. part. quæstione 10. artic. 5. ad 1. vbi ait illam visionem mensurari æternitate participata, quia est immutabilis ab intrinseco. Quod ibi Caietanus, & omnes Thomistæ sequuntur, & in 1.2. quæst. 5. art. 4. Nec dissentiunt alij Theologi, qui communiter docent, visionem illam mensurari, vel æternitate, vel æuo. Est etiam valde consentaneum illi visioni, vt Beatitudo perfecta est, quia beatitudo perfecta debet esse immutabilis. Potéstq; à fortiori suaderi ex voluntate, quia charitate informata necessario amat Deum clare visum, ergo multo magis intellectus informatus lumine necessitatur ad vidẽdum. Probatur consequentia, quia non minori impetu naturæ fertur intellectus in obiectum, & finem suum, quam voluntas in suum, & alioqui intellectus non est potentia formaliter libera, sicut voluntas.

Secundo sic potest declarari, quia intellectus in primo actu suo non pendet à voluntate, quia voluntas necessario supponit obiectum cognitũ, & ideo primus actus intellectus semper est naturalis, vel per se, si talis actus ex natura sua, & per se sit primus, vel ex accidenti, si tantum per accidens hic & nunc sit primus. At vero illa visio per se, & natura sua est in suo ordine primus actus, & ideo cum primum elicitur, non potest pendere ab applicatione voluntatis volentis, videre Deũ, quia illa visio per se nihil supponit, quod excitet volũtatem ad huiusmodi actum, ergo signum est intellectum informatum lumine, ex se, esse determinatum ad talem actum, & ideo non pendere ex applicatione voluntatis. Exemplum item esse potest in Angelo cognoscente se ipsum; nam quia ille actus natura sua est primus in illo ordine, est etiam quasi fundamentum omnium aliorum, imo etiam omnium actuum voluntatis Angelicæ, & ideo est ab intrinseco necessarius, & independens à voluntate Angeli, vt est communior opinio in 1. part. quæstione 58. Ad eundem ergo modum comparatur visio Dei ad Beatos, seu ad gratiam perfecto modo operantem. 7.

Vnde etiam potest vltimo declarari, quia lumen intellectuale naturaliter determinatur ad suum primarium, & connaturale obiectum, & maxime proprium, & ideo quilibet Angelus naturaliter intuetur se, & Deus primariò, ac per se necessariò videt se ipsum, lumen autem gloriæ habet pro obiecto maximè connaturali, & primariè essentiam Dei, naturaliter ergo determinatur ad visionem eius, & in hoc assimilatur lumini diuino per essentiam, cuius est altissima participatio. Ex quibus expedita est ratio dubitandi, quia neque omnis actus intellectus pendet ab applicatione voluntatis, neque necesse est, vt Deus, eleuet intellectum ad hunc actum cum dependentia à voluntate, sed iuxta exigentiam, & naturam talis luminis, quod in hoc multum differt à lumine fidei; quod est obscurum, & à pia affectione pendẽs. 8.

CAPVT XVIII.

An visio Dei sit cognitio quidditatiua, & intuitiua Dei, habeatque omnes conditiones perfectæ scientiæ.

Ratio dubitandi esse potest, quia quidditatiua cognitio rei simplicissimæ est comprehẽsiua eius, at visio Dei non potest esse comprehensiua illius, vt supra ostensum est, ergo nec quidditatiua, cognitio esse potest. Maior declaratur, quia vt aliqua cognitio quidditatiua sit, debet totam essentiam rei manifestare vsque ad vltimam quasi differentiam, seu rationem constitutiuam eius, non potest autem amplius ad comprehensionem desiderari, maximè in Deo, qui nec causas habet, nec proprietates à sua essentia distinctas, vt ostensum est. 1. Ratio dubitandi.

Dicendum imprimis est, cognitionem illam esse euidentem, & claram, ac certam, ac proinde perfectam scientiam Dei. Conclusio est certa, nam 2. Prima cõclusio.

visio

visio illa opponitur, obscuræ, & ænigmaticæ cognitioni, & dicitur esse facie ad faciem, 1. Corint. 13. vbi etiam habetur illud: *Tunc cognoscam, sicut & cognitus sum.* & illud: *Cum venerit, quod perfectum est euacuabitur, quod ex parte est.* Vnde colligimus, visionem illam excludere obscuritatem fidei, ac proinde esse claram, & euidentem manifestationem Dei. Quod etiam satis declarauit Ioan. 1. epist. cap. 3. dicens: *Videbimus eum, sicuti est*, nam verbum, *videndi*, cum alijs circunstantijs claram cognitionẽ dicit. Item est hoc necessarium, vt cognitio illa satiet appetitum hominis fidelis quærentis Deum: hoc autẽ præstat illa cognitio, iuxta illud Psalm. 16. *Satiabor cum apparuerit gloria tua.* Et ideo etiam dicitur visio illa *excludere spem*, ad Rom. 8. Ratione denique declaratur; quia illa cognitio non nititur aliquo medio extrinseco, neque auctoritate dicentis, neque probabili ratione, ergo fundatur in ipsa euidentia rei visæ in se, vt præ se fert nomẽ ipsum visionis. Probatur consequentia, quia impossibile est, veritatem aliquam intelligibilem videri in se, & sine medio, nisi apertè, & clarè. Adde, cognitionem illam non solum esse euidentem, sed etiam euidentiorẽ omni alia cognitione creata, etiam cognitione primorũ principiorũ, quod patet, tũ ex perfectione principij, quia procedit à lumine perfectissimo, & altioris ordinis, tum ex parte obiecti, cuius veritas simplicissima est, in se maxima, clara, & vna. Vnde etiam fit, cognitionem illam esse certissimam, & summè infallibilem, quia omnis cognitio euidens, est certa, & quo illa est euidentior alijs, eo est certior. Item ostendit veritatem summè necessariam, ergo generat assensum summe infallibilem.

3. Dubium. Hic verò inquiri potest, an sit certior fide, sed de hoc latius in proprio loco, nunc breuiter dico quantum ad excludendam dubitationem ex parte obiecti, & periculum falsitatis esse illas cognitiones æquales, quia vtraque fundatur in diuina veritate, tamen quantum ad positiuam perfectionem visio illa potest dici certior, non solum ex parte subiecti, quod necessitat, & ab eo excludit omnem motum dubitationis, sed etiam, quia habet omnem perfectionem, quæ reperitur in fide, & aliquid amplius. Procedit enim ex lumine supernaturali, & perfectiori, & fundatur in prima veritate, non loquente, sed in se existente, & manifestante totam suam primam veritatem, & essendi necessitatem, in qua fundatur infallibilitas, & certitudo fidei. Et præterea superat illa visio in euidentia, & quodammodo comparatur ad fidem, sicut scientia subalternans ad subalternatam: ostendit enim originem, vnde fides habet certitudinem suam. Est ergo visio non solum euidentior, sed etiam certior.

4. Secunda cõclusio. Dico secundo, visionem illam esse quidditatiuam, & intuitiuam cognitionem Dei. Ita sentit D. Thom. 1. p. q. 12. artic. 12. & 13. & in 4. d. 49. q. 2. art. 3. & q. 8. de verit. art. 1. ad 8. & docet Caiet. d. q. 12. art. 1. in principio, vbi rectè declarat, quæ dicatur cognitio quidditatiua. Eam enim nihil aliud esse intelligimus, quàm propriam rei cognitionẽ per essentiam, vel per propriã speciẽ eius, per quã de illa recognoscũtur omnes proprietates essẽtiales eius. Nihil enim amplius desiderari potest ad quidditatiuã cognitionem; hæc autẽ omnia habet illa visio respectu Dei, vt ratio dubitãdi in principio facta probat, & latius in capitibus sequẽtibus declarabitur. Atque hinc etiã cõstat visionẽ illam esse cognitionem intuitiuam. Quin potius addo contra Scotum in 2. d. 3. q. 9. & in 4. d. 49. q. 11. non posse esse quidditatiuam cognitionem Dei, quin simul etiam sit intuitiua. Quod bene docuit Durand. q. 3. prologi, & Capreol. in 2. d. 3. q. 2. ad argumenta contra 6. conclusionem, & d. 23. q. 1. Ratio est, quia non potest cognosci quidditatiuè Deus, quin cognoscatur actu existere, quia de essentia eius est actu existere; cognitio autem intuitiua dicitur, qua videtur res vt existens, & sub omnibus conditionibus existentiæ.

5. Effugiũ. Responderi autem potest, non satis esse ad cognitionem intuitiuam, quod cognoscatur res vt existens, nam de re absente possumus cognoscere euidenter eam existere, oportet ergo vt cognoscatur res vt præsens, posset autem aliquis per speciem cognoscere quidditatem Dei, & existentiam eius non tamen intueri illum vt præsentem. Sed hoc fieri non potest; quia licet per causam, vel effectum possit cognosci res vt existens, etiam si absens sit, & in se non videatur; tamen quod existentia rei euidenter cognoscatur in seipsa absque alio modo cognito, intelligi non potest absque præsentia rei, maximè si talis cognitio sit propria ipsius rei prout in se est. Deinde inquiro, quid nomine *præsentiæ* intelligatur, si enim est indistantia localis, hæc & necessaria non est ad intuitiuam visionem, vt patet in visu corporeo, & intellectu Angelico, qui intueri potest res etiam si loco distent, & præterea hoc non habet locum in Deo, qui cum sit immensus videri non potest vt loco distans à vidente. Aut illa præsentia est obiectiua, & hæc deesse non potest respectu actus, quia fit per ipsammet visionem; ergo non potest esse visio rei existentis in se ipsa, & prout in se est, quin illa res sit obiectiuè præsens intellectui per ipsam visionem.

6. Obiectio. Dices, hanc præsentiam in hoc consistere, quòd obiectum per se ipsum adsit potentiæ, & coniungatur illi ad efficiendam intuitionem sui. At hoc etiam reperietur in visione Dei, vt visum est. Et præterea falsum est, hoc per se requiri ad visionem intuitiuam vt sic, fieri enim potest per speciẽ obiecti, etiam si ipsum per se non sit intra ipsam potentiam, vt patet in visu corporeo, & cognitione intuitiua, quam vnus Angelus habet de alio, & ideo dixit D. Tho. quodlib. 7. q. 1. non obstare cognitioni immediatæ, ac intuitiuæ, quod fiat per speciem. Et ratio clara est, quia cognitio non habet, quod sit intuitiua formaliter ex principio efficienti, sed ex modo, quo terminatur immediatè ad obiectum in se, & prout in se existit, & hoc habere potest, siue fiat per speciem, siue alio modo: est ergo visio Dei quidditatiua, necessario etiam intuitiua.

7. Ad rationem dubitandi. Ratio dubitandi in principio posita post discursum sequentium capitum tractanda est, est enim maxima difficultas huius materiæ. Nunc breuiter negatur sequela, quia plus ad comprehensionem requiritur, quam ad quidditatiuam cognitionem quid autem illud sit, paulatim explicabitur. Nunc superest expedire nonnulla breuia dubia, quæ de proprietatibus illius visionis interrogari possunt. Vnum est, an illa visio sit cognitio simplex, & incomplexa: Quod tractant Ochamus in 4. quæstione 13. Et ibi supplement. Gabriel, Sotus & alij distinct. 49. Dico tamen breuiter, esse simplicem cognitionem sine vlla comparatione, vel discursu. Est enim scientia altioris & diuini ordinis, vnde si

[Marginalia: 1. Cor. 13; Ioan. 3.; Psal. 16.; Rom. 8.; D. Thom. Caiet.; Scotus.; Capreol. Durand.; Refutatur.; Responsio.; D. Thom.; Primum dubium.; Resolutio.; Ocham. Gabriel. Sotus.]

de sicut Deus sine compositione videt prædicatum in subiecto,& eorum vnionem inter se,& effectum in causa, seu conclusionem in principijs, ita multo magis videt Beatus simplici intuitu omnia,quæ per eam scientiam cognoscit. Quod quidem maximè verum est de visione illa, quatenus ad Deum terminantur,nam, vt sic,etiam ex parte obiecti simplicissima est, quia in eo ostendit simplicissimam veritatem in qua nulla est compositio,Si vero terminatur ad creaturam,etiam,vt sic, est in se simplex,quia per vnam simplicissimam & eminentissimam speciem ostendit omnia,ac denique est vnus, & idem actus simplicissimus cum ipsa visione Dei. Eminenter tamen continet vim compositionis,& discursus. Neque in hoc est vlla difficultas,quia licet homini sit naturale per compositionem, & discursum cognoscere, tamen supernaturaliter eleuari potest ad altiorem modum cognoscendi.

8. Secūdum dubium. *Bonauen.* Secundo solet inquiri,an hæc cognitio sit apprehensiua, vel etiam iudicatiua. Quia non solemus ferre iudicium, nisi componendo, & vnum alteri tribuendo. Vnde Bonauen.in 3.d.14. art.1.q. vlt.videtur distinguere visionem à iudicio; formidat enim concedere,eum, qui videt Deum, iudicare de ipso Deo, sed solum de sua visione, quod sit conformis Deo. Sed neque ipse perstitit in ea sententia, nec dubitari potest, quin illa visio sit perfectissimum iudicium, quia per illam perfectè

Responsū. cognoscit Beatus V.G. quod Deus sit, & quod sit perfectus,omnipotens, nihil aliud est per intellectum iudicare de aliqua re,quam cognoscere,quid illi rei conueniat,seu veritatem, quæ in illa reperitur. Item notitia iudicatiua non repugnat cum simplicitate, nos enim propter imperfectionem componimus ad iudicandum,Deus autem,& Angeli per simplices actus iudicant de quacunque veritate,siue in se simplex, siue composita sit, ergo idem facient Beati per illam visionem, quæ & est perfectior scientia, quam Angelica, & est eminentissima participatio diuinæ scientiæ.Vnde ad hoc iudicium non oportet intelligere reflexionem illam, & quasi comparationem visionis ad obiectum, sed satis est directa cognitio perfecta ipsius obiecti, de quo iudicat, quod,& quale sit.

9. Dubium. *Ocham. Gabriel.* Tertio quæri solet, an illa visio sit directa tantum, vel etiam reflexa. Nam Ocham.supra, q.13. art. 10. quem sequuntur Gabriel in 3. d. 24. Et supplem. eius in 4. d. 49. negant illam visionem esse reflexam,sed tantum directam,existimantes non posse has duas rationes eidem actui conuenire. Quia, vt notitia sit reflexa,existimant necessarium esse, vt sit etiam complexa. Vnde inferunt posse aliquem esse Beatum videndo Deum, qui omnino ignoret, se videre Deum, & se esse Beatum.Nam hæc cognitio includit actum reflexum,qui cum sit à visione distinctus,erit ab illa separabilis. Mihi autem imprimis falsum videtur, notitiam reflexam debere esse necessario per compositionem,quia nulla est ratio,vel fundamētum, propter quod talis necessitas asseratur. Item quia aliàs Angeli non possent reflexionem facere super suos actus,nisi componendo, quod est friuolum, nam si alias veritates possunt cognoscere simpliciter,cur non hanc, scilicet, scire se cognoscere? Denique diuina scientia eminentissime continet reflexionem & cognitionem sui cum summa simplicitate; Vnde valde probabile iudico illam visionem intimè,& per se ipsam esse reflexam,ita vt non possit Beatus videre Deum,quin videat,se videre,Nulla est enim ratio;cur hoc repugnet eidem actui; nam sicut lux manifestando alia, se etiam manifestat,ita facile hoc intelligi potest in eodem actu intellectus,imo hoc maximè pertinet ad perfectam claritatem,& certitudinem eius. Adde,hoc etiam spectare ad perfectionem Beatitudinis, & per se esse maximè credibile de illa visione, quæ participatio diuinæ scientiæ est in supremo gradu,& ordine. Atque ita sensit Bonauentura 3.d.distinct.15.artic.1.quæstion.3.ad vltimum.

Quarto interrogari solet,& an illa visio sit scientia practica, vel speculatiua, vel vtrumque simul.Sūt enim opiniones variæ.Prima affirmat tātū esse scientiā practicā,quia est regula voluntatis, quā mouet ad operandū;& dictat,quid secundūm rectam rationem agendum sit. Sic Scotus in prologo.quæst. 4. vbi non loquitur in particulari de visione, sed de Theologia, & de quacumque cognitione creata Dei, imo idem probabile censet de increata scientia,quam Deus habet de se,de qua infra libro tertio dicemus. 10. Quartum dubium. *Scotus.*

Secunda opinio est,illam scientiam tantum esse speculatiuā,quia est de obiecto non operabili à nobis.Quæ attribuitur D.Thomæ.1. 2. q.3.art.5. & sumitur etiā ex eodem 22,q.181.art.4. Citatur etiam Palud.in 4.d.49.q.3.art.2. Ille tamē in Beatis ponit scientiam speculatiuam,& practicam, vt necessariam ad integrandam Beatitudinem, & fatetur visionem ipsam esse scientiam speculatiuam; dubium tamen relinquit, an practica sit ab illa distincta nec ne. Est ergo tertia opinio, quod simul sit practica,& speculatiua,sicuti D.Thomas docuit de Theologia 1. part. quæstione 1. artic 4. Sic Caietan.12.quæstione 3.artic.5.Sot.4. distinct. 49.quæstione 1. artic. 4. vbi Richardus artic. 1. quæstione 8. idem sentit. Differt tamen ab alijs, quia existimat illam visionem principalius esse practicam, quam speculatiuā,quia principaliter ordinatur ad amorem. Alij è cōtrario dicunt principalius esse speculatiuam,quia primarium in illa est,quod sit quidditatiua cognitio naturæ diuinę, & vt sic est speculatiua, hinc vero consequenter habet,quòd sit affectiua,seu directiua,voluntatis, ex quo habet, quod practica sit. 11. Secunda opinio. *D.Thom. Palud.* Tertia opinio. *D.Thom.* *Caiet. Sotus. Richard.*

Hæc disceptatio solum de modo loquendi esse solet, ideoque ita videtur breuiter expedienda. Cōsiderari enim potest illa visio,vel vt est de Deo ipso,vel vt in illo,& per illum aliqua alia manifestare potest. Priori modo dico esse simpliciter, & omnino speculatiuam, quia est suprema contemplatio primæ veritatis, & est de re nullo modo operabili à vidente.Imo licet simul videatur Deus vt diligibilis ab ipso vidente, & ideo respectu amoris videatur esse de re operabili, & regulabili ab ipso. Nihilominus etiam sub illa ratione non censeo esse practicā,vt infra etiam de ipsa scientia Dei dicam. Quia neque est scientia practica per modum artis,seu scientiæ factiuæ,quia non docet, quomodo sit eliciendus amor,seu physicè faciendus, vt per se constat, nec practica per modum prudentię,quia ille amor necessarius est,vnde non regulatur per prudentiam, sed per suum obiectum, vnde illa visio non excitat amorem practico modo,sed per solam contemplationem obiecti applicando illud. 12. Lis componitur.

At vero prout illa visio iudicat de aliquibus actionibus extra Deū,potest esse practica. Primo per modū prudentiæ, quatenus per illā visionem 13.

iudicare potest Beatus de alijs rebus agendis, vel vitandis secundum diuinam rationem, seu voluntatem. Secundo per modum artis, quia illa visio conferre potest cognitionem, quæ de se sufficiat ad dirigendam artificiosam operationem. Neque enim est inconueniens, vt scientia altioris ordinis vtramque rationem complectatur, præsertim cum ex vi primarij obiecti speculatiua sit, practica vero solum circa secundarium obiectum. Ex quo intelligere licet, visionem illam, quatenus formaliter pertinet ad Beatitudinem essentialem; esse tantum speculatiuam, & non practicam, & hic est sensus Diui Thomæ 12. quæstione 3. artic. 5. Quia illa visio non est Beatitudo, nisi prout terminatur ad rem increatam, quia solum obiectum increatum est Beatitudo obiectiua essentialis, vt in 1. 2. loco citato latius tractandum est.

CAPVT XIX.

Sitne Dei visio eiusdem speciei essentialis in omnibus Beatis, ita vt Deus vno tantum modo visibilis sit.

1. HÆc quæstio, ad declarandam amplius perfectionem illius visionis, hoc attributum inuisibilitatis Dei conferre potest. Supponimus autem visionem illam, & ratione obiecti excedere in perfectione essentiali omnes cognitiones aliarum rerum extra Deum, & ratione modi essentialiter differre ab omni cognitione Dei, qua non videtur Deus, prout est in se, eámque superare. Quæ duo, & per se nota sunt, & ex discursu capitis fient notiora. Inquirimus ergo, an in illa visione sit essentialis diuersitas.

2. 1. Opinio. Primus dicendi modus esse potest, esse in illa visione specificam diuersitatem, ita vt omnis Beatus, qui perfectiorem habet Beatitudinem; habeat etiam visionem essentialiter perfectiorem. Primo quidem, quia vnus videns Deum, est essentialiter Beatior alio, sed essentia Beatitudinis est in visione, ergo oportet, vt is, qui Beatior est, habeat visionem essentialiter perfectiorem, alioqui non esset essentialiter Beatior, sed accidentaliter. Secundo possumus argumentari, quia visiones non eodem modo manifestant Deum, sed quædam ostendit ipsum cum habitudine ad plures creaturas, quàm alia, quæ diuersitas non potest oriri nisi ex specifica distinctione, vt videtur, ergo. Probatur min. quia visio est imago quædam rei cognitæ, siue illa sit Deus, siue creatura, sed nō videtur posse intelligi, quòd duæ res omnino eiusdem speciei, & in se indiuisibiles in entitatibus suis, sint imagines rerum diuersarum, cum ratio imaginis sumatur ex ordine ad rem repræsentatam, ergo. Nec refert, si dicatur, Deum repræsentari primario, & creaturam, secundario, quia quicquid de hoc sit, nihilominus illa indiuisibilis entitas visionis immediatè repræsentat creaturam in se ipsa, etiamsi illi hoc conueniat ratione alterius obiecti, & ideo dicatur secundariò conuenire.

3. Maior. Tertio saltem in intellectibus specie diuersis erit illa visio specie diuersa, id est, in Angelis erit visio alterius speciei, quàm in hominibus, & similiter in Angelis inter se iuxta specificam di-

A uersitatem eorum: vt opinatur Maior in 4. distinct. 49. quæst. 11. Et ratio eius est, quia à potentijs specie distinctis necesse est, prodire actus specie diuersos. Quam opinionem probabilem existimat Palud. ibi, quæst. 5. licet affirmare non audeat. Quod si inferas, consequenter dicendum esse, intellectum nobiliorem in specie elicere visionem specificè perfectiorem, Maior cōcedit sequelam, & videtur loqui cōsequenter, quia si non obstāte specifica diuersitate intellectuum, posset inferior intellectus eleuari ad eliciendam visionem essentialiter perfectiorem, ergo & ad eliciendam æquè perfectam, atque adeo eiusdem speciei, ergo ex diuersitate specifica intellectuum non posset colligi diuersitas specifica visionum, quod est destruere ipsius sententiam. Loquitur ergo consequenter,

B & ita etiam docet, infimum Angelum habere visionem Dei essentialiter perfectiorem, quam animā Christi. Quod si vlterius inferas, esse etiā magis Beatum talem Angelum: negat sequelam, quia ille excessus, inquit, in specifica perfectione potest compensari per plures gradus intensionis, & claritatis in inferiori specie. Imo sunt, qui dicant, specificam visionum diuersitatem, seu inæqualitatem nihil referre ad diuersitatem Beatitudinis, quia licet visiones in ratione visionis differant specie, in ratione Beatitudinis erunt eiusdem speciei, quia quod beatificat, est Deus clarè visus, & hoc eiusdem rationis est in omnibus, etiam si entitates visionum inter se specie differant in genere entis. Atque eadem ratione sola inæqualitas

C in specie visionis non sufficiet facere magis Beatum, sed hoc aliunde sumendum erit ex parte obiecti visi.

Dicendum primo, de facto in omnibus Beatis visionem beatificam esse eiusdem speciei essentialis, atque adeo illam visionem esse actum cognitionis summè perfectum, qui esse potest in intellectu creato secundum legem ordinariam. Hæc est communis sententia Theologorum quam supponit D. Thomas 1. part. quæst. 12. Vbi generatim loquitur de intellectu creato, Angelico, & humano, & artic. 5. censet lumen gloriæ esse idem in omnibus, & artic. 6. addit, inæqualitatem visionis sumi ex maiori, vel minori intensione luminis. 4. Prima Cōclusio. D. Thom.

D Expressius hoc docuit Durandus in 2. distinct. 23. quæst. 2. & in 3. distinct. 14. quæst. 1. & in 4. distinct. 49. quæstio 6. Marsil. in 3. quæst. 10. artic. 2. Sotus in 4. distinct. 49. quæst. 3. artic. 2. Et ratio Theologica est, quia homines dicūtur in Beatitudine futuri æquales Angelis, Matth. 22. Quod Patres, & expositores intelligunt præcipuè dictum esse ratione visionis beatæ, erūt ergo in hac æquales, & non in gradu, vel claritate, vt infra videbimus; ergo in ratione saltem specifica, & essentiali. Quod bene cōfirmat Durand. quia gratia est eiusdem speciei in Angelis, & hominibus, & similiter charitas per se infusa, vt constat ex 1. part. quæst. 62. & ex materia de Gratia. Et ex Augustino libro de Correptione & Gratia, ca. 11. 12. & 22. de Ciuitate cap. 9. Anselmus libr. de casu Diab. ca. 1. & fere

E per totum librum. Durand. Marsil. Sotus. Mat. 22. August.

Et adiungi potest ratio, quia gratia est participatio diuinæ naturæ altioris ordinis, vnde à solo Deo infunditur, & ad illam creatura intellectualis solum est in potentia obedientali, non ergo est, vnde in gratia sanctificante reperiatur diuersitas specifica, ergo neque in visione beata; nam illa visio natura sua est actus proportionatus 5. Ratio.

tali

tali gratiæ, & vltimus finis, ac Beatitudo connaturalis illi. Et hanc rationem attigit Diuus Thomas quæstione nona, de veritate, ab articulo primo ad decimum septimum, vbi concludit, lumen gloriæ esse eiusdem Speciei in Angelis,& hominibus. D. Thom.

6. 2. Ratio. Declaratur secundo hoc modo, quia de hominibus inter se nullus vnquam Theologorum dubitauit, quin visiones beatificæ in eis sint eiusdem speciei, quia omnes homines sunt eiusdem naturæ specificæ, ergo ordinatur ad finem,& Beatitudinē eiusdem speciei, & ita Scriptura sacra semper promittit omnibus idem præmium per eamdem Beatitudinem, quod saltem necesse est intelligi de idemtitate specifica, & essentiali Beatitudinis; ergo & visionis. Nam hic non est sermo de Beatitudine obiectiua, quæ non tantum est vna specie,sed vna numero secundum fidem. Loquimur ergo de beatitudine formali, quæ est ipsa visio Dei, quatenus attingit Deum, qui est Beatitudo obiectiua, ergo si visio est specie diuersa,forma beatificās,vt sic, erit specie diuersa,ergo si in visione,vt visio est,datur diuersitas specifica etiam in formali Beatitudine necessario danda est, & qui habuerit perfectiorē visionem in specie,erit sine dubio perfectiori modo Beatus essentialiter, præsertim si cætera sint paria. Ergo è conuerso si tota humana natura de se ordinatur ad eamdem Beatitudinem formalem essentialiter æqualem, necesse est, vt ordinetur ad visionem eiusdem rationis. Sicut quia eleuata est ad iustitiam, & sanctitatem eiusdem ordinis, & rationis,necesse est, vt in tota humana natura gratia formaliter iustificans sit eiusdem rationis, quamuis in ea esse possit latitudo & graduum inæqualitas.

7. Rursus, si naturam Angelicam, vel inter se, vel cum humana comparemus, nulla est ratio fingendi in illa diuersitatem specificam visionis,quia si aliqua esset maximè quia intellectus specie differunt in his naturis, sed hoc nullius momenti est,ergo. Probatur Minor primò, quia à principiis specie differentibus possunt interdum esse effectus, vel actiones eiusdem speciei, si non operentur, quatenus diuersa sunt, sed quatenus in aliqua ratione, conueniunt. Et hoc speciali ratione locum habet in his intellectibus respectu talis visionis, quia non concurrunt ad illam propria virtute naturali, sed prout eleuati, & quatenus per potentiam obedientialem capaces sunt illius visionis. Propter quam causam, (vt infra dicam) naturalis perfectio intellectus nihil confert ad maiorem, vel minorem perfectionem illius visionis, ergo multo minus diuersitas specifica in natura facit diuersitatem specificam in visione.

8. Tertia ratio. Tertio ostendi potest à posteriori, quia sequitur, quemlibet Angelum habere perfectiorem visionem essentialiter quolibet homine, & consequenter esse beatiorem, quod est erroneum, vt ait D. Thomas, prima parte, quæstione centesimaoctaua,articulo octauo, & in secunda; distinctione nona, quæstione prima, articulo octauo & tertio, contra gentes, capite quinquagesimo tertio, & 57. Patet sequela quia maior excellentia specifica non potest satis compensari quacūque perfectione intensiua in inferiori specie. Licet enim in ordine ad effectum extrinsecum, vel vtilitates humanas, interdum Multitudo, vel D. Thom.

A intensio in re, vel forma inferioris rationis censeatur æquiualere perfectiori formæ melioris in specie tamen in ordine ad proprium, & connaturalem formæ affectum, nunquam accidentalis perfectio potest cum essentiali comparari. Sed visio illa formaliter & natura sua facit Beatum, & manifestat Deum clarè, prout in se est, ergo quæ fuerit essentialiter perfectior, conferet talem effectum perfectiorem simpliciter. Sicut intellectio naturalis Angelica eiusdem obiecti semper est perfectior intellectione naturali humana, quantumuis supponatur hæc intentione illam superare.

Vnde concludi potest philosophica ratio, 9. Philosophica ratio.
B quia nullum est principium diuersitatis specificæ in illa visione: nam visio illa (sicut & alij actus animæ) sumit speciem ab obiecto,& modo attingendi illud, sed obiectum specificans est omnino idem,scilicet Deus prout in se est qui eodem modo coniungitur per essentiam suam omnibus beatis,vt ab eis videatur, & eodem modo per se ipsum immediatè terminat omnium visiones, ergo.

Hinc dico secundo,probabile esse in illa visione non posse esse specificā diuersitatem etiam de potentia absoluta,licet,hoc non sit certum.Priorem partem insinuat Caietanus 3. part. quæstion. 10.artic.4. vbi de lumine gloriæ loquitur, est autem eadem ratio. Nimirum quia nullum est, 10. Secunda. cōclusio. Caietan.
C neque excogitari potest principium specificæ diuersitatis in tali visione nam in obiecto & modo attingendi illud, est quædā participatio illius visionis,qua Deus se ipsum videt, perfectissimi ordinis,qui à nobis potest intelligi. Dices, sicut visio creata,& increata Dei essentialiter differūt à se ipsis,per entitates suas, ita fieri posse duas visiones creatas Dei, quæ specie differant, non ratione obiecti sed absolutè per suas entitates. Respondetur,non esse simile,quod adducitur, quia visio increata non habet specificationē ab obiecto,& differt plus quam genere, cum sit substantia, & actus purissimus. Obiectio. Responsum.

11. Deinde ille respondendi modus confirmat alteram partem assertionis, scilicet rem hanc
D esse incertam. Tum quia illa responsio non potest euidenter refutari, tum etiam quia fortasse diuina virtus plus in hoc potest, quàm nos possumus intelligere. Præsertim cum hîc non appareat euidens implicatio contradictionis. Tamen si nobis loquendum est iuxta modum, quo intelligimus specificari, & diuersificari actus animæ, non inuenimus, vnde posset oriri in illa visione diuersitas essentialis, nam cum ex natura sua respiciat obiectum, sicut alij actus intelligendi,non videtur posse per entitatem suā differre specificè, nisi in obiecto vel habitudine ad illud intelligatur aliqua diuersitas: hæc autem nulla est in obiecto primario, obiectum autem secundarium non dat actui speciem
E vt dicemus, ergo

12. Ad argumenta. Vnde ad primum argumentum de inæqualitate Beatitudinis respondetur, esse æquiuocationem in termino. Erit enim inæqualitas in Beatitudine essentiali (vt capite sequēti dicemus) id est in forma qua essentialiter beatificamur,ipsa vero inæqualitas non erit essentialis, sed intensiua,vel indiuidualis. Sicut in via est inæqualitas in gratia essentiali, non tamen est inæqualitas essentialis.Ad secundum argumentum de repræsen- Ad 2.

ratione creaturarum in Deo respondetur, argumentum fore alicuius momenti, si repræsentatio, & similitudo visionis esset per formalem conuenientiam, & vnitatem cum re repræsentata. At verò cum illa visio tantum repræsentat intentionali modo, & extenditur ad creaturas ex vi primarij obiecti perfectius cogniti, à quo sumit speciem suam & ideo non sequitur inter illas visiones esse differentiam specificam, sed gradualem, vel indiuidualem, vt ex dicendis in sequentibus capitibus constabit.

13. Ad 3. Ad 3. Respondetur sententiam Maiori falsam esse, & fundamentum eius de naturali diuersitate specifica intellectuum parui momenti esse vt ostensum est. Quod etiam ait, quemlibet Angelum habere visionem Dei perfectiorem essentialiter quam sit visio animæ Christi, ab omni veritate, & pietate alienum est, vt in 1. tom. 2. par. disp. 26. diximus. Distinctio autem illa de visione in ratione visionis, vel Beatitudinis satisfacere non potest, tum quia Christi anima non solum excedit Angelos in visione, vt Beatitudo est, sed etiam, vt scientia est, tum etiam quia in ratione Beatitudinis non posset excessus ille essentialis per accidentales perfectiones compensari: tum denique quia distinctio illa impertinens est, cum in tali Beatitudine essentialiter includatur ratio visionis. Est etiam valde absurdum dicere perfectionem Beatitudinis non attendi ex perfectione visionis, sed ex solo obiecto, uia obiectum non facit formaliter Beatum, sed visio. Item quia vel est sermo de re, quæ est obiectum secundum se spectata. Et sic exillo dogmate sequeretur, omnes Beatos esse æquales, vt Beati sunt: quod est contra fidem, vt capite sequenti ostendemus: vel est sermo de re illa vt visa, & sic necessario includit visionem nec potest in ea dari magis, & minus, nisi ratione visionis.

CAPVT XX.

An visio Dei æqualis perfectionis sit in omnibus videntibus ipsum.

1. Error hæreticorum. Ex resolutione superioris capitis cõstat, visiones esse æquales in perfectione essentiali, ideóque consequenter vidẽdum est, an hoc sufficiat, vt simpliciter æquales censeantur. Fuit enim antiquus error affirmans æquales esse, cuius auctor fuit Iouinianus, qui dicebat, (teste Hieronymo libr. 2. contra illum) iustos non operari, vt mereantur amplius, sed ne perdant, quod acceperunt. Idem refert Hieronym. epist. 17. ad Damasum, tom. 7. significat Augustinus hæres. 82. D. Thomas opusc. 9. capite 6. Hunc errorem secuti sunt Lutherus, & sequaces, vt referunt & impugnant Hossius in confess. capite 87. Vega libro 10. in Tridentinum per totum, Sotus. 2. de Nat. & Grat. capit. 20. & in 4. d. 49. q. 3. ar 2. Et quod mirum est, Duran. dist. 49. quæstion. 2. dicit hanc sententiam esse probabilem, aliam vero huic oppositam dicit esse securiorem. Lutherani nituntur aliis erroribus, vt quod in nobis nulla sit vera iustitia, nec meritum, sed sola imperatio iustitiæ Christi, qui æquè pro omnibus mortuus est; de quibus hic non est dicendum Fundamentum Iouiniani, vt refert Hieronymus, præcipuè fuit sumptum ex parabola Matthæi 20. vbi finito labore vnius diei idem denarius diurnus datur omnibus, qui in vinea laborauerant: in quo significatur æqualitas præmij, vt indicatur illis verbis *Pares nobis illos fecisti, qui portauimus pondus diei & æstus.*

(Margin: Hieron. August. D. Thom. Hossius. Vega. Sotus. Durand. Matth. 20)

2. 2. opinio Palud. Secunda sententia asserit, omnes homines futuros esse inæquales omnino in Beatitudine sic Palud. in 4. distinct. 4. quæstione Et potest fundari primo in illo 1. Ad Corinth. 15. *Sicut stella differt &cæt.* Ipse vero solum fundatur in quadam proportione inter Angelos, & homines. Nam teste Gregorio, inquit, homines erunt æquales Angelis in multitudine, & perfectione, sed omnes Angeli sunt inter se inæquales, ergo & omnes homines. Excipit tamen ab hac proportione Christum, & Virginem, qui sine vlla comparatione perfectiores sunt omnibus Angelis. Aliter sumi posset proportio, nam est multorum Patrum sententia, homines assumi ad reparandas sedes Angelorum, sed si Angeli qui ceciderunt, stetissent omnes fuissent inæquales in gloria, ergo & homines, &cæt. (1. Cor. 15.)

3. Prima cõclusio. Dicendum primo, non omnes videntes Deum futuros esse æquales in perfectione visionis, seu Beatitudinis essentialis. Conclusio est de fide. Probatur primo ex Scriptura, in qua primum testimonium est illud Ioannis 14. *In domo Patris mei mansiones multæ sunt:* quod Iouinianus exponebat de Ecclesia militante, & de variis ordinibus hierarchiæ eius, sed hoc euidenter impugnatur ex contextu; nam apertè Christus loquitur de gloria cælesti, ad quam tendebat, & de qua dixit; *Vado parare vobis locum.* Aliter responderi posset, Christum dicere esse multas mansiones, non vero inæquales. Tamen omnes sancti intelligunt dictas esse *multas*, propter varietatem earum. Optimè August. libr. de sancta Virgin. cap. 26. & tract. 67 in Ioan. Cyril. ibi, lib. 9. cap. 31. Nazianzen. orat. 16. Cyprian. libr. de habitu Virginis, in fine, vbi notat, Christum dixisse, esse varias mansiones, vt nos excitet ad procurandas meliores; Idem lib. de Laude Martyrij: Amb. libr. de Bona morte cap. 12. Tertull. lib. contra gnosticos, cap. 6. & lib. de Monogami. cap. 10. Gregorius 35. Moralis capit. 14. aliàs 24. & lib. 4. dialog. capit. 26. Theodoret. libr. 3. in Cantic. Diuus Thom. opusc. 3. contra errores Græcorum capit. 9.

(Margin: Ioan. 14. August. Cyrillus. Nazian. Ambros. Tertull. Gregor. Theodor. D. Thom.)

4. Secundum Testimonium est illud citatum ex 1. ad Corinth. 15. *Sicut stella differt ab stella in claritate, sic erit resurrectio mortuorum.* In quo constat, non comparare Apostolum corpora Beatorum ad alia corpora non humana: hoc enim comprehenderat iam illis verbis, *Alia cælestium gloria, alia terrestrium*; comparat ergo ipsa beata corpora inter se, & dicit fore inæqualia in perfectionibus gloriæ. Vnde etiam colligitur gloriam animæ futurã inæqualem, nam illa proportionatur huic, & ex illa nascitur. Sic intellexerunt hunc locum citati Patres, & expositores ibi præsertim Ambr. & Beda, Chrysost. Theodor. & alij Græci, & Hilarius Psal. 46. circa id, *Beatus quem elegisti* &c. Basil. lib. de resurrect. carn. cap. 52. August. lib. de sanct. Virgin. cap. 26. & optime Bernard. in Apologe. ad Guillielmum, ferè à principio. Ac denique Hieronymus lib. 2. contra Iouin. vbi expendit etiam alia verba illius capitis; nam cum dixisset Paulus omnes fore in Christo viuificandos, subdit. *Vnusquisque in suo ordine* id est, in suo gradu, & perfectione: loquitur enim de ordine dignitatis, vt om-

(Margin: 1. Cor. 15. Ambros. Beda. Chrysost. Theod. Psal. 64. Basilius. Tertull. August. Bernard. Hieronym.)

nes

vt omnes exponunt. Et licet præcipuè constituat ordinem in generali inter Christum, & bonos, ac malos; tamen etiam indicat ordinem personarum. Nam Martyr resurget in ordine martyrum, Virgo in ordine virginum, vt ibi dicunt D. Thomas, & Anselm. qui etiam exponit *in suo ordine* in suorum meritorum dignitate.

Tertiò congeri possunt testimonia, in quibus pro ratione virtutis, & meriti promittitur præmium, vt est parabola de fructu trigesimo sexagesimo, & centesimo Matth. 13. & Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi serua mandata. Si vis perfectus esse vade, &c. Et habebitis thesaurum in cœlis.* Vbi etiam est illud *in qua mensura mensi fueritis remetietur vobis.* Est etiam euidens illud 1. Corinth. 13. *Vnusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem.* Et illud 2. ad Corinth. 9. *Qui parcè seminat, parcè & metet, & qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus & metet*, & capit. 5. *omnes nos manifestari oportet, &c.* Vnde formari potest duplex ratio, prima, quia Beatitudo datur hominibus vt corona & merces, seruatur ergo ratio iustitiæ distributiuæ in ea cōferenda. De quo legi possunt parabolæ Matth. 25. & Lucæ 19. Secunda ratio est, quia non omnes mali æquales erunt in pœna, vt clarè dicitur Apocalip. 18. ergo nec boni in præmio, quia non est Deus minus iustus in præmiando quam in puniendo, imo magis est pronus ad benefaciendum.

Matth. 13. & 19. — 1. Cor. 13. — 2. Cor. 9. — Matt. 25. Luc. 19. — Apoc. 18.

6. Concil. Florent. Concil. Telense.

Tandem diffinita est hæc veritas in Concil. Florent. in Litter. vnio, refertur etiā Concil. Telense sub Siricio Papa; tamen in eo Concil. Telensi, quod 1. tom. conciliorum habetur, nihil de hac causa tractatur. Ponitur autem ibi epistola quædam Concilij ad Siricium, in qua damnatur error Iouiniani, *qui diuersos gradus abrogabat meritorum.* Sed illa epistola non fuit concilij Telensis sed est Ambrosij cum aliis Episcopis suæ diœcesis, estque 81. inter Ambrosij Epist. Et probabilius est illud Concilium Telense non fuisse Italicum, sed Africanum, & in illo non præfuisse Ambros. sed Donatianum, vt in procemio eius dicitur. Et non fuisse celebratum tempore Siricij, sed Zozimi vt dicit Baron. to. 5. Annal. anno 418. n. 31. Qui etiam ait, nihil in eo Concil. de rebus fidei actum esse, sed tantum ibi fuisse lectam Epistol. Siricij Papæ ad Episcopos Africæ. Quæ est 4. Siricij, & in eodem Cōcilio nunc legitur. Vnde epistola Ambros. quæ ibi subiungitur non est responsio ad 4. Epistolam Siricij, sed ad 2. ad Mediolanensem Ecclesiam scripta fuerat in qua epistola non fit mentio dicti erroris Iouiniani in particulari, sed generat im dicitur, eum in multis errasse.

Baron.

7. Secunda conclusio

Dicendum secundo: non est necesse, omnes homines esse inæquales in visione Dei. Veritas huius conclusionis euidentius patet in infantibus qui cum eodem genere remedij decedunt, illi enim secundum legem ordinariam decedunt æquales in gratia erunt, ergo æquales in visione. Huiusmodi sunt omnes circumcisi inter se, & Baptizati, & forte omnes Martyres innocentes. Nam Baptismus æqualem effectum habet in æquè disposito, nec potest afferri fundamentum probabile inæqualitatis; de adultis vero inter se nihil certum affirmari potest; tamen nullum est inconueniens, quod multi sint æquales. Paulus enim non dicit omnes stellas esse inæquales in claritate & probabile est multas esse æquales. Quod vero Palud. ait de omnimoda proportione hominum, & An-

A

gelorum in habenda gloria in gradibus diuersis, & inæqualibus, & gratis dictum est, & de ipsis Angelis etiam incertum est, an inter se sint omnes in visione inæquales. Neque etiam existimo, homines assumi ad illam beatitudinem solum quasi per accidens occasione peccati Angelorum, sed per se primo ex primaria Dei intentione, & prædestinatione vt infra tractat. de Prædestinatione dicam.

Parabola vineæ Matth. 20. exponitur.

8. Variæ expositiones.

Solum superest, vt de Parabola vineæ Matth. 20. à Christo proposita, pauca dicamus. Quia &

B

Antiquorum Hæreticorum fundamentum fuit & noui hæretici ex illa colligunt, visionem beatam non dari vt mercedem iustitiæ, sed pro Dei voluntate omnib. ęqualiter dari per Christū. Omnes autem hæretici inde argumentantur quod omnibus in vinea laborantibus, datus est denarius diurnus Variæ autem sunt Catholicorum expositiones, ad quas intelligendas oportet exponere sensum illorum verborum Christi, quæ habentur in fine capit. 19. Matthæi. *Erunt primi nouissimi, & nouissimi primi.* Quæ verba repetit in fine Parabolæ Matth. 20. Vnde licet colligere, hanc esse quasi conclusionem parabolæ ad quam probandam & declarandam parabola adducta est. Primo ergo quidam exponunt, primos vocari qui saluantur, nouissimos, qui damnantur. Ita vt sensus sit, multi, qui videntur electi, & multum in vinea Dei laborasse reprobi erunt, & multi, qui videntur reprobati, & parum, aut nihil boni habere salui fient. Hanc expositionē indicat Basil. in regulis breuior. in 255. Et potest suaderi ex verbis, quæ statim Christus adiungit in fine parabolæ, *Multi enim sunt vocati, pauci vero electi.* Quibus verbis reddit rationem, cur nouissimi sint primi, scilicet, quia electi, & quomodo primi sint nouissimi, scilicet, quia non erant electi. Vnde Lucæ 13. nouissimi dicuntur, qui eiiciuntur à regno, primi autem, qui accumbunt in regno Dei.

Matth. 19. — Matt. 20. Prima. — C — Luc. 13.

9. Secunda expositio

Alij exponunt *primos*, & *nouissimos* dici in vocatione, & præmio, quia multi, qui sunt primi in vocatione, sunt nouissimi in præmio recipiendo, & è conuerso, qui sunt nouissimi in vocatione sunt primi in præmio. Quæ videtur simplicissima expositio, tum quia verba ipsa propriè hoc significant, tum etiam quia hoc ipsum exercetur in tota parabola, alij enim citius, alij tardius vocantur, postea, qui postremi vocati fuerant, primi accipiunt prēmium, & ipse pater familias videtur hoc modo voces illas exposuisse, dicens procuratori suo. *Da illis mercedem, incipiens à nouissimis vsque ad primos.* vocat ergo nouissimos vltimo loco vocatos & facit illos primos in ordine recipiendi præmium. Deinde alij non ita fiunt nouissimi, vt damnentur, nam illi etiam recipiunt præmium; & ita omnes Patres exponunt ibi fieri comparationem inter eos, qui saluantur non inter reprobos & electos, vt mox videbimus; Nec alia verba, *Multi enim sunt vocati, pauci vero electi*, contrarium suadent, quia non afferuntur à Christo tanquam æquiualentia prioribus, sed vt ab eis sumatur argumentum à quasi fortiori: nam si multi sunt vocati, qui non saluantur, quid mirum, quod multi sint prius vocari qui non sint in præmio primi, etiam si aliquod consequantur.

D — E

Iuxta priorem ergo expositionem illorum 10.

verborum intentio Christi est, ostendere per illã Parabolam, negotiũ salutis non pẽdere præcipuè ex labore & industria humana, sed ex gratia, & electione diuina, & id ostendit, quia multi, qui videntur maximè laborare, etiam ex diuina vocatione, tandem damnantur, alij vero, qui nihil facere videntur, saluantur; vnde murmuratio operariorum, qui plus laborarunt, nõ repræsentat murmurationem saluandorum: hæc enim nulla erit: sed indicat indignationem reproborum, eo quod Deus nos eos elegerit, nec suam gratiam ita communicauerit, nec laborum ipsorum rationem habuerit. Et hoc indicat responsio Patris familias, *Amice non facio tibi iniuriam: An non licet mihi quod volo facere?* &c. vnde quod ait: *Tolle quod tuum est, & vade*, non intelligitur iuxta hanc sententiam de præmio vitæ æternæ, sed vel aliquo temporali præmio huius vitæ, vt exponit Basil. vel vt quidã exponunt, *Tolle quod tuum est*, id est, peccatum & præmium eius.

11. Impugnatur prima expositio. Hæc expositio in primis est cõtra communem sententiam Patrum, vt statim allegabo. Deinde à principio parabolæ vsque ad finem violentiam quandam infert verbis. Quomodo enim dixit Pater familias procuratori: *Voca operarios, & redde illis mercedem*, si non omnes fuerunt illa digni? vel quæ est illa merces? aut quomodo rectè applicatur illud? *Volo huic nouissimo dare sicut & tibi:* si nullum præmium commune omnibus fuit. Denique solum potest accommodari Parabola per quandam generalem analogiam, seu proportionem, non vero sententias eius accommodando, vel fere nullam. Quod valde violentum est. Præterea eneruatur hæc Parabola, vt ex ea colligi non possint, vel iustorum merita, vel retributio ex iustitia, quod plane est contra vim verborum eius, vt bene Maldonatus ponderat, & omnes qui de meritis iustorum hoc tempore scribunt.

12. Iuxta aliam verò expositionem illorum verborum de nouissimis, & primis, intentio Christi in Parabola est, ostendere nõ semper præmium gloriæ mensurari antiquitate vocationis, nec diuturnitate laboris, sed habere apud Deum aliam rationem altiorem, fundatam quidem in voluntate sua, & dominio, salua tamen semper ratione iustitiæ in redditione præmij. Hæc expositio est consentanea Patribus omnibus, qui parabolam illam intelligunt de denario mercedis vitæ æternæ, vt constat ex Gregorio homil. 19. in Ezechiel. & Nazianzeno oratione. 40. Augustino supra & homil. 59. de Verbis Domini, Tertulliano libro de Monogam. capit. 13. Hieronymo d. libr. 2. contra Iouin. & in Matth. vbi etiã Anselmus & Chrysostomus cum Græcis. Ad hanc etiam Christi intentionem optimè accõmodantur omnia verba parabolæ, & nihil est in ea difficultatis præter illam, quæ posita est de denario diurno, & de querimonia operariorum. (Gregor. Nazian. August. Tertull.)

13. Ad priorem autem respondent, Augustinus, Hieronymus, ac ferè alij Patres citati, & Gregorius 4. Moral. capit. 31. alias 43. quos explicant, & sequuntur D. Thomas 1. par. quæst. 12. artic. 6. & 1. 2. quæst. 5. artic. 3. & alij Theologi in d. 49. Respondent (inquam illum denarium esse diuinam essentiam, vt est beatitudo obiectiua sanctorum, in qua omnes sunt æquales, licet in visione ipsa, quæ est formalis Beatitudo, æquales non sint. Sed contra, quia vel in hac inæqualitate prælati sunt, qui prius vocati sunt, & plus laborauerunt; & sic destruitur parabola, falso enim tales operarij dixissent, *Patres illos nobis fecisti*, vel prælati sunt nouissimi etiam in formali præmio, & sic sequitur magis augeri difficultatem, quia non solum æquales, sed etiam excellentiores erũt in gloria, qui in meritis, & laboribus fuerunt inferiores, vnde non dicerent alij, *Patres illos nobis fecisti*, sed maiores. (Greg. D. Thom.)

Respondent aliqui, præmium gloriæ non solum explere merita, sed etiam dari vltra debitum, & in hoc excessu posse fieri æqualitatem pro Dei voluntate, vel dando maiorem excessum illi, qui minus meruit, vel dando omnibus æqualem superabundantiam, etiam si inæqualiter laborauerint. Sed hoc falsum omnino est, primo, quia non consonat scripturis dicentibus, *quod recipiet vnusquisque secundum suum laborem, & prout gessit.* Secundo, quia inde facile inferri potest error de æqualitate visionis in omnibus Beatis; nam licet habeant inæqualia merita, & vnusquisque in primis accipiat condignum præmium postea per voluntariam donationẽ Dei omnes possunt fieri æquales, & supposita illa doctrina, nulla ratione ostendi potest non ita fieri. Tertio quia est contra tenorem parabolæ. *voca operarios & da illis mercedem*, & ex hoc ipso orta est murmuratio. Dicendum ergo est, illam inæqualitatem omnino esse iuxta proportionem meritorum atque adeo nouissimos, si maius, vel æquale præmium receperunt cum primis, habuisse æqualia, vel maiora merita. 14.

Dices ergo, operarij illi, qui primo vocati sunt, nullam habuerunt murmurandi occasionem, quia ipsis condigna merces data est, & aliis non est data vltra condignum, item cur respondisset Pater familias: *Non licet mihi quod volo facere?* & non potius seruatam esse cum omnibus æquitatem & iustam distributionem seu compensationem. Denique si præmium re vera inæquale est, cur tanquam æquale ibi proponitur, quia denarius nobis promissus non est Deus ipse secundum se, sed vt visus atque adeo proximè ipsa visio, quæ est tota merces, vt sæpe Augustinus dicit. 15. Obiectio.

Ad primum respondeo, verum quidẽ esse operarios illos non habuisse veram occasionem, vel rationem querimoniæ, tamen habuisse apparentem quod ad parabolam satis est; nec enim in diuino iudicio futura est murmuratio, vel querimonia inter eos, qui præmiũ recipiunt, sed repræsentatur per modum querelæ ad explicandum mysterium diuinæ gratiæ, à cuius efficacia, & abũdantia magis pendet qualitas meritorum quam ex temporis diuturnitate, & humano labore. Et inde maximè oritur admiratio quædam, quia hæc ipsa gratia abundantius sæpe confertur his, qui nouissimè vocantur, & paruo tempore consumantur, & breui spatio explent tempora multa. Hæc ergo admiratio per illam murmurationem repræsentata est, & quia admiratio prouenit ex ignorãtia ideo introducuntur illi primi operarij tanquam ignorantes vim meriti aliorum, & illud ex solo tempore pensantes, atque adeo vt ex tali ignoratione murmurantes vnde rectè Nazianzenus & Chrysost. supra dicunt nouissimos intelligi eos, qui in hac vita minus laborasse vidẽtur, quod vltimo vitæ tempore vocati sunt, cum tamen re vera non minus, quam alij meruerint. 16. Responsũ.

Ad secundam interrogationem eleganter ibi Maldonat. respondet, Patrem familias ita respondisse, quia voluit personæ decorũ seruare, & facti 17.

fui

sui rationem vili operario non reddere illum docēs, pro ratione satis esse suam voluntatem, Addo, Christum inducere Patrem familias ita respondentem ad instructionem nostram. Respexit ergo ad radicem gratiæ, à qua prouenit, vt breui tempore aliquis habeat maiora merita, quia Deus sua voluntate præuenit maiori, & abundantiori gratia, quos vult. Potuisset ergo respondere Pater familias iustitiam esse seruatam, tamen quia replicari posset in gratiæ distributione seruatam non esse, ideo radicitus omnes rationes querimoniæ euellit, & gratiam suam ac liberalem denominationem commendat.

18. Ad 3. interrogationem respondetur, ad intentionem parabolæ solum spectasse ostendere in reddendo illo præmio non haberi rationem antiquitatis vocationis, nec diuturnitatis temporis, quod eodem modo ostenditur, siue præmium detur maius, siue æquale, nam in hoc ipso videtur fieri inæqualitas, quod primis, & magis laborantibus non datur maius. Et ideo non curasse Christum de distinctione præmiorum, sed generatim de mercede, vel denario loquutum esse. In eo etiā, quod nouissimè vocatis præcipitur primo loco dari præmium, declaratur inæqualitas per se intenta in parabola, reliqua accidentaria sunt, in quibus locum habet regula Chrysostomi in parabolis non oportere singula verba ad aliquid significandum applicare.

19. Atque hæc, vt existimo, est vera expositio, & responsio ad Hæreticos, iuxta quam, non solum ex illa parabola non colligitur æqualitas Beatorum in visione Dei, sed potius colligi potest inæqualitas fundata in gratia, quia proximè dandum est illud præmium, vt merces meritorum. Addendum verò occurrit, quoties Christus Dominus profert illam sententiam, *Erunt primi nouissimi, & nouissimi primi.* principaliter videri loqui de aduentu suo, & de vocatione hominum ad legem gratię, & ad vocationem, ac bona gratiæ, quæ in illa communicantur. Et hoc modo videtur vocare, *primos*, Iudæos, *nouissimos* autem gentiles, vel *primos* omnes, qui ante suum aduentum ad Ecclesiā vocati sunt, *nouissimos*, quos ipse vocabat & postea vocādi erāt. Luc. 13. Quod videtur probari ex illo loco Lucæ 13. *Cum videritis Abraham, Isaac, & Iacob, & omnes Prophetas in regno Dei: vos autem expelli foras, Et venient ab Oriente & Occidente, & Aquilone, & austro, & accubent in regno Dei & ecce sunt nouissimi qui erant primi, & sunt primi qui erant nouissimi.* Vbi apertè loquitur Christus de Israëlitis ante vocatis, quos *primos* vocat & de vocandis ex vniuerso orbe ad Ecclesiam suam, quos vocat *nouissimos.* Mar. 10. Deinde Matth. 19. & Marci 10. post quam Christus declarauit excellentiam vocationis ad perfectionem euangelicam & magnum præmium eius, dicens, *si vis perfectus esse, vade, & vende omnia, quæ habes,* &c. Et infra, *vos qui secuti estis me in regeneratione cum sederit Filius hominis, sedebitis & vos, &c.* concludendo sermonem adiungit, *Multi autem erunt primi nouissimi, & nouissimi primi.* Significans; eos esse nouissimos, qui ab ipso vocantur, & futuros esse primos dignitate, & excellentia præmiorum, quia altiori vocatione, & gratia trahendi sunt, & præferendi illis, qui videbantur esse primi, quos proinde dicit nouissimos futuros.

20. Hoc ergo sensu vocat Christus primos, & nouissimos, licet non semper eodem modo de eorum permutatione loquatur. Luc. 13. Nam Lucæ 13. apertè significat tam magnam futuram esse inter eos permutationem, vt primi non solum inferiores fiant, sed etiam expellantur à regno (quod non de omnibus dictum est, sed pro maiori parte, vel fortasse pro omnibus illis, qui etiam post aduentum suū sequi volunt antiquā vocationē, & institutionem, vt sunt perfidi Iudęi) Nouissimos autē dicit esse sessuros, *cum Abraham, Isaac & Iacob in regno cælorum*; quod etiam regulariter intelligendum est, & sub conditione, si cooperentur vocationi. At vero apud Matth. solum fit comparatio inter iustos, & inter vocationem ipsam quasi ex genere suo. Nouissimi enim licet tardius videantur vocari ad eadem, vel excellentiora bona vocātur, & ad hoc declarandum subiungit Christus statim dictam parabolam. Quæ subinde potest rectè intelligi de vocatione ad diuersa bona gratiæ in hac vita vt Iansenius sentit. Tamē quia hæc differētia in donis gratiæ est principaliter ex gratia, & non ex meritis, & Christus apertè loquitur in parabola, de mercede eiusque retributione, ne cogamur hęc impropriè interpretari; rectè dicimus, intentionē quidem Christi Domini fuisse peculiarem gratiā suæ vocationis & legis commēdare; eā vero explicuisse in ordine ad præmium, quia potens est facere, vt breuissimo tempore, & labore aliquis cōsequatur quod prius vix multo tempore, & labore obtinebatur, & ita reuoluimur in datam interpretationem communem quæ sine dubio solida est.

CAPVT XXI.

Vnde proximè oriatur inæqualitas visionis in Beatis.

DVo nobis explicanda supersunt. Vnum est, in quo posita sit hæc inæqualitas visionum, 1. alterum est, quæ sit proxima ratio eius. Primum longiorem disputationem requirit: secūdum autem breuiter expediri potest, & ideo in hoc capit. illud expediemus, postea de alio dicere aggrediemur. Loquimur autem de ratione proxima, quam physicam etiam appellare possumus, nam remota, & moralis ratio est diuersitas meritorum, & remotior est gratia, & vocatio Dei, & remotissima, & quasi primaria dici potest diuina prædestinatio. Sed de his non est hic dicendi locus. Agimus ergo de causa propria, & physica, nam visio effectus quidam realis est, & inęqualitas eius in ipsamet reali, ac physica perfectione, intercedit, ergo oportet, vt causa illius inęqualitatis, ex causa proxima illius visionis oriatur; nā inæqualitas effectus ex causæ inæqualitate oritur maximè *vbi causa proxima non impediri potest.*

Hæc autem quæstio locum non habet in opinione eorum, qui dicunt, visionem non fieri effectiuè a vidente, sed à solo Deo infundi, nam tunc 2. Prima sententia. necessario dicendum est, inæqualitatem esse ex voluntate Dei volentis infundere vni maiorem visionem quam alteri, vel sine alia dispositione proxima præter merita præcedentia, vt sentit Durand. in 4. Dist. 49. q. 2. Vel ad summum disponendo potentiam per intentius lumen, vt dixerunt Nominales. Et eadē ratione non habet locū quæstio in opinione Soti, & aliorū, qui dixerūt totam actiuitatē esse à lumine, nā tunc etiam necesse est ab eodem esse inæqualitatem, sicut respondet toto

vtens exemplo aquę calidæ, quod non est ad rem, vt suprà dixi. Hæ verò opiniones nituntur falsis fundamentis, vt suprà ostensum est. Nos ergo supponimus intellectum, & lumen, & obiectum effectiuè cōcurrere ad illam visionē. Et ideo inquirimus ex quo illorum oriatur, vt vna visio sit perfectior alia, an ex omnibus illis, vel ex quolibet illorū vel ex altero tantum. Et quoniā certū est inæqualitatē luminis posse ad hoc sufficere, si ex parte intellectuū sit æqualitas, quia species vel obiectū ratione speciei accommodatur potētiæ, vt dicemus, ideo tota quæstio ad hoc fere reducitur, an inæqualitas intellectuum in naturali perfectione conferat aliquid ad visionis inæqualitatem, cæteris paribus.

3. Rich. Maior. Durand. Palud. Gabr. Caiet. D.Thom. Prima ergo sententia est, perfectiorem visionem posse interdum prouenire ex inæquali intellectu, etiam si in lumine gloriæ sit inæqualitas. Ita sentit Scot. 3. dist. 12. quæst. 3. & in 4. dist. 50. quæst. 6. Richard. dist. 49. artic. 2. quæst. 8. Mai. quæst. 10. Durand. in 3. dist. 14. quæst. 1. & Palud. ibi, supplem. Gabr. in 4. dist. 49. quæst. 2. artic. 3. Caiet. 3. quæst. 10. artic. 4. qui in eandem sententiam adducit D. Thom. ibi. ad 2. Fundamentum est, quia vtrumque principium habet actiuitatem circa visionem, ergo ex quocunque crescat actiuitas crescet effectus, sed posita maiori perfectiue in quocunque principio erit magis actiuum, ergo satis est illud, vt crescat effectus. Confirmatur primo, quia quando totalis causa coalescit ex multis partialibus aucta quacunque illarum, ex causa totalis maior, vnde potest efficere maiorem effectū, sed ita se habent illa principia in præsenti. Neque obstabit etiam si intellectus dicatur esse causa instrumentaria, quia etiam solet crescere effectus ex perfectione instrumenti, vt artifex instrumento melius apto melius operatur, & idem oculus cum meliore specie melius videt. Confirmatur secundò, quia in via melior intellectus cum æquali auxilio, seu lumine fidei melius operatur, etiam si actus fidei supernaturalis sit, ergo similiter in patria.

4. Assertio. Nihilominus assero proximam causam, & radicem inæqualitatis in visione positam esse in lumine gloriæ. Itaque qui habuerit perfectius lumen, perfectius videbit, etiam si habeat intellectum minus perfectum. Ita D.Thom. 1. p. quæst. 12. artic. 6. in corpore & ad 3. vbi ait. *Attendendam esse diuersam visionem secundum diuersam facultatem intellectus, non naturalem, sed gloriosam.* Idem tenet Ferrar. 3. contra gentes, cap. 55. & 58. Sot. in 4. distinct. 49. quæst. 3. artic. 2. Medina 1. 2. quæst. 3. articul. 2. Et recentiores Thomistæ. Item Henr. quodlibet. 12. quæst. 6. qui addit, quod licet perfectior intellectus non iuuet ad perfectius videndum, iuuat tamen *expeditius.* Quo Verbo nescio quid significet, quia non potest dici actio fieri expeditius, nisi quia fit velocius, vel quia fit minori resistentia & difficultate, neutrum autem habet locum in visione, quia & à quocumque intellectu etiam imperfecto fit in instanti, & non habet contrarium, neque impedimentum in ea eliciendа esse potest.

5. Respōsū. Hac ergo limitatione omissa probatur assertio primo à posteriori ratione Theologica, quia qui habuerint æqualia merita habent æquale lumen gloriæ, & si in intellectu sint inæquales, ergo elicient æqualem visionē, alioqui existentibus æqualibus meritis esset inæqualis visio, quod est absurdum, ergo melior intellectus cum æquali lumine non videt melius. Respondent aliqui non esse incōueniens, vt qui habet æqualia merita perfectius videat ex perfectione, & actiuitate sibi connaturali, quia gratia non destruit naturam, sed perficit, si ergo natura cooperetur gratiæ, nil impedit quo minus ex hac parte aliquam maiorem perfectionem habeat in ipsa visione, vltra illam, quæ debetur ex meritis. Sed hæc responsio ex parum consona principiis fidei, quia visio beatifica datur, vt merces filiorum Dei, & ideo fieri non potest, vt aliquis absque pluribus meritis, & maiori gratia, perfectius videat. Item quia nihil perfectionis potest esse in illa visione quod non oriatur ex diuina gratia iuxta id, *Gratia Dei vita æterna.* Eneruatur

Secundo respondere potest, illos, qui sunt inæquales in perfectione naturæ æquales in meritis habere æquale lumen, tamen ne inæqualiter videant, Deum continere concursum suum & non relinquere intellectum, vt cum illo lumine quantum potest operetur, sed quantum est meritis proportionatum, sed hæc est fuga contra rationem, quia hoc ipso, quod causa secunda habet principium sufficiens ad aliquam operationem, vel ad tantam perfectionem eius, est illi debitus concursus ad talem operationem, etiam si nulla merita intercedant, prę sertim si homo non demeruit priuari illo concursu, quod de Beatis dici non potest. Item, quia illud esset perpetuum miraculum. Item, quia ex parte Dei est incredibile fieri, vt Beatus non amet ipsum, quantum potest, ergo idem est de visione. 6. Alia euasio. Reiicitur.

Tertio negari posset in eo casu dari æqualia lumina habentibus æqualia merita, sed dari in ea proportione, quæ sufficiat, vt habeant æquales vires. Quia proprium præmium meritorum est visio, lumen vero datur vt principium, seu conditio necessaria ad visionem, & ideo non tantum luminis vnicuique datur, quantum visionis meruit, sed quantum est illi necessarium ad eliciendam visionem proportionatam meritis. Hæc responsio habet minora incommoda, videtur tamen mihi parum consentanea Concilio Viennensi dicenti, per lumen gloriæ eleuari intellectum ad videndum, nam hinc rectè infertur ad melius videndum esse eleuandum per melius lumen præterea sequeretur habitum charitatis infundi minus perfectum ei, qui habet perfectiorem naturam cum meritis æqualibus, ne magis amet in actu secundo: Quia si perfectior intellectus cum æquali lumine perfectius videt, etiam perfectior voluntas cum æquali charitatis habitu perfectius amabit: illud autem consequens incredibile est, quia ex illo vlterius sequitur etiam habitum gratiæ esse minus perfectum, & intensum in habente æqualia merita, si habeat perfectiorē naturā; nā gratia, & charitas seruant propositionem in perfectione, & reuera est eadem ratio de lumine, nam hæc tria sibi respondent, sicut essentia animæ, intellectus, & voluntas. Tandem negari non potest, quin ipsummet lumen sit magna perfectio animæ, nulla autem ratio ponitur, vt qui æqualiter meruit minorem decorem, ac perfectionem supernaturalem accipiat, solum quia maiori pollet ingenio, est ergo hæc ratio à posteriori satis efficax. 7. 3. Respōsio. Non admittitur.

Secunda vero, & physica ratio est, quia vt dixi, intellectus non concurrit ad visionem virtute naturali, vt naturalis est, sed vt eleuatus 8. Physica ratio.

per

A per ipsummet lumen, ad hanc autem eleuationem tam est aptus imperfectus intellectus, sicut perfectissimus, ergo perfectio, vel imperfectio naturæ neque addit, neque tollit facultatem videndi, nihil ergo conferre potest ad perfectiorem visionem, si cætera sunt paria. Concurrit itaque intellectus vt instrumentum diuinæ gratiæ per potentiam actiuam obedientialē, hæc autem est, qualis in omnibus intellectibus, etiam si in perfectione naturæ sint inæquales, quia omnes sunt æquè capaces diuinæ gratiæ, & æquè eleuari possunt, vnde maior perfectio naturæ in hoc opere in instrumēto materialiter tantū se habet, talis autē maior perfectio instrumēti nihil confert ad actionē.

9. Præterea etiam si dicatur intellectus concurrere B cum lumine virtute suæ naturæ, nihilominus non est dicendum solam maiorem perfectionem intellectus sufficere ad meliorem visionem. Quia (iuxta illam opinionem sano modo intellectam) dicendum consequenter est, intellectum ex se non habere completam virtutem ad visionem, neque ad aliquem gradum eius in quo multum differt illa virtus intellectus (si illam habet) à virtute circa actus naturales, ad quod habet completam virtutem requisitam ex parte, potentiæ, & ideo potest illos elicere sine illo habitu eleuatione. Ad visionem vero, & in vniuersum ad actus supernaturales, & ad minimum gradum eorum, non habet intellectus completam virtutē ex parte sua, nisi eleuetur per gratiā, sed ad summū habet inchoatam, C ergo non potest secundum virtutem naturalem operari, nisi quatenus per facultatem supernaturalem completur: hæc autem facultas in præsenti est lumen ipsum, ergo.

10. Maiorem difficultatem habet hæc probatio in opinione eorum, qui dicunt, intellectum ex se habere totā actiuitatē naturalem, necessariā ex parte potentiæ ad illum actū vidēdi Deum: & lumen gloriæ non deseruire nisi vt speciem obiecti, quia actiuitas potentiæ multum confert ad perfectionem actus, cæteris paribus ex parte speciei intelligibilis. Nihilominus etiam in illa opinione dicunt, qui illam defendunt, visionē non posse excedere perfectionem luminis. Quia licet potentia ex se conferat totam vim necessariam ad intelligendum D ex parte potentiæ, tota illa est incompleta respectu visionis, quia solum est ad visionem secundum rationem genericam. Vnde circa visionem, vt visio est, fatentur, nō habere intellectū natiuam virtutem, sed eleuari vt instrumentum per ipsāmet speciem, quam lumen appellant. Ex quo inferunt, perfectiorem intellectum non posse sufficere ad meliorem visionem, vt visio est, & consequenter, nec ad meliorem intellectionem, vt intellectio est, quia non potest actus produci perfectior secundum rationem genericam, nisi etiam fiat perfectior secundum specificam, at intellectus perfectior non potest hoc præstare circa visionem Dei, ergo nec illud prius.

11. Quæ ratio, & consequutio optima mihi videtur, E & ad defendendam veram doctrinā de supernaturalitate illius actus magis accōmodata. Tamē non videtur satis consequens ad priora principia. Tum quia si intellectus non habet innatam vim actiuam circa visionem, vt visio est, saltem hac ratione indigebit lumine distincto ab specie: quia species, vt sic, non dat hāc virtutē, sed solū determinationem ad tale obiectum, concurrendo ad illam effectiuè ex parte obiecti. Tum etiam, quia potentiæ cognoscitiuæ non habent virtutem naturalem ad suos actus tantum secundum rationem genericam, sed etiam secundum specificam, quia cum operantur, ita illos efficiunt, & tunc non accipiunt virtutem ab specie, quia propria actiuitate distincta ab influxu speciei attingūt differentiam specificam actus, seu actum, secundum rationem specificam. Item quia actus, etiam vt talis est, intrinsecè postulat fieri à principio vitali. Et è cōuerso species vim habet influendi etiam in actum, secundum rationem genericam. Non est ergo virtus innata ad rationem genericam, & non specificam, sed est ad totum, non totaliter, sed incompleta quadam ratione. Vnde in præsenti si intellectus habet innatam virtutem ad visionem Dei prout intellectio est, certè habebit etiam vt visio est. Maximè, quia etiam visio, vt visio, debet esse à principio vitali; ergo si de ratione principij vitalis est, vt operetur per virtutē innatam, id est, naturalem, & principalem, hoc modo concurrit intellectus ad visionem, vel si id non est de ratione principij vitalis, non erit necessarium, vt ad visionem concurrat illo modo, etiam vt intellectio est. Et re vera ita est, quia etiā ipsa ratio intellectionis in tali visione ad ordinem supernaturalem eleuata est, & ideo intellectus virtute naturali, vt naturalis est, nihil potest in illam visionem, etiam vt intellectio est, in re ipsa: effectio enim versatur circa rationes omnes reales, prout sunt in re, at in re ipsa etiam illa ratio supernaturalis est. Igitur vera ratio est supra posita, quod virtus intellectus ad totum illum actum incompleta est, quia est imperfecta, non solum comparata ad concursum obiecti, quod habet respectu cuiuscunq; intellectionis, sed etiam comparata ad virtutem intelligendi necessariam ex parte cognoscentis, completur autem per lumen, & ideo nunquam potest visio excedere perfectionem luminis.

Ad argumenta alterius sententiæ, quidam distinguentes in actu visionis substantiam, & modum, & affirmantes, substantiam esse naturalem, & modum supernaturalem dicunt, intellectum sua virtute efficere substantiam actus, & sic actū fore perfectiorem à perfectiori intellectu, lumen autē efficere modū, & ideo modum semper commensurari lumine, & quia ex modo habet actus, quod sit visio, ideo in ratione visionis æqualitatem, vel inæqualitatē perfectionis mēsurari ex lumine. Sed hoc supra refutatum est, cum ostendimus illum actum esse supernaturalem quoad substantiam, & per se est intelligibilis illa responsio, nam si ibi sit actus aliquis perfectior in substantia à perfectiori intellectu, interrogo, cuius obiecti? quam speciem habeat? quia supponitur esse quasi subiectum modi, & ideo oportet, vt sit entitas in aliqua certa specie collocata. Quem etiam formalē effectum meliorem: habet illa visio in perfectiori intellectu ratione suæ substantiæ? nam cum sit forma aliquē formalem effectum habere habet, & cum sit perfectior, etiam intellectus, aliquid melius percipiet per illam substantiam actus. Hoc autem inexplicabile est, quia totus ille actus non habet alium formalem effectum nisi videre Deum. Vnde etiam è contrario de illo modo interrogari potest, an sit vitalis? nam si est, debet ab ipso intellectu fieri, & redit difficultas, si vero non est vitalis, nō constituet visionē, nec reddet vidētē. Est ergo ille modus differentia specifica, & connaturalis entitati illius 12. Ad argum

Ad 1. actus, & ideo tota supernaturali principio commensuratur. Ad rationem ergo in contrarium respondetur, negando subsumptam propositionem: nam ex sola perfectione naturali intellectus, non crescit actiuitas principij proprij, & completi illius visionis, propter rationē iam dictam: quia actiuitas, quam confert intellectus semper est cōmensurata eleuationi, non perfectioni suæ, quia est secundū rationē obediētalis potētiæ, vel secūdum quod cōpletur in ratione potētiæ per lum.ē.

13. Ad 2. Ad alteram confirmationem respondetur, principium illud de causis partialibus complentibus, causam totalē, tantum esse verum, quando principium partiale augetur secūdum propriā rationem causæ, vel saltem secundum aliquam virtutem cōpletam in suo genere. Hic autem cum intellectus augetur in perfectione naturali, illud augmentum quasi materialiter se habet ad actiuitatem intellectus circa talem visionem, quia, vt dixi, tanta virtus actiua obedientialis est in inferiori intellectu, sicut in perfectiori. Sicut capacitas obedientialis tanta est in vno, sicut in alio, neque augetur ex augmēto naturalis perfectionis. Ita ergo in præsenti non augetur virtus causæ, vt causa est. Vel (secundum alium dicendi modum) non augetur secundū completam actiuitatem necessariam ad visionem, & ideo inde non crescit effectus.

14. Ad exemplum. Ad exemplum vero de instrumentis artis respondetur, ibi posse habere locum distinctionem de actione quoad substantiā, vel modum; est enim actione talis instrumenti aliquid, quod fit virtute propria instrumenti, scilicet motus localis, vel expulsio alterius corporis. Et hæc substantia actionis, ad quam multum confert dispositio instrumenti, quia in ea se habet ad modum causę principalis, seu proprij principij, virtute innata operantis: Est autem vlterius in illa actione artificiosus modus, qui est ab arte principaliter, & ab instrumento instrumentaliter. Tamen hic modus & accommodatur sæpe actioni substractæ, & ab illa pendet, & hinc prouenit, vt instrumentum deseruiens ad meliorem actionem, quoad substantiam eius, consequenter conferat ad melius artificium, etiam si ars sit æqualis, quia ineptum instrumentum impedit artem, quia impedit actionem substractam directioni artis. At in præsenti simplicissima est actio, nihilque est in illa, quod ab intellectu fiat, vt proprio, ac principali principio operante quoad actionem, quæ fit, licet in ea actione repetiatur ratio communis cum actionibus naturalibus, quæ iuuare non potest, quia illa non est in re distincta, nec per se fit, sed vt contracta ad talem speciem.

15. Ad aliud exemplū. Ad aliud verò exemplum de oculo, & specie respondetur, id esse verum, quando vis actiua visus non adæquat actiuitatē speciei. Visus enim per se habet suā virtutē agendi cōpletam in genere talis potentiæ respicientis tales actus, & species etiam habet actiuitatem suam necessariam ex parte obiecti; interdum autē fieri potest vt visus impediatur, ne adæquatè vtatur tali specie secundum totā actiuitatem eius, v.g. ex defectu attentionis, & distractionis phantasiæ, alius vero operetur secūdum totā actiuitatē speciei. Nunquā autē fieri potest per æqualē speciem vnus visus melius videat quam alius, si vterque vtitur specie secundum totam actiuitatem illius. In præsenti autem quilibet intellectus quantumcumq; imperfectus influit secundū totam actiuitatē luminis, & ideo nō potest inæqualitas visionis ex naturali perfectione intellectus oriri.

Ad secundam confirmationem negatur assumptum, loquendo de proprio actu fidei. Qui assensus supernaturalis, & certus, tantū est melior propter maius auxiliū, vel perfectiorē habitum, quia vero cognitio fidei in via applicatur naturali modo per species, apprehensiones, & discursus naturales, ex hac parte potest perfectio intellectus conferre ad concipiendam perfectiorem fidem. 16.

CAPVT XXII.

An videntes Diuinam essentiam necessario videant omnia attributa, quæ in ea formaliter sunt, ita vt ex hac parte non possint visiones esse inæquales in obiecto.

Visiones eiusdem obiecti, & speciei, duobus modis possunt intelligi inæquales, quasi accidentaliter; videlicet, formaliter, & obiectiuè, id est, vel in suis entitatibus, quia vna intensior, vel clarior accidentaliter, seu indiuidualiter, vel quia in ipso obiecto aliquid amplius vna repræsentat, quam alia. Prior inæqualitas est omnino necessaria, si supponantur visiones esse eiusdem obiecti, & speciei, vt in præsenti supponuntur, & alioqui etiā supponuntur esse inæquales. Quia vel illæ visiones habent inæqualitatem in obiecto, vel non habent, si non habent, ergo necesse est, vt saltē in suis entitatibus illā habeant, si vero in obiecto illā habēt, multo magis necesse est, vt in entitatibus suis aliquam habeant. Quia visio ex perfectione sua repræsentat obiectum, ergo si in obiecto aliquid amplius repræsentat, ex perfectione peculiari id habet, vnde etiam in se perfectior est, cæteris paribus. Itaque supponimus visiones beatificas esse inæquales formaliter. Primo in intensione, quæ solet esse prima inæqualitas in qualitatibus eiusdē rationis, & sic etiā lumina gloriæ inæqualia sunt, sicut in via sunt inæquales gratiæ, & habitus infusi, secundo hinc habēt vt, sint inæquales visiones in claritate repræsentationis, quia lumen intētius clarius etiā est. Difficultas ergo tota est de inæqualitate obiectiua; potest autem tractari & de possibili, & de facto, & de vtroque dicemus, discurrendo per omnia, quæ in Deo sunt siue formaliter, siue eminēter, siue necessario, siue liberè, siue absolutè, siue relatiuè. Et paulatim hoc modo explicabimus effectum formalem illius visionis. Ac tandem reddemus rationem, cur illa visio Dei non sit comprehensio. In hoc ergo capite solum agimus de his, quæ sunt in diuina essentia absolutè, ac necessario, quæ solent dici attributa Dei, vt Deus est. Et licet res videatur ex supra dictis clara, nihilominus excogitati sunt varij modi opinandi. 1. Visiones eiusdē obiecti dupliciter sunt inæquales.

Primus est, non solum de facto non videre Beatos, omnia hæc attributa, sed neque etiam videri posse omnia simul ab intellectu creato. Quam sententiam videtur indicasse Ocham. in 4. q. 13. quatenus dicit, solum Deum posse videre in se omnia prædicata, quæ sibi conueniunt: alios autem Beatos non videre omnia, sed fortasse loquitur de prædicatis respectiuis ad creaturas in speciali, vt esse posse causam huius, & illius rei: non vero de proprijs prædicatis essentialibus. Præterea fauet Richard. in 3. d. 14. art. 1. q. 4. ad vlt. ait enim virtutem diuinam esse simplicem, & infinitam, & 2. Primus modus dicendi. Richard.

quate

quatenus simplex est totam videri, quatenus vero est infinita, aliquid de illius profunditate latere omnem intellectum creatum. Atque idem significat Bonau. ibidem art. 1. q. 2. Ferrar. 3. contra Gentes, cap. 59. circa finem dicit, Beatos non videre distincte omnes diuinas perfectiones, quæ sunt infinitæ, licet videant simplicem essentiam omnes illas perfectiones continentem.

3. Potest autem probari hæc sententia, quia attributa sunt infinita, cum Deus sit infinitè perfectus: ergo non possunt omnia simul, & distinctè videri vna finita visione, quia videtur hoc superare omnes vires finitas. Vt patet vtendo vulgari argumento, nam ad videndum vnam ex his perfectionibus requiritur aliqua virtus, ergo ad vidēdas duas est necessaria maior virtus, eiusdem ordinis, ergo ad videndas simul omnes, & infinitas erit necessaria infinita virtus.

4. Secundus modus. Secundus modus dicendi est, omnia quidem attributa videri à quolibet vidente Deū, nō tamē omnē modū vniuscuiusque attributi, non solum quod ex parte vidētis nō omnimodo videatur, hoc enim non faceret inæqualitatem ex parte obiecti, sed quod non omnem modū, quem in obiecto attributa habēt, videant omnes vidētes tali attributa. Hanc sententiā indicare videtur Ferrar. d. c. 56. dum ait, Beatos videre infinitatem Dei, sed nō totam. Quia non potest virtus creata intueri totam infinitatem intensiuā Dei, quia videtur ad hoc necessaria infinita attentio, & efficacia: & suadetur primo, quia ex hac penetratione infinitatis Dei sequeretur comprehensio eius; nam vt ait August. 12. de Ciuit. cap. 12. *Illud comprehenditur aliqua scientia, quod scientis apprehensione finitur,* qui autem videret totam infinitatem Dei, fineret illam, vt sic dicam, non quia illam finitam conspiceret, sed quia totam illam absque termino exhauriret. Secundo, quia eum, qui sic videret Deum, nihil Dei lateret, quia videret totam Dei infinitatem; *illud autem comprehenditur, quod ita videtur, vt nihil eius lateat,* vt August. ait epist. 112. capit. 8. Tertio declaratur in attributo immensitatis, immensitas enim Dei est quidam modus præsentiæ diuinæ substantiæ, ratione cuius est quasi infinitè diffusa, & præsens de se infinitis spacijs, quæ nos imaginamur, non quia illa aliquid sint, sed quia nos hac cogitatione vtimur ad explicandum hunc modum existendi diuinæ substantiæ. Iam igitur impossibile videtur intellectum creatum vno intuitu finito concipere clarè, & distinctè totam hanc immensitatem Dei, & prædictū modum existendi infinitū, propter rationes factas, quia & hoc esset comprehendere immensitatem, & quia ad talem intuitum videtur necessaria infinita vis, & attentio. Vnde Henric. in summa artic. 75. q. 9. dixit, Deum sibi soli notum esse secundum rationem immensitatis, non autem creaturis etiam Beatis.

5. Quarto in attributo Omnipotentiæ, vel scientiæ, potest hoc explicari varijs modis, primò quia sub illo conceptu cōfuso omnipotentiæ comprehēditur potētia creandi, potētia trāsubstantiandi, & aliæ similes infinitę, quæ in Deo formaliter sūt, & nō possunt omnes videri distincte à Beato, ergo. Præterea est simile argumentū de eminentia creaturarum, nam licet creaturæ sint in Deo eminēter, tamen illa eminētia, in qua cōtinetur creatura, in Deo est formaliter, & est attributum eius, & tamen qui videt Deum non potest videre has omnes eminentias, quia non potest videre omnes creaturas. Denique potest fieri idem argumentum de ideis, quæ sunt in scientia Dei formaliter, & tamen non omnes videri possunt à vidente Deum.

Tertia opinio esse potest, Beatos de facto videre omnia hæc attributa propter perfectionem Beatitudinis, non tamen hoc esse necessarium ex vi visionis Dei. sed absolute posse videri essentiā sine attributis. Hæc opinio attribuitur Scoto; nam licet in terminis nūquam eam asseruerit, sequitur ex duobus principijs eius. Vnum est, hæc attributa distingui formaliter ab essentia, aliud est, hanc distinctionem formalem sufficere, vt vnum possit sine alio videri, vt patebit seq. capit. Hæc opinio iuuari potest ex argumētis factis, præsertim vltimo. 6. Tertius modus.

Quarta opinio, licet neget posse videri diuinam essentiam, quin videantur eius attributa, nihilominus supposita visione, per quā omnia videātur, ait per aliū actū posse videri vnum attributū sine alio. Hæc videtur fuisse opinio Capreol. in 1. d. 17. q. 2. ar. 4. ad 8. Durādi cōtra primā conclusionē, vbi docet, Beatū habere vnū verbū adæquatū, quo videt diuinam substantiā, & omnia eius attributa, & addit formare etiā Beatū verba, quæ inadæquata vocat, per quæ cōcipit vnū attributum sine alijs, eaq; ratione distinguit significatque per hæc verba nō minus clarè, ac perfectè videri singula attributa, quam per adæquatum verbum, seu visionem diuinæ substantiæ. A qua sententia non dissentit Ferrar. 1. contra Gentes cap. 53. nec Caiet. 1. par. q. 27. artic. 1. dub. 3. & multi Thomistæ admittunt hæc verba inadæquata, quamuis nec de adæquatis inter se consentiant, nec satis declarent, quomodo videantur attributa per illa inadæquata verba, nec rationem ponendi illa. 7. Quartus modus. Capreol. Durand. Ferrar.

Dicendum nihilominus est, omnes videntes Deum videre, & perspicere omnia attributa, & omnem essentialem perfectionem Dei formaliter in ipso existentem; neque aliter fieri posse, etiam de potentia absoluta, supposita clara Dei visione, prout in se est. Hæc est cōmunis sententia Theologorum D. Thom. 1. p. q. 12. art. 7. ad 2. vbi dicit, Beatos non comprehendere Deum, non quia non videant quicquid in eo est, sed quia non perfectè vident. Et in solutione ad 3. explicat, hanc perfectionem non esse considerandam ex parte obiecti, sed ex modo vidēdi, nam obiectum totum videtur, & omnis modus, qui in ipso est, scilicet, quòd infinitè existat, & infinitè sit cognoscibilis, quamuis non infinitè videatur. Sic Bonauent. in 3. d. 14. art. 1. q. 2. & 4. d. 49. art. 1, q. 6. Richard. art. 2. q. 8. Durand. q. 2. n. 28. Maior q. 2. cap. Caiet. Palud. & Sot. qui latius hoc disputat, alij enim fere sine disputatione id supponunt. Item Henr. quodlib. 13. q. 1. Ratio est, quia illa visione videtur Deus, prout in se est, iuxta illud: *Tunc cognoscam sicut & cognitus sum,* videbitur ergo Deus in sua entitate, & natura, conceptu proprio, & vt ita dicam indiuiduali ipsius Dei; nam hoc est videre Deum, prout in se est, ergo necesse est videre in Deo totam illam perfectionem, quæ formaliter, & essentialiter includitur in esse Dei, vt Deus est, seu quæ nostro modo intelligendi constituit ipsum in esse Dei; huiusmodi autem est omnis perfectio simpliciter simplex in ipso formaliter existens, nam vt supra dicebamus, omnis perfectio huiusmodi essentialiter prædicatur de Deo. Quare, sicut impossibile est videre clarè, & intuitiuè naturam hominis, vt humana est, non vidēdo essentialia prædicata eius 8. Assertio. Bonauen. Richard. Durand. Maior. Capreol. Caiet. Palud. Sotus. Henric.

vsque ad vltimam differentiam, aut videre indiuiduam naturam Petri, vt hæc est, non videndo propriam entitatem, & indiuiduam differentiam eius, ita est impossibile videre diuinitatem, vt diuinitas est, non videndo omnem hanc perfectionem essentialem eius, secundum modum indiuidualem & proprium eius. Quia diuinitas essentialiter est huiusmodi perfectio, & essentialiter est hæc entitas, & hoc indiuiduum. Imò tantum est hoc impossibilius in diuinitate, quāto ipsa est simplicior, & in re ipsa omnis hæc perfectio omnino, & adæquatè est eadem res simplicissima.

9. Vnde propter hanc causam omnia hæc attributa sunt de essentia obiecti nostræ Beatitudinis. Et propter eam intelligi non potest, quòd alicui cōmunicetur essentialiter diuina natura, quin communicentur omnia hæc attributa. Et ideo cum Pater communicat diuinitatem Filio, necessario cōmunicat Omnipotentiam, & cætera omnia, vt infra suo loco videmus, neque aliud posset mente concipi. Sic igitur nec intelligi potest, quod videatur illa natura essentialiter, ac propriè, vt est in se, & quòd non videatur in illa omnis hæc perfectio. Confirmatur tandem, quia vel viso Deo necesse est videre in illo aliquod attributum huiusmodi, vel nullum; hoc secundum non potest cogitari, quia si nullum attributum Dei videtur, nihil de Deo videtur. Quomodo ergo videretur Deus? Necesse est ergo primum dicere, non est autem maior ratio de vno, quàm de alio, nam omnia æquè sunt de essentia Dei, & quolibet ablato non intelligetur essentia Dei constituta, prout in se est, sed solum secundum aliquem conceptum communem substantiæ, aut spiritus, vel aliquid huiusmodi, vel secundum conceptum negatiuum, & improprium, qui est valde alienus à visione faciali.

10. Secunda assertio. Dico secundo. Non oportet, vt, qui videt Deū, videat diuina attributa per modum plurium, sed vt verè sunt vna simplex perfectio absoluta, formaliter continens omnes perfectiones, quas nos multis attributis significamus. Hàc conclusionem constituo, vt intelligatur, quanta sit certitudo primæ assertionis positæ, & vt commodius soluantur argumenta. Aduertendum est igitur ex Durando in 1. d. 25. q. 2. cum asseritur, hæc attributa Dei distinctè videri, varijs modis id posse intelligi, Primo vt distinctio opponatur vnitati, & teneat se ex parte actus cognoscendi, seu vidēdi, & hoc modo distinctè videre attributa, idē erit, quod distinctis actibus illa concipere, & hoc modo certum est non videri distinctè attributa diuina à Beato, imo nec posse sic videri visione propria rei, prout in se est. Quia huiusmodi visio est proportionata rei visæ, res autem in qua sunt omnia hæc attributa, est vna simplicissimè, ergo non potest illo modo distinctè videri. Quod etiam patet ex prima assertione, nam si videtur diuina Omnipotentia, prout in se est, videtur diuina essentia illo eodem actu, quia includitur essentialiter in diuina omnipotentia, ergo necesse est, vt eodem illo actu videantur diuina attributa.

Durand.

11. Secundo potest cognitio distincta dici ex parte rei visæ, ita tamen vt distinctio, etiam opponatur vnitati, & hoc modo cognoscere plura distinctè erit cognoscere illa vt distincta, & in hoc etiam sensu non videntur diuina attributa, distinctè. Et quidem si sit sermo de actuali distinctione, quæ sit à parte rei, hoc est certissimum, quia ex parte rei nulla est distinctio talis inter illa, ergo non possunt videri vt sic distincta, alias viderentur aliter quàm sunt. Si vero sit sermo de distinctione rationis, intelligi quidē potest. quod videns Deum tam clare videat attributa Dei, & cum tot respectibus ad creaturas, vt videat illa, quatenus ratione distinguibilia per inferiorem intellectum abstractè illa concipientem, nam etiam Deus ipse comprehendens sua attributa hoc cognoscit, vt supra dictum est in fine lib. 1. ergo & inferior intellectus potest hoc videre per visionem beatam. Non est tamen necessarium, vt qui videt Deum cognoscat ita distinctè hæc attributa, quia nec comprehendit ipsa, nec necesse est, vt videat illa cum omni habitudine ad creaturas. Potest ergo simpliciter videre, nulla comparatione facta ad res creatas, per quam comparationem cognoscat attributa vt ratione distinguibilia ab intellectu illa abstractè cognoscente.

Tertio possunt hæc attributa videri distinctè, ita vt distinctio opponatur vnitati, aut actus, aut obiecti, sed impropriè, & confusè cognitioni, ita vt illud dicatur distinctè cognosci, quod proprio conceptu, & non communi tantum cognoscitur. Et hoc modo dicimus attributa Dei videri distinctè, licet simplicissimè, quia videntur, prout in se sunt, in se autem tantum est vna simplicissima Dei perfectio essentialis & absoluta, quæ in se formaliter continet hæc omnia, quæ per modū plurimum nos concipimus, & significamus, ergo hoc modo videtur distinctè hæc attributa, & nullus alius modus distinctæ cognitionis est simpliciter necessarius. 12.

Dices: hæc attributa ex se distinguuntur, saltem fundamentaliter, seu virtualiter, ergo necesse est, vt hæc saltem distinctio in eis videatur. Respondetur, hac in re nullam esse distinctionem, sed esse potius simplicissimam, ac eminentem vnitatem, quæ solum per denominationem extrinsecam vocatur distinctio virtualis, quatenus inferior intellectus potest illam per plures cōceptus abstractiuos distinguere. Et ideo qui videt Deum, necessario videt illam eminentem vnitatem; non est tamen necesse vt comparet illam ad inferiorem intellectum, vel ad plures conceptus, quos de illa formare potest, & ideo non est necesse, vt videat illā sub ea denominatione, virtualis distinctionis. 13. Obiectio. Respōsio.

Atque hinc facile intelligitur, quam sit certum, Beatos videre nunc de facto in Verbo omnia hæc attributa. Quidam enim Moderni expositores D. Thom. 1. p. q. 12. art. 7. dicunt, si sit sermo de attributis, quæ in via cognoscuntur de Deo per vires naturales, vel supernaturales, fide esse omnia illa videri de facto in Verbo, si autem sit sermo de omnibus possibilibus, non esse certum, Beatum videre in Verbo omnia attributa, quæ de Deo cognosci possunt, aut videri. Quæ doctrina nec habet fundamentum, nec conuenienti distinctione vtitur. Quia si sermo sit de cognitione clara, & distincta modo explicato, non est minus certum, videri in Deo omnia attributa possibilia, quām ea, quæ nos de facto distinguimus in via, quia vtrūque necessario colligitur ex vno principio de fide & alio euidenti, scilicet, quod videtur Deus, prout in se est, & quod hæc omnia attributa sunt vna simplicissima Dei perfectio, & essentia. Si verò sermo sit de cognitione distincta quouis alio modo explicato, non est, cur sit de fide Beatum videntem Deum videre ea attributa, quæ nos in via 14.

distin

distinguimus, quàm alia, si forte cogitari possunt, vt ratione distincta, quia non est magis reuelatum vnum, quam aliud, nec magis necessario sequitur ex principijs fidei. Præterea, quia, vt infra videbimus, non est de fide certum, Beatos per ipsam visionem beatam videre aliquos effectus creatos, ergo neque etiam potest esse certum videre attributa Dei, videndo simul, quomodo ratione distingui possint in ordine ad effectus, vel actiones varias ab intellectu abstractè concipiente illa. Quin potius nec est de fide certum videre Beatum Omnipotentiam distinctè concipiendo illam cum habitudine transcendentali ad creaturas possibiles, aut misericordiam cum habitudine ad miseriam subleuandam, aut iustitiam cum habitudine ad æquitatem faciendam, quia ad has cognitiones necesse est, vt illi termini, seu obiecta clare videantur eadem visione beata, quod tamen non est de fide reuelatum, sed solum quod videatur Deus, prout in se est. Est autem probabilius, Beatos videre distinctè has omnes rationes creaturarum, vt infra dicemus, atque ita est etiam probabilius videre hæc omnia attributa sub his proprijs habitudinibus. Quo sensu etiã est valde probabile, videre eodem modo omnia attributa, possibilia, quia fortasse non sunt plura, quàm quæ à nobis cognoscuntur, si de proprijs attributis loquamur. Nam si sit sermo de omnibus prædicatis analogis, quæ de Deo per ordinem ad creaturam concipi possunt, apprehendendo varias conuenientias inter Deum, & creaturas, facile intelligi potest dari processum in infinitum in huiusmodi prædicatis, præsertim in ordine ad creaturas possibiles. Et forte hoc sensu locuti sunt, qui dixerũt, Beatum non videre omnia prædicata, quæ de Deo dici possunt.

15. Prima opinio falsitatis improbabilitatisque arguitur.

Ex his facile est iudicium ferre de alijs opinionibus, quod breuiter faciemus ad earum fundamenta respondendo. Prima ergo opinio vt à nobis est, proposita omnino falsa, & improbabilis est, nec existimo ab auctoribus ibi citatis in eo sensu esse traditam; sed solum docuisse, Beatos non cõprehendere hæc attributa. Ad fundamentum autẽ illius opinionis negatur, proprie attributa Dei esse infinita, quia prout in se sunt, tantum sunt vna simplicissima perfectio; prout autẽ à nobis concipiuntur, & distinguũtur, sunt in numero finito. Secũdo dicitur, etiã si cõcedamus, dari infinita attributa ratione distincta, aut distinguibilia, non esse necessariam infinitã visionem ad videnda omnia illa vno simplicissimo actu, prout in se vnum sunt. Nec argumentum factum est alicuius momenti, quia non requiritur maior virtus ad videndum vnum ex his attributis, quam ad videnda omnia; quia necesse est, vt visa essentia Dei, videantur omnia, & non possunt aliter videri quam vidẽdo essentiam, ad quam videndam non est necessaria virtus infinita, sed virtus altioris, ac diuini ordinis. Præsertim, quia nõ est necesse, vt qui videt hæc attributa, videat omnes effectus, vel conceptus, creatos, in ordine ad quos possunt ratione distingui, vt dictum est.

16. Secunda sententia falsitatis & probabilitatis nota muntur.

Secunda sententia planè falsa est, & improbabilis, & contra D. Thom. aliósq; auctores citatos, & contra omnes in 4. d. 49. & 50. (vbi specialiter Scot. q. 5.) dicentes, Beatos non esse inæquales in beatitudine obiectiua, sed in formali. Ex dictis etiam euidenter refutatur illa sententia, quia vel ille modus, quem vnus Beatus videt re vera est in Deo, vel non? si non est in Deo non pertinet ad visionem Dei, alias non videretur Deus, prout est, sed potius deciperetur, qui enim sic videret: vt ait Aug. lib. 83. q. 32. Si verò modus ille est in Deo, non magis potest non videri, viso Deo, quam vnum attributum sine alio. Imò difficilius, & impossibilius est, partiri vnum attributum (vt sic dicam) in visione clara, quam videre vnum sine alio. Vnde inintelligibile plane est, quod Ferrar. supra dicit, Beatos videre infinitatem Dei intensiuam, quia vident, perfectionem Dei esse infinitam, non tamen cognoscere distinctè illam infinitatem: *Quia hoc*, inquit, *esset particulariter cognoscere omnes gradus perfectionis in ipsa coniunctos, qui infiniti sunt secundum quod vnus ab alio formaliter distinguitur, quod est impossibile sine distinctione.* Hoc, inquam, intelligibile est, quia in diuina infinitate nulli sunt gradus propriè, ac formaliter distincti, sed est vna simplicissima perfectio summa, & infinita sine vlla distinctione quã in se licet per cõparationẽ ad creaturas dicatur cõtinere infinitos gradus perfectionis, qui in creaturis distingui possunt.

Augus. Ferrar.

Deinde non rectè dicitur, Beatos videre infinitatem solum *quoad, an est*, non etiam *quoad, quid est*, nam vident clare, quid sit Deus, vt supra ostensum est, & tradit Diuus Thomas in 4. distin. 49. quæst. 2. artic. 3. ad 5. & q. 8. de verit. artic. 1. ad 8. & artic. 2. ad 4. Non potest autem videri, quid sit Deus, nisi etiam videatur, quid sit infinitas eius, quia hæc infinitas nihil aliud est, quà m ipsamet positiua perfectio essentialis Dei, cuius excellentiam per negationem illam nos significamus. Quinimo cum infinitas Dei nihil aliud sit, nisi quantitas perfectionis essentialis ipsius Dei, intelligi non potest, hanc infinitatem in se, per se, ac sine vllo medio videri, quòd sit, & non quid sit. Quia non potest videri hæc infinitas esse in Deo nisi videndo positiuè qualis, & quanta sit perfectio essentialis Dei, necesse est ergo videre essentialem rationem illius perfectionis prout in se est, & hoc ipsum est cognoscere illam quoad quid est. Dicendum est ergo, Beatos videre quidditatiuè, & entitatiuè infinitam Dei perfectionem; imo hoc per se primo pertinere ad eorum Beatitudinem, quia satiari non possunt, nisi infinito bono, quatenus tale est; vt rectè Scot. in 3. d. 14. q. 1. ad 2. contra Ægydium, & alios. Idemque est de quodlibet alio attributo, nam quodlibet attributum totum videtur, viso Deo, alias non videretur Deus, quia tota sapientia Dei, est Deus, de alijs. Præsertim quod in simplicissimo attributo, nec est totum, nec pars, nec gradus, aut modus distinctus. 17.

D. Thom. Tertia assertio.

Ad primum ergo argumentum illius opinionis respondetur, ad huiusmodi visionem infinitatis Dei non esse necessariam virtutem infinitam, sed lumen alterius ordinis. Quia Beati licet infinitum videant, non tamen infinitè, & eadem ratione non sequitur illam visionem esse comprehensiuam, quia comprehensio aliquid addit vltra quidditatiuam cognitionem, vt D. Thom. explicuit 1. p. q. 12. art. 7. & infra latius dictari sumus. 18.

Ad tertium similiter respondet Diuus Thomas q. 8. de verit. 2. ad 6. dicens, Beatum videre immensitatem Dei, sed non immensè, quia licet totam videat immensitatem, sed non totaliter. Idemque sentit Scot. 2. distinct. 22. quæst. 1. neque aliud voluit Henric. nisi immensitatem Dei à nullo, nisi ab ipso Deo comprehendi. Potest autem videri sine 19.

D. Thom. Scotus. Henric.

com

comprehensione. Quod ita declarari potest. Nam licet Deus talem habeat existentiæ, seu præsentiæ modum, vt ex vi illius, sine vlla sui mutatione, possit esse intimè præsens in omnibus rebus, & corporibus, non solum quæ facta sunt, sed etiam quæ fieri possunt. Nihilominus illa Dei præsentia est in se prorsus indiuisibilis, & tota est in omnibus rebus, & tota in qualibet, & in quolibet puncto, quia in re ipsa nullo modo distinguitur à substantia Dei. Vnde fit, vt Beati videntes Deum, & realem præsentiam, & existentiam eius, necessariò videant totam Dei immensitatem, etiamsi fortassè illam non videant quasi infinitè diffusam, & sub hoc comparatiuo conceptu, scilicet, quatenus de se apta est, vt sit intimè præsens infinitis spatijs realibus, si fiant, absque sui mutatione. Quia vt in secunda conclusione dixi, non est necesse, vt videntes Deum distinctè cognoscant omnes huiusmodi habitudines, & veluti comparationes. Quod si hoc verum est, multum iuuare potest ad intelligendum, quomodo licet Beati videant Dei immensitatem, non tamen illam comprehendant: non est tamen illud certum, nam fortassè vident Beati substantiam Dei, & modum existendi eius cum infinita præsentia, quatenus nostro modo intelligendi est quasi extensa, & infinitè diffusa, nam ad hoc sufficere potest supernaturalis illa visio, ex hoc solum, quòd est altioris ordinis, quamuis infinita non sit. Ad 4. de Omnipotentia dicendum est latius in sequentibus, solum enim probat videntem Deum non videre omnia, quæ sunt in Deo distinctissimè, & secundum omnes habitudines, quibus cognosci possunt. Quomodo autem intelligendum sit, pendet ex his, quæ dicenda sunt de cognitione creaturarum in Deo.

20. De tertia opinione nihil est, quod dicamus; nã fundamentũ eius de formali distinctione attributorũ satis in superioribus improbatũ est; intellectũ de actuali distinctione, quæ in re sit. Si autem quouis alio modo explicetur de distinctione fundamentali, virtuali, aut rationis ratiocinatæ non potest illa sola sufficere, vt vnum sine alio videatur; in his præsertim, quæ sunt adæquatè idẽ, & essentialiter mutuo se includunt, vt de attributis supra ostensum est.

21. Tandem in quarta opinione non satis intelligo, quid auctores eius induxerit ad fingenda illa verba inadæquata attributorum Dei, aut qualia esse intelligãt: nam aut per illa cõcipiuntur tantũ abstractiuè hæc attributa, & hoc modo possibile est illa præcisè concipere, sed huiusmodi conceptus non essent proprij, sed connotatiui, aut negatiui, aut aliquid huiusmodi, qui & sine visione Dei haberi possunt, & ad illam impertinenter se habent. Non possunt enim illa verba inadæquata subintellecta talia esse, vt per ea non minus clarè videantur ipsa Dei attributa, quam per visionem adæquatam essentiæ Dei. Ergo loqui oportet de conceptu proprio, quo videtur vnumquodque attributum intuitiuè, prout in se est. At in hoc sensu impossibile est tale verbum esse inadæquatum respectu essentiæ, quia, vt probatum est, viso attributo quolibet, necesse est videre essentiam, & omnia alia in eo essentialiter, & per omnimodam identitatem, & simplicitatem inclusa. Ac præterea impertinens est huiusmodi verba multiplicare, quia lumen gloriæ, & species, quæ illi correspondet ad videndum Deum, quæ non est alia; quàm ipsa essentia Dei, vnum actum adæquatum, & proprium habent circa tale obiectum, per quem perfectè videtur, quantum per tale lumen videri potest, ergo sine causa finguntur alij actus inadæquati circa idem obiectum immediatè, & in se, illos enim necesse esset, ab eodem lumine, & per eamdem speciem intelligibilem fieri. Alioqui eadem ratione posset quis fingere, simul elicere Beatũ plures visiones Dei suo lumini adæquatas. Igitur vnum attributum sine alio, nec per verbum adæquatum, nec per inadæquatum videtur aut videri potest; si prout in se est videatur.

CAPVT XXIII.

Vtrum necesse sit, Beatos videntes Diuinam essentiam videre simul tres personas; ac subinde etiam in hoc visiones omnes sint æquales.

Prima sententia est Scoti in 1. d. 1. q. 2. Qui de potentia absoluta affirmat, posse videri Deum essentialiter subsistentem in diuinitate, non visis relatiuis subsistentijs, & consequenter affirmat, posse videri duas personas inter se relatas, vt Patrem, & Filium, non visa tertia, ad quam per illas relationes duas non referuntur. Negat tamen posse videri vnam personam non visa alia, ad quam refertur, quia relatiua sunt simul cognitione: non autem explicat Scot. an è conuerso videri possint spiratio actiua, & processio non visis Paternitate, & Filiatione. Fundamenta illius sunt. Primum quia relationes non sunt de essentiali ratione obiecti beatifici. Sed hoc fundamentum non refert ad præsentem quæstionem, quia esto verum assumat, nihilominus in ordine ad visionẽ, vt cognitio quædam est, possunt habere relationes necessariam connexionem cum essentia. Atque eadem ratione non est necessarium fundamentum, quod Caiet. & alij Thomistæ in præsenti quæstiostione sumũt contra Scotum, scilicet, quia sola essentia visa sine relationibus non satiaret appetitum hominis; tum quia hoc in rigore falsum est; nam essentia, seu hic Deus essentialiter subsistens, est summum bonum, & infinitum simpliciter, & eminenter continens omnia, etiam relationes. Tum etiam quia licet id esset verum, adhuc superesset locus præsenti quæstioni; an possit scilicet dari visio essentiæ, quæ non attingat relationes in se ipsis, siue illa visio satiet, aut beatificet, siue non. 1. Prima opinio Scoti. Fundamentum primum.

Secundum fundamentum est, quia respectu visionis: essentia diuina est obiectum primarium, relationes autem secũdarium, quando vero actus habet duplex obiectum huiusmodi, potest manere circa primarium, quamuis non attingat secundarium. Hoc etiam fundamentum non est efficax, quia si per obiectum secundarium intelligat illud, à quo non pendet essentialiter actus, seu cum quo non habet necessariam connexionem, petit principium, dum assumit relationes pertinere ad obiectum secundarium. Si verò per secundarium obiectum intelligat id, quod per se, seu in se cognoscitur, sed, per aliud re, vel ratione distinctum; sic est falsa minor. Sæpe enim obiectum secundarium, hoc modo, est ita coniunctum cum primario, vt non possit vnum sine alio cognosci. Vt patet exemplo ab eodem concesso, nam quando cognoscitur relatio cum ordine ad terminum respectu talis cognitionis relatio est obiectũ primarium, & terminus secundarium, & tamen 2. Fundamentum Secundũ.

non

non possunt illa duo obiecta in cognitione diiüngi. Deniq; in illo fundamento supponit Scotus, posse fieri, vt eadem visione, qua nunc primario attingitur essentia, & consequenter relationes, videatur essentia,& non relationes, quod est euidenter falsum, vt infrà ostendam.

3. Tertium fundamētum. Tertium fundamentum est, quia relationes,& essentia distinguuntur formaliter. Sed hoc etiam sumit falsum, si sit sermo de distinctione actuali, quæ in re existat, si autem sit sermo de qualibet alia, illatio non est formalis, vt patet ex his, quæ dixi de attributis. Vnde Thomistæ potissimam vim argumenti contra Scotum ponunt in identitate essentiæ,& relationum.

4. Quartum fundamētum. Quartum fundamentum esse potest, quia ex hoc, quòd videatur essētia sine relationibus, nulla sequitur implicatio cōtradictionis, etiam si inter essentiam, & relationes nō sit actualis distinctio in re. Probatur, quia si aliqua est implicatio, maximè, quia si relatio,& essentia sunt omnino idem à parte rei, videre vnā sine alia esset videre,& non videre eandem rem, quia & videtur, nam hoc supponitur,& non videtur quia id, quod est idē cum ipsa non videtur. Quæ implicatio variis modis explicatur. Primò, quia impossibile est videre Petrum, non viso Petro, sed tam idem est Paternitas cū essentia, sicut Petrus secum. Secundò, non potest videri Paternitas, non visa Paternitate, ergo nec non visa essentia, quia tam idem est cū essentia, quàm secū. Tertiò, si in Deo esset vna persona, non posset videri diuina natura sine persona, sicut nunc etiam de facto constat ex dictis capite præcedenti, non posse videri diuinitatem sine substātia absoluta: sed tam idem est Deitas cum tribus personis, sicut tunc esset cum vna, ergo. Quartò, quia esse trinum est ita intrinsecum Deo,& de rationē eius, sicut est intrinsecum homini esse rationale, sicut ergo implicat videri hominē, non viso rationali, ita videre Deum, non videndo trinum.

5. At verò hæc argumenta, quæ sunt potissima in hac materia, non ostēdunt contradictionem, quia non obstante hac identitate inter relationem, & essentiam, Pater æternus communicat Filio suam essentiam,& non relationem suam. Propter quod probabile est, posse essentialem subsistentiā vniri hypostaticè naturæ creatæ, nō vnitis relationibus secundum se. Ex quo sic etiam conficio argumentum; nam essentia diuina potest vniri intellectui per modum speciei intelligibilis, non vnitis relationibus, vt patet ex dicto exēplo,& quia in præsenti videtur esse maior ratio; nam hæc vnio per modum speciei, est ad efficiendum; efficientia autem conuenit essentiæ independenter à relationibus, per se loquēdo, sed id, quod præcisè vnitur per modum speciei, potest etiam videri præcisè, cum ratio videndi sit species, ergo potest hoc fieri non obstante identitate.

6. Et ratio adiungi potest, quia licet essentia,& relatio sint idem, nō tamen sunt adæquatè idem, quia non cum quocumque identificatur essentia, identificatur relatio, in quo deficiūt omnia argumenta,& exempla, quæ adducuntur. Petrus enim est idem secum adæquatè, & similiter Paternitas secum,& si in Deo tantum esset vna persona, esset natura tam incommunicabilis, sicut persona, atq; ita essent adæquatè idem. Vnde etiam fit, vt non obstante identitate, quę nunc est inter relationes, & essentiam, relationes nō sint de essentia diuinitatis, seu Dei vt sic, in quo est magnum discrimen

A inter illas & subsistentiā essentialem. Et ideò non est simile de rationali, quod in argumēto quarto sumebatur; quin potiùs potest retorqueri argumentum, quia nō implicat contradictionē videre aliquā naturam quidditatiuè vidēdo ea, quæ sunt de essentia præcisè,& non videndo hæc, quæ sunt extra essentiam, sed relationes sunt extra essentiā Dei. Vnde Pater communicat Filio totam essentiam Dei, non communicando relationem, nec dando illi, quod sit trinus. Sicut ergo identitas nō impedit, vt vnum sit de essentia, & non aliud, vel vnum communicatur,& non aliud, ita non obstat quòd vnum videatur,& non aliud. Neque sequitur videri,& non videri, sicut non sequitur communicari,& non communicari.

B Tandem ex eo, quod illa visio sit intuitiua, & quod terminetur ad Deum, sicut est, non rectè inferri videtur, quòd sicut Deus in se est trinus, ita necessario debet videri trinus, quia non est de ratione visionis intuitiuæ, vt videatur omnis modus, quem res habet à parte rei; nā dæmon intuitiuè videt Christi humanitatem, non videt modum vnionis, quē habet in Verbo; vnde non licet colligere; videt illam humanitatem, prout est in se, sed in se est vnita Verbo, ergo videt vnitatem Cum enim dicitur res videri, prout in se est, dupliciter id potest intelligi primo vt videatur secundū omnem modum, quem in re habet, secundo, vt secūdum id, quod videtur, ita sit, hoc est, vt existat à parte rei, sicut videtur, seu à contrario, vt per visionem ita repræsentetur clarè, sicut in re ipsa existit. Ad visionem ergo intuitiuam satis est, quod videatur res, prout in se est in hoc posteriori sensu, vt patet ex adducto exēplo, & quia nihil aliud videtur posse colligi ex ratione intuitionis. Atque hæc videtur esse tota vis, & probabilitas huius opinionis. 7.

Secunda opinio distinguit inter notitiam apprehensiuam,& iudicatiuam, & de apprehensiua intuitiua negat posse videri essentiam sine personis propter rationes suprà dictas inter referēdam Scoti opinionem. De iudicatiua verò dicit fieri posse, vt cognoscatur essentia sine personis, quia potest Beatus iudicare, Deum esse vnum non aduertendo, nec iudicando, quomodo generet. & 8. Secunda opinio.

D Deus potest concurrere ad vnū, non concurrēdo ad aliud. Ita Sot. in 4. d. 49. q. 3. art. 3. cōclus. 2. nonnulli Thomistæ, licèt non defendāt hanc opinionem, dicunt esse probabilē. At profectò, si Sotus intelligeret illa duo posse separari in ipsa visione beatifica improbabilis esset opinio, quia visio intrinsecè est iudicium de omnibus, quæ videntur, vt suprà ostēsum est,& Sotus ipse fatetur ibidem. Dicens, *per visionem beatam necessario fieri iudicium de personis simul cum essentia*. Ergo in assertione necesse est, vt loquatur de iudicio per aliā cognitionem extra essentiam:& sic vera est sententia. Tamen distinctio etiam est impertinens, quia hoc modo potest dari notitia apprehensiua essentiæ solius, sine personis, vt statim ipse docet. Sotus.

E Dicit ergo secunda opinio, necessariū omnino esse, vt visa essentia, videantur personæ omnes, eodem modo, quo videtur essentia. Hæc censetur opinio D. Thomæ 1. p. q. 12. art. 7. ad 2.& 3. quamuis ibi solū loquatur de facto,& absolutè de Deo, quem dicit totum videri, si videtur. At 3. p. q. 3. art. 3. dicit, de eo, qui cognoscit Deum sicuti est, *non posse circumscribere aliquid à Deo*, & loquitur de abstractione essentiæ à personis quamuis pro- 9.

babile sit, ibi loqui de abstractione negatiua & in sensu conditionato, vt ibi latius dixi clarius 2. 2.q.2.art.8.ad 3. dicit, non posse videri essentiam sine personis. Vbi Caiet. latè disputat cōtra Scotum, eandem opinionem sequitur Gabr. in 1.d.1. q.5. vbi refert Nominales; item Henr. quodlib. 2.q.7.& Quolib.3.q.r.reliqui Scholastici in 3.d. 14.& in 4.d.49. potiùs supponunt, quam disputent hanc sententiam, quæ, vt opinor, vera est.

10. Prima cōclusio. Concil. Floren. 1. Cor.13. Dico ergo primo. De facto certum est omnes Beatos videre Deum trinum, & vnum, prout in se est. Hæc est certa conclusio de fide, sub his enim terminis traditur in Concil. Florent. in Lit. vnion. Et colligitur ex Scriptura, & Patribus, quos statim referam. Nunc sufficiat illud 1. ad Corint.13. *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Ex quibus verbis intelligitur, visionem respondere fidei, & ea esse clarè videnda de Deo, quæ in hac vita creduntur. Sicut ergo credimus distinctè mysterium Trinitatis, ita videbimus, vnde est illud Ioan.17. *Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum Deum verum, & quem misisti Iesum Christum* iuxta probabilem expositionem aliquorum, vnde Nazianz. orat. 20. circa finem. *Beatam* inquit, *Trinitatem purius, plenusq; cernentes & c.* & orat. 23. cum processionem personarum explicuisset, subdit. *Quod si modum quaris quid his relicturus es quos solos mutuo se cognoscere, atque cognosci, Scriptura sacra testatur: aut his etiam qui postea diuinitus illuminabuntur? fac prius opera eorum, ac tunc tātum cognosces, quantum hi mutuo à se ipsis cognoscuntur.* Idem Athanas. libro de æterna substantia Patris, & Filij contra Gregales Sabellij & orat. contra Arianos, & in expositione fidei.

11. Secunda conclusio. Scotus. Ioan. 14. Dico secundo: Visio intuitiua essentiæ diuinæ natura sua & seclusis miraculis, necessario etiā est visio personarum. Hanc conclusionē non negat Scot. sed eā potius supponit in dicta quæst.2, §. *quantum ad tertium.* Potestque probari vulgari testimonio Ioan.14. vbi Philippo petenti, *Ostende nobis Patrē,* Respōdit Christus, *Tato tēpore vobiscum sum, & non cognouistis me? Philippe qui videt me videt & Patrem meum. Non credis, quia ego in Patre & Pater in me est?* Quæ verba aliqui exponunt de visione corporali, qua videbatur Christus in humanitate sua, quæ per communicationem idiomatum erat visio Dei. Quæ expositio mihi probari non potest; nam licèt de ea visione potuisset dicere Christus, *Qui videt me videt Deum,* nòn tamen propriè diceret, *Videt & Patrem,* quia ea, quæ per communicationem idiomatum tribuuntur Deo ratione humanitatis assumptæ, non possunt verè de Patre prædicari, sicut esset falsa hæc locutio. Qui Christum interficit, interficit & Patrem.

Expositio loci. Ioan. 14.

12. Secunda expositio. Secunda expositio est, vt intelligatur de visione per fidem, quia qui credit in Christum, necesse est, vt credat in Patrem. Hanc significat Tertullianus libro contra *Praxham* cap.13. vbi sic exponit: *Qui videt me, & verba & opera mea, & præcepta credit, necesse est, vt videndo me, id est, diuinitatem meam per fidem, videat etiam & Patrem, quia Pater in me manens ipse facit opera.* A qua expositione non multum discrepant Cyrillus lib.9. in Ioan. cap.37. 38.& 39. Chrysost. homil.73. in Ioan. Estq; probabilis expositio, sed per illam non excluditur sequens expositio, cum & verba, & ratio Christi propriissimè illi accommodentur, & contextus non repugnet.

Cyrillus. Chrysostom.

A Tertia ergo expositio est de clara visione intellectuali. Tamen inquit Scotus illis verbis solū affirmari non posse vnā personam videri sine sua correlatiua, quod ipse non negat, sed animaduertere oportet ad rationem, quam Christus subdit, non enim fundat illam concomitātiam personarum respectu visionis in oppositione relatiua, sed in vnitate essentiæ, hoc enim significāt illa verba: *Non credis, quia ego in Patre, & Pater in me est?* Ex quibus æqualitatem personarum simul cum earū distinctione colligunt. Athan. Chrysost. Cyrill. & Tertull. locis citatis, & alij, quos referam: ergo docuit Christus ex vnitate essentiæ necessario sequi, vt videantur personæ. 13. Tertia expositio. Athan. Chrysostom. Cyrillus. Tertullian.

B Sed aiunt quidam, ex dictis verbis, etiam de visione clara intellectis, solum colligi quod visa essentia videantur Pater, & Filius, vt sunt vnus Deus non verò secundum proprietates, in quibus distinguntur. Sed hæc expositio nō consonat verbis Christi, nec sanctorum interpretationi, qui ex hoc loco colligunt distinctionem personarum. Nam qui videret hunc Deum vt subsistentem in Deitate præcisè, & non videret proprietates relatiuas, vt sic, re vera nec Patrē, nec Filium videret, nam qui non videt formā constituentem, neque constitutū videre potest; Christus autē loquitur de visione Patris, & Filij; Nam Philippus propriā personā Patris videre cupiebat. Sensus ergo verborum Christi est. *Qui videt me secundum diuinitatem meam videt & Patrem,* quia licet ipse sit à me C distinctus, tamen *ego in ipso, & ipse in me est,* per naturæ identitatem. 14.

Sed obiicitur, quia Philippus non petebat visionem diuinitatis, imò nihil aliud, quā de visione corporali cogitabat, sicut enim videbat Christū, ita Patrem videre cupiebat; Nam si visionem diuinitatis desideraret, potiùs diceret; *Ostende nobis te,* Tamē de Christi visione nō erat sollicitus, quia iam illum satis videbat, oculis scilicet corporeis, ergo eodem modo volebat videre Patrē, vel quia de illo etiā corporaliter cogitabat, vel certè, quia in specie aliqua visibili illū cognoscere cupiebat, vel, ad summum, petebat dari sibi aliquam notitiā Patris, quia quis esset non sciebat. Et hoc modo interpretantur Patres illā Philippi petitionē. Ergo D nec Christus in sua responsionē de visione beatifica tractat, sed de cognitione per doctrinā suam, & fidē: Nam ex doctrina & operibus eius cognoscere iam poterat Philippus ipsum esse Deum, & non alium quā Deum, Patrem suum vocare, quia est eiusdē naturæ cū ipso. Et hoc est quod Christus subdit. *Nō credis, quia ego in Patre & Pater in me est.* 15.

Ego admitto, & quidē verisimilius esse credo, Philippum non cogitasse de visione diuinitatis, atque beata sed solùm desiderasse maiorem notitiam de Patre: quia non intelligebat, quisnā esset ille Pater, de quo Christus loquebatur, vt Augustinus notat epistola 112.cap.6.& aliis locis statim citandis: Nihilominus tamen nego, Christū non E fuisse locutum de omni propria, & distincta cognitione Patris, & Filij, siue per fidē; siue per speciem vt attigit Maldonatus, qui hunc locum magna cum breuitate subtiliter, & vtiliter tractat. Solet enim Christus occasione arrepta ex rudi alterius interrogatione, magna fidei mysteria declarare. Atque ita locū illum exposuerunt communiter Patres. Chrysostom. Cyrillus locis citatis, & latius Hilarius 7. de Trinitate circa finem sic etiam Nazianzenus orat.49. de fide, *Non immerito,* 16. Enodatur obiectio. Augustin. Maldonat. Chrysostom. Cyrillus. Nazianz.

inquit,

inquit, *qui Filium videt, videt & Patrem, quia vnitate*
August. *ſubſtantiæ, & maieſtate diuinitatis vnum ſunt.* Augu-
ſtinus tractatu 70. In Ioan. ad Philippum inquit,
Cur inſeparabilia ſeparatim deſideras noſſe? & 1. de
Trinitate capite 8. dicit quod Philippus nondum
intellexerat, ſicut dixit, *Oſtende nobis Patrem, &*
ſufficit nobis, ita potuiſſe dicere: oſtende nobis te, & ſuffi-
cit nobis, vt enim hoc intelligeret, reſponſum ei à Do-
mino, eſt, Tanto tempore vobiſcum ſum, & cæt. Idem in
enarratione Pſalmi 84. circa illud. *oſtende nobis*
Domine miſericordiam tuam. & in Pſalmo 85. cir-
ca illud *Reſpice in me* vbi hunc locum tractans &
illũ Ioannis. 17. *Hæc eſt vita æterna & cæt.* Conclu-
dit *Patris, & Filij ſeparari, non poteſt viſio, vbi non ſepa-*
ratur natura, & ſubſtantia. Idem epiſtola 112. capi-
te 4. vbi dicit, Chriſtum dixiſſe illa verba, prop-
ter vnitatẽ Dei Patris, & filij; ac deniq; lib. Quæ-
ſtionum noui Teſtamenti, quæſtione 43. *Per id,*
inquit, *quod vnum in ſubſtantia ſunt, qui vnum videt,*
ambos videt.

17. Ratione probatur cõcluſio. Secundo principaliter probatur ratione con-
cluſio & imprimis contemnenda non ſunt om-
nia, quæ inſinuata ſunt referẽdo opinionem Sco-
ti. Primo quidem quia negari non poteſt, quin
natura viſionis intuitiuæ ſit, vt per eam videatur
res, quomodo eſt, & ſecundum conditiones exi-
ſtentiæ, quas à parte rei habet, vt ſit in crea-
turis conſiderata natura viſionis intuitiuæ & ſe-
cluſis miraculis, ſed illa viſio Dei eſt perfectè in-
tuitiua, & modus exiſtendi diuinitatis eſt in tri-
bus perſonis, ergo ex natura talis viſionis nõ im-
peditæ neceſſe eſt hæc omnia videri: ſecundo etiã
hoc perſuadet ratio illa de identitate, nam per ſe
eſt valde veriſimile, ea quæ in re non diſtingũ-
tur, neque ex natura rei, ſimul neceſſario videri
quando videntur prout in ſe ſunt. Poteſt-
que in hunc in modum vrgeri, nam qui concipit
rem prout in ſe eſt, concipit illam ſecũdum pro-
priam rationẽ formalẽ, quam in re habet, ergo ſi in
illa ratione formali eſſentia, & relatio ſunt idẽ,
neceſſe eſt ex natura rei, vt viſa vna videatur alia.

18. Tertio addi poteſt, quod eſſentia & relatio nõ
ſolum ſunt idem, ſed ita ſunt inter ſe connexæ, vt
eſſentia ex vi ſuæ rationis eſſentialis petat termi-
nari per relationes, ergo non poteſt videri eſſen-
tia ſecundum omnia prædicata eſſentialia, quin
ſimul videantur relationes. Explicatur conſequẽ-
tia, quia vnum ex his prædicatis eſſentialibus eſt,
quod illa eſſentia ſit infinita, & ita fœcunda, vt
poſtulet communicari tribus, vnde ſicut non po-
teſt videri perſona, quin videatur incommunica-
bilis, ita è contrario non poteſt videri illa natura,
quin videatur communicabilis tribus perſonis, &
in particulari his tribus, quia natura ſua non eſt
aliis communicabilis; illa autem communicabi-
litas eſt omnino actualis in tali natura: ergo cum
viſione talis naturæ neceſſario eſt coniuncta viſio
trium perſonarum, quia illa communicabilitas
non poteſt concipi ſine ſuo termino.

19. Tertia cõcluſio. Dico tertio, fieri non poſſe, etiam per poten-
tiam Dei abſolutam vt videatur clare, & intuiti-
uè diuina eſſentia, non viſis eodem modo diuinis
relationibus. Ratio huius aſſertionis cõmuniter
aſſignatur ex ſola identitate inter eſſentiã, & rela-
tiones: quia impoſſibile eſt videre aliquid prout
eſt in ſe, & non videre quidquid eſt idem cum il-
lo. Quia ſi eſſentia diuina videtur prout eſt in ſe,
ergo non aliter apparet in mente Beati quam ſit
in ſe, ſed in ſe non diſtinguitur à perſonis, ergo

A neceſſe eſt vt videatur non diſtincta à perſonis;
nam ſi cognoſceretur, vt diſtincta, iam non pro-
prio conceptu, nec prout in ſe eſt, cognoſceretur.
Sed hoc non videtur cogere, tum quia licet vide-
retur eſſentia non viſis perſonis, non videretur
aliter quam ſit, ſed ſolum non videretur omni
modo quo eſt, quod eſt longè diuerſum. Tum
etiam quia licet videretur eſſentia ſine perſo-
nis, non videretur vt diſtincta, quia aliud eſt vi-
dere præſcindendo in mente; aliud diſtinguen-
do: qui ergo ſic videret, non indicaret eſſentiam
& relationes eſſe diſtinctas, ſed ſolum videret
eſſentiam, & ibi ſiſteret nihil de identitate, vel
B diſtinctione iudicando. Igitur licet ex identita-
te adæquata optimum fiat argumentum; tamen
ſuppoſito Trinitatis myſterio, & quod non ob
ſtante illa identitate eſſentia vt eſt in ſe datur Fi-
lio à Patre, non data relatione non videtur ſa-
tis conuincens argumentum ex ſola identitate
quaſi inadæquata inter eſſentiam & relationem,
niſi ex peculiari ratione viſionis intuitiuæ magis
explicatur ratio.

Ad hoc ergo explicandum hoc vtor diſcurſu, 20. Explicatur.
quia ſi videri poſſet eſſentia ſine relationibus;
aut illud eſſet per eandem viſionem, quam Beati
nunc habent, faciente Deo, vt repræſentet eſſen-
tiam, & non perſonas; vel per aliam viſionem di-
ſtinctam ab ea, quæ nunc eſt. Neutrum autem di-
ci poteſt, vt oſtendam. Priorem itaque modum
videtur inſinuaſſe Scot. in ſecunda ratione ſua.
C Sed apparet plane impoſſibile, quod illa viſio ſit
quin formaliter faciat videre omnia, quæ nunc
repræſentat. Quia in illa nihil aliud eſt repræ-
ſentare, quam eſſe quandam formam & actum
vltimum, qui formaliter facit rem cognoſcere,
prout in ſe eſt, ergo ſi illa viſio ex natura ſua
habet conferre hunc effectum formalem, qui eſt
repræſentare eſſentiam & perſonas, impoſſibile
eſt quod illa viſio maneat in intellectu, & in-
formet illum, quin illi conferat hunc formalem
effectum. Quia impoſſibile eſt impedire effectum
formalem formæ actu inhærentis, & informantis,
ſicut in eadem viſione impoſſibile eſſet manere in
intellectu, & per illam nihil videre.

Dices, fieri poſſe, vt maneat illa viſio, non in 21. Obiectio.
D totum in ſe immutata, ſed ex parte diminuta, &
ideo manere poſſe repræſentando eſſentiam, &
nõ perſonas, quia poteſt ab illa auferri id, quo re-
præſentabat perſonas, & relinqui id, quo repræ-
ſentabat eſſentiã. Sed hoc non rectè dicitur, quia Eneruatur.
illa viſio per eandem entitatẽ omnino indiuiſibi-
liter repræſentat eſſentiam, & perſonas ex natura
ſua, & ideo non poteſt vnũ auferri manẽte alio,
quia in ipſo actu sũt omnino, & adæquatè idem.
Et hoc probant rationes factæ in præcedenti cõ-
cluſione. Et explicatur amplius, quia ſi in actu vi
ſionis aliud eſt, quo repræſẽtatur natura, & aliud
quo repræſentatur relatio, ita vt illa duo ſint ſepa-
rabilia à parte rei, & poſſit vnum manere, alio de-
ſtructo, neceſſe eſt, vt in re diſtinguantur aliquo
E modo, ergo vel cõparabuntur ad actũ vt duo gra-
dus intenſionis, vel vt duæ entitates partiales, in-
tegrantes eundem actum per modum extenſionis
in ordine ad obiectum. (Hanc compoſitionem
multi ponunt in actibus intellectus, & volunta-
tis) nec præter hos modos hactenus excogitatum
eſt aliud genus compoſitionis, vel additionis en-
titatiuè in actibus vel habitibus.

Si ergo dicatur primum, ſequitur viſionem 22.

A intuitiuam essentiæ, & personarum ita esse à nobis concipiendum, quod visio remissa, verbi gratia, vt quatuor sufficiat ad videndam essentiam præcisè, non personas, addito verò vno gradu, vel duobus sufficiat etiam ad personas videndas, & ideo è contrario fieri posse, vt ablato illo gradu & remittendo visionem, possit manere visio essentiæ sine visione personarũ. Sed hic modus est falsus & impossibilis, quia si illa visio remissa vsque ad illum gradum adhuc est intuitiua cognitio, & quidditatiua diuinæ essentiæ, ergo illa vt sic, & absque vlteriori intensione habet ex natura sua repræsentare essentiam, & personas in tali claritatis gradu. Quia de illa præcedunt rationes omnes factæ in secunda conclusione, quæ nõ fundantur, nisi in ratione intuitiuæ cognitionis, quatenus talis est. Item ille gradus, quo addito dicuntur videri personæ, & quo ablato dicuntur non videri, necesse est, vt repræsentet relationes, & essentiam, quia essentia intimè includitur, & essentialiter in ipsis relationibus prout in se sunt, ergo non potest eas repræsentare, non repræsentando essentiam: ergo eadem ratione cæteri gradus in sua latitudine, & in suo claritatis gradu repræsentabunt omnia. Denique cum intentio solum cõferatur ad maiorem, vel minorem claritatem, & tota sit eiusdem rationis in ordine ad obiectum, solumque sit diuersitas inter gradus in ordine ad subiectum, quatenus vnus alium supponit, non potest intelligi, quod propter solam remissionem, vel intensionem, idem actus manifestet, aut non manifestet personas. Atque hinc facile excludi potest alia pars de argumento, vel diminutione actus per modum extensionis. Primo, quia quælibet pars talis actus est intuitiua visio essentiæ, & ideo natura sua repræsentat totũ obiectum, prout est in se: secundo quia infra ostendam huiusmodi compositionem ex partialibus entitatibus per modum extensionis non habere locum in visione beata.

23. Quod si quis tandem eligat alteram partem, scilicet posse essentiã videri sine personis per visionem alterius rationis ab ea, qua nunc Deus videtur: in primis non potest hoc intelligi de visione alterius speciei; nam suprà ostensum est non posse in illa visione esse specificam diuersitatem, vel saltem nos non habere, vnde illam sumamus, cum obiectum proprium & modus attingendi illud semper idem sit, & lumen gloriæ videatur esse in supremo gradu intellectualis luminis creati, quod à nobis concipi potest. Deinde loquendo de diuersitate numerica, vix intelligitur solam illam sufficere ad constituendam tantam diuersitatem in actibus, vt vnus ex natura sua habeat repræsentare essentiam, cum relationibus: alius vero præscindẽdo ab illis. Sed præcipuè vrget hic illa ratio, quia illa visio cuiuscumque modi, & rationis fingatur, est ex natura sua quidditatiua, & intuitiua cognitio essentiæ, quia alias non esset visio, de qua agimus, ergo necesse est, vt ex natura sua habeat proprietates intrinsecus essentiales intuitiuæ cognitionis: ergo necesse est, vt ex natura sua repræsentet essentiam cum identitate, & intima coniunctione quam habet cũ relationibus. Rationes enim adductæ in secunda cõclusione fundantur in natura intuitiuæ visionis vt sic, & ideo nihil refert, quod fingatur huius, vel illius rationis quasi materialis, dũmodo illã formalẽ rationẽ retineat. Itaque summa totius rationis est, quia non potest fieri visio clara, & intuitiua Dei quin natura sua repræsentet totum Deum trinum, & vnum, hoc autem quod natura sua habet, impediri nõ potest, si talis visio intellectũ actuet, ergo nullo modo fieri potest, vt vnũ sine alio videatur. Vnde non habet hic locum, quod dici solet Deum posse concurrere cum visione vt manifestet essentiam non amplius: nam illa manifestatio est in genere causæ formalis, vnde non indiget nouo cõcursu, nec diuidi, aut impediri potest.

Superest respondere ad difficultatem supra positam, cur diuinitas possit communicari realiter non communicata relatione, non possit autem videri non visa relatione. Aliqui respondent, ad B primum non esse necessariam distinctionem actualem, in re, inter essentiam, & relationes: ad secundum autem esse necessariam. Sed hoc ipsum negat Scotus, illiusque rationem postulans. Ratio ergo, & differentia inter communicationem, & visionem assignari potest duplex: prima quia communicatio est proprietas realis ipsius naturæ, quæ in re ipsa cõuenit illi, ratione suæ infinitatis, ex qua habet, quod identificari possit omnibus relationibus, quæ cum ipsa non habent oppositionem quamuis inter se illam habeant. Vnde etiam habet, quod possit in re omnino identificari cum aliqua relatione, licet non adæquatè conuertatur cum illa, id est, quamuis non distinguatur ab omni illo, à quo illa distinguitur. At verò C videri conuenit essentiæ per actum extrinsecum visionis & ideo quod possit vel non possit videri sine personis, non est regulandum ex infinitate ipsius essentiæ, sed ex natura, & proprietate talis visionis, in qua omnino eadem entitas est, qua formaliter repræsentatur essentia prout in se est, & qua repræsentantur relationes, & ideo à tali visione non est separabile vnum, manente alio. 24. Respõdetur superius positæ difficultati. Scotus.

Secunda ratio est, quia communicatio, seu realis vnio, quæ ordinatur ad subsistendum, vel constituendum ens, non eandem habet connexionem cum omnib. aliis rebus, ad quas talis res dicit habitudinem, at vero cognitio propria, & intuitiua habet connexionem cum illis. Exemplo declaratur in ipsismet relationib. quamuis enim D Paternitas, & Filiatio creatæ habeant inter se habitudinem, nihilominus alicui personæ vnitur Paternitas, cui non vnitur Filiatio, quia illa vnio tantum est ad constituendum, seu componendum: at vero in ordine ad cognitionẽ ita sunt cõnexæ, vt vna non possit sine alia cognosci; & ideo etiam proprietas Filij Dei potuit vniri naturæ humanæ; non vnita Paternitate, licet sine Paterternitate, videri nõ possit, etiam secundum Scotũ. Cuius non potest esse alia ratio, nisi quia priori modo vnitur quasi in ordine ad se tantum, prout est ratio subsistendi, visio autem propria necessario attingit illam secundum habitudinem ad aliũ. Et quia hoc est intrinsecum, & connaturali visioni, est prorsus inseparabile ab illa, vt explicatum E est. Atque hoc modo videtur satisfactũ difficultatibus positis, quantum materia petit. Ex quibus omnibus euidentius colligitur, non posse relationes videri, non visa essentia, neque etiam vnam relationem sine alia, etiam ex illis quæ formaliter oppositæ non sunt 25.

CAPUT XXIIII.

Vtrum Beati videntes Deum videant aut videre possint liberos actus voluntatis eius.

1. Duplex dicendi modus. primus.

DE hac quæstione pauca scholastici dicunt: est tamen sine dubio ad explicandum difficilis. Duo enim modi dicendi extremè contrarij in ea excogitari possunt. Vnus est, videntem Deum necessario videre omnia decreta libera voluntatis diuinæ atque adeo omnia consilia, & omnes rationes operum illius. Et fundamentum esse potest, quia hoc decretum est formaliter in Deo, & est substātia eius, nec magis ab illa distinguitur, quā reliqua attributa, ergo sicut viso Deo necessario videntur attributa, ita necessario vidētur hæc decreta. Dices; hæc decreta addere determinationem ad tale obiectum. Sed contra, quia hæc determinatio in Deo nihil ponit à substantia eius distinctum, ergo visa substātia videbitur hæc determinatio sicut videtur actus ipse. Et potest hæc sententia confirmari; Quia vel per visionem Dei possunt videri hæc decreta, vel non: hoc posterius non dicetur, vt suppono. Possunt ergo videri, ergo necessario videntur. Alioqui erit possibilis visio, per quam videantur hæc decreta, & visio, per quam non videātur, & tūc incidimus in discursum factum capite præcedenti, quomodo possint illæ visiones distingui. Quidquid enim dicatur, videtur posse impugnari eisdem argumentis supra factis. Et pro hac sententia possunt citari illi auctores, qui dixerunt. Beatum videntem Deum, necessariò videre omnia, quæ futura sunt in aliqua differentia temporis, quia non videntur habere potuisse aliud fundamentum; de quorum opinione infra dicemus.

3. Secūdus modus.

Secundus modus est, esse impossibile viso Deo, videre in ipso huiusmodi decretum liberum. Et fundamentum sumitur ex eodem principio aliter applicato, quia liberum decretum voluntatis Dei nihil addit in re ipsa actui necessario, quo Deus se amat, ergo ex vi visionis Dei non potest videri in ipso liberum decretum voluntatis prout determinatum ad hoc obiectum. Quia hæc determinatio nihil est in ipso Deo, ergo non potest in ipso videri per visionem quæ non sit ipse Deus. Quod ideo addo, quia Deus ipse bene nouit in se ipso huiusmodi volūtatem, quia ipse est, qui vult, etiam si suo actui nihil rei addatur. At vero in visione alterius non intelligitur, quomodo determinatio illa videatur, cum nihil videatur in Deo præter id, quod in ipso realiter est. Quod sic explicatur amplius, nam voluntas diuina prius ratione, quam intelligatur determinata liberè ad aliquod obiectum intelligitur necessario se amans & indifferens ad alia amanda: fingamus ergo aliquem videntem diuinam voluntatē in illo priori signo, & in secundo intelligamus voluntatem diuinam determinari liberè ad obiectum tale, tunc concluditur argumentum sic. Qui sic videbat Deū in primo signo, nō videt in secūdo aliquid nouum reale in ipsa volūtate Dei, quia nihil omnino illi additū est; ergo qua via potest videre, ad quid Deus se libere determinauerit? Et pro hac sententia possunt referri Nominales, qui negant creaturas existentes posse videri in verbo. Et non desunt moderni, scriptoresque qui absolute negent, posse videri in Deo voluntatis eius decreta.

Nihilominus inter has sententias media via tenenda est: & primo dicendum, non esse necessarium, vt qui videt Deum videat omnia cōsilia libera voluntatis eius. Hanc conclusionē supponit Diuus Tho. Nam hoc sensu dicit, Beatos non videre in Verbo omnes rationes diuinæ prouidentiæ per quas res variæ ad distinctos effectus ordinantur. Ita docet 1. part. q. 12. artic. 7. & 8. & 3. part. quæstione. 10. artic. 1. ad 4. & quæstio. 8. de verit. art. 4. ad 1. vbi adducit Dionysium, cap. 3. de Diuinis nominibus dicentem inferiores Angelos illuminari à superioribus de his rationibus, & consiliis diuinis, quia nō omnes ea norunt. Quod etiam tradit Dionysius capite 7. de cælesti hierarch. Theologi etiā omnes hoc tribuunt animæ Christi, tanquā singulare & proprium eius, quod omnia cōsilia diuina intueatur & potest id cōfirmari ex cōmuni ratione intellectualis naturæ, cui hoc est propriū vt visa substantia, & facultatibus eius non statim videantur liberæ cogitationes & voluntates eius, imo nec videri possint, ipsa nolēte, nisi à solo Deo, vel ex reuelatione eius, quod suppono ex 1. part. quæstione 57. Ergo multo magis in diuina natura, quæ est supremè intellectualis, & non erit necessarium, vt visa substantia, & voluntate eius videatur liberum decretum eius. Quia non est Deus in hoc inferioris conditionis, vt non possit manifestare substantiam suam occultando liberam suam voluntatem. — 3. Auctoris opinio inter vtrumque modum media.

Confirmatur, quia minus perfectè videt Angelus Beatus Deum, quam videat meam animam, & voluntatem, sed videndo meam animam, vel voluntatem, non necessario videt actum: ergo multo magis in Deo. Nam quod in voluntate mea actus sit res distincta, non obstat quia totum id, quod in me fit per actum distinctum fit in Deo arctiori modo, sine distinctione actus. Imo hinc videtur actus esse occultior, vt nuper argumentabar. Et confirmatur etiā, nā licet relatio vel denominatio extrinseca, quam addit libera Dei determinatio, vt sic, nihil reale addat Deo; tamen cognosci non potest sine creatura liberè volita, quæ est distincta à Deo, &, vt sic, non habet necessariā connexionem cum esse Dei, ergo saltē ex hoc capite nō est eadē necessitas videndi hanc determinationē liberam, quę est de attributis. Atque hinc sequitur, non solum non esse necessariū, viso Deo, videre omnia consilia eius, sed neque etiā aliquid. Ratio est, quia eadem est causa, seu ratio in singulis, quæ est in omnibus, quia illa determinatio libera diuinæ voluntatis habet necessariam connexionem cum voluntate ipsa, & includit habitudinem ad aliquod obiectum, quod non necessarium cognosci, visa diuina substantia. Denique ratio sumpta ex conditione naturæ intellectualis æquè probat dē omnibus, ac singulis actibus. — 4.

Quæres quam sit certa hæc conclusio; aliqui enim existimant esse de fide propter verba Pauli. 1. ad Cor. 2. dicētis: *Sicut quæ sunt hominis nemo nouit, nisi spiritus hominis, ita, quæ sunt Dei nemo nouit, nisi spiritus Dei.* Horum enim verborum sensus est, quòd sicut interiæ hominis cogitationes alios latent & soli ipsi homini notæ sunt, ita diuina consilia, & voluntates, soli ipsi Deo sunt notæ. Ex hoc tamen loco non colligitur certitudo fidei: alias eodem modo probaretur Beatos de facto non videre diuina concilia, & voluntates: Inde ergo solum colligitur neminē sine reuelatione diuini spiritus posse videre, quæ sunt Dei — 5. Quæsitū Cor. 2. — Illi respondetur.

An vero hoc ipso, quod alicui reuelatur substantia & voluntas Dei, prout in se est, manifestentur etiam hæc consilia, & voluntates Dei, non potest ex hoc loco colligi. Sicut etiam ibidem dicitur, cogitationes hominis non esse aliis notas: quo non obstante, dicit alicubi Augustinus Beatos videre aliorum cogitationes, vt Epist. 6. & 22. de Ciuit. capit. 29. *Patebunt*, inquit, *cogitationes meæ inuicem vobis*: igitur illud intelligendum est, neminem cognoscere sine reuelatione diuina; quę potest in verbo fieri: non videtur ergo hoc esse certum de fide, est tamen omnino verum, & non caret temeritate aliqua asserere, omnes Beatos videre omnia concilia, & omnes rationes diuinæ voluntatis. Et aliquo modo hoc confirmari potest ex illis verbis Hier. 31. vbi dicitur Deus *incomprehensibilis cogitatu*, vtique in suis cogitationibus, & in rationibus: & conciliis suarum voluntatum. Nam si necessarium esset, visa essentia, videre omnes volūtates Dei, & omnia motiua eius, quodam modo cōprehenderetur in cogitationib. suis. Denique nullus Theologus hoc ausus est affirmare.

6. Secundũ assertum. Dicendum est secundo: non esse impossibile, viso Deo, videre determinationem liberā voluntatis eius, imo credendum est, de facto Beatos hæc videre, non omnes omnia, sed singulos pro ratione sui status, ac beatitudinis. Hæc conclusio est communiter recepta. Et Diuus Thomas supponit eam citatis locis & eandem supponit Dionysius dicens superiores Angelos videre in Verbo aliqua ex his diuinis consiliis, de quibus illuminant inferiores: & de anima Christi omnes docent videre omnia, quæ Deus scientia visionis necesse est, ergo, vt videat decreta libera diuinæ voluntatis. Item per se videtur incredibile, quod possit Deus manifestare alicui suam substantiam, & potentiam, prout in se est, & quod non possit voluntatem suam clare, & in se ostendere, quòd si hoc aliquo actu fieri potest, certè maximè illo, quo videtur Deus in seipso. Quod si hoc est possibile, facile est credere Beatis cōcedi, quia ad eorum statum maximè pertinet diuinam voluntatem cognoscere, & illa gubernari. Imò sæpe docent sancti in visione diuinæ substantiæ valde delectari Beatos videndo in Verbo mirabiles rationes diuinæ prouidentiæ & præsertim circa hominum salutem & vnumquemque circa se ipsum: ergo & possibile est, hæc manifestari in Verbo, & credendum est, hoc ita fieri. De qua re loquitur eleganter Bernardus lib. 5. de consideratione. capite 4. vbi primum adducit illud Psalmi 26. *Vnam petii à Domino, hanc requiram, vt inhabitem in Domo Domini omnibus diebus vitæ meæ. & videam voluntatem Domini, ac visitem templum eius* Et subiungit. *Quid ni ibi videatur cor Dei? quidni ibi probetur, quæ sit voluntas Dei bona, & bene placens, & perfecta, bona in se placens in effectibus, bene placens fruentibus, perfecta perfectis, & nihil vltra quærentibus, Patent viscera misericordiæ, patent cogitationes pacis, diuitiæ salutis: mysteria bonæ voluntatis, benignitas, arcana quæ clausa mortalibus, etiam ipsis electis suspecta fuit.* Quæ omnia Profecto non possunt de cognitione extra Verbum conuenienter intelligi si cōsiderentur ea, quæ capit. 1. Bernardus præmiserit. Eo vel maximè quòd hæc omnia, si per ipsam Dei visionem non videntur, non possunt nisi per quendam modum fidei cognosci, scilicet per testimonium reuelantis Dei, & ad summum constare poterit euidenter, Deum esse, qui testificatur. Quia seclusa cognitione intuitiua, in abstractiua nullum est medium, quo possint euidenter ostendi, præsertim intentiones & internæ rationes prouidentiæ Dei, vt statim magis declarabo. Est autem inconueniens arctare cognitionem Beatorum de huiusmodi rebus ad solum assensum in testificante, qui planè est obscurus quoad rem ipsam in se. Itē alias Beati non agnoscerent per visionem beatam voluntatem Dei, vt regulam suarum actionum, quatenus pendent ex liberis decretis Dei: quod sanè absurdum videtur.

7. Primus modus explicandi qui videātur hæc. Tota difficultas est in explicando modo, quo hæc videntur. Prima responsio esse potest, videri decretum liberū diuinæ voluntatis viso obiecto illius, & aliqua mutatione in ipso facta ex vi talis decreti: nam cum hæc determinatio diuinæ voluntatis nihil addat ipsi Deo, sed in obiecto faciat mutationē, non potest videri, nisi viso obiecto: illo autē viso statim cognoscetur determinatio diuinæ voluntatis ad tale obiectum. Sed hæc responsio non satisfacit primo quidem, quia rem difficilem per aliā forte obscuriorē explicat, est enim æquè difficile explicare, quomodo videātur in Deo effectus secundum actualem existentiam, & præsertim non visa prius determinatione diuinæ. voluntatis. Secundo, quia illo modo non videretur voluntatis Dei determinatio in se ipsa, sed potius ex effectu cognosceretur causalitas voluntatis diuinæ, & inde colligeretur determinatio voluntatis diuinæ, quasi à posteriori.

8. Tertio & maximè, quia in solis effectibus, & obiectis, quatenus ex diuina voluntate aliquam realem mutationem accipiunt, non possunt satis cognosci, & videri diuinæ voluntates, & consilia. Tum quia licet effectus ostendant Deum velle hoc aliquo modo, non tamen semper ostendunt propter quid velit, Verbi gratia, viso in Verbo Incarnationis mysterio, videri potest, Deum illud voluisse, tamen an voluerit illud primo, & per se, propter se ipsum, vel propter remedium peccati, non potest in ipso mysterio, neque in effectibus eius cognosci. Nam ex vtroq; motiuo & vtroq; modo volendi potuerunt omnia illa fieri. Sicut in humanis actionibus, visa exteriori actione, Verbi gratia, cognoscitur manare ex voluntate, an verò sit ex motiuo pœnitentiæ, vel inanis gloriæ, non potest videri viso illo obiecto, sed oportet videre ipsum actum voluntatis in se ipso. Deinde sunt aliquæ voluntates liberæ in Deo, quæ per se & immediatè non habent effectum physicum ad extra, vt est voluntas finis absoluta, vel condionata; quomodo ergo ex vi effectus videbit beatus, in verbo effectum processisse ex tali, vel tali modo voluntatis circa finem, quia ille effectus fieri à Deo potuit vtroque modo suæ prouidentiæ. Simile argumentum sumitur ex voluntate, qua Deus vult aliquem obligare ad aliquid faciendum tali tempore: nam illa voluntas nihil reale physicum ponit in obiecto, quia obligatio nō est entitas physica sed quid morale tantū; non potest ergo Beatus videre in obiecto se esse obligatū ad aliquid faciendum, vt inde videat diuinam volūtatem, sed potiùs videndo diuinā voluntatē videt ratione illius se teneri ad illud faciēdum ergo per visionē obiectorū nō videtur hoc satis explicari.

9. Secundus modus. Secundo responderi potest, Beatos videre hæc in Verbo ex sola libera manifestatione Dei, non ex vi luminis, quod est in Beato, neque ex virtute actiua eius, sed solum quia Deus vult; vnde

quoad

quoad hos maximè actus liberos dicitur Deus speculum voluntarium,quia si vult,videtur,si non vult, non videtur, vt ait Augustin. epist. 112. & Ambr. lib. 2. in Lucam. Hæc verò responsio, vel rem non explicat, vel obscuriorem reddit. Duobus enim modis intelligi potest Deum voluntarie manifestare hæc sua decreta, primo antecedenter ad visionem talem; secundo consequenter. Antecedenter voco,quia est in potestate, & voluntate Dei dare talem visionem qua videatur non solum substantia Dei,sed etiam libera determinatio voluntatis eius. Et hoc est verissimum, non solum quia liberum est Deo suam substantiam manifestare, sed quia est liberum ita manifestare, vt cum substantia videatur actus liber,vt patet ex conclusionibus positis. Et in hoc sensu rectè dicitur Deus speculum voluntarium, non solum quoad actus liberos suos,sed etiam quoad suam substantiam. Et in illo sensu locutus est Augustinus loco citato, vbi solum dicit, *quod si vult, videtur, si non vult, non videtur*; & hoc dicitur de substantia Dei. Tamen responsio in hoc sensu, licet dicat verum, non explicat modum, quem quærimus, licet enim Deus voluntariè manifestet suos actus, inquirimus tamen, quid in se ostendat, quo illos manifestet.

10. Alius sensus erat,vt id intelligatur consequenter,id est,quod posita visione tali,& cum tali perfectione adhuc in voluntate Dei,& potestate maneat,per illam manifestari, vel nō manifestari hos actus,nulla mutatione vel additione reali facta in ipsa visione; ad eum modum, quo dicimus scientiam Dei posse terminari ad creaturas existentes, vel posse etiam non terminari, si illæ non sint futuræ sine vlla additione reali manifesta ipsi scientiæ. Et hic sensus incipit in idem inconueniens dictum,quia solum affirmat, sed non explicat modum, & deinde addit rationem obscurissimam, sine vllo fundamento. Nam in scientia, vel voluntate Dei credimus terminari ad obiecta liberè volita sine reali additione ex parte Dei, propter infinitatem, simplicitatem, & immutabilitatem diuini actus,ergo sine causa tribuitur illa perfectio actui creato, cum nec capi possit, nec sit vlla necessitas, cum illæ tres proprietates non ita conueniant actui creato, Et præterea contra hoc vrget ratio præcedenti capite facta, quia effectus formalis formæ necessario sit posita forma in subiecto,& ideo tali visione posita, vel necessario per illam videtur actus liber, vel si aliquando non potest illa visione, immutata manente.

11. Tertius respondendi modus ad difficultatem. Tertia responsio est, hunc modum esse ab homine inexplicabilem, quæ non est improbabilis, nec indigna quouis homine docto, quia res diuinæ cum nō comprehendatur à nobis, mirum non est, quod nec explicari semper à nobis possint, quomodo fiant, neque quia ignoremus modum, statim à nobis neganda sunt, sicut etiam non capimus quomodo Deus liberè velit per solam suam substantiam omnino necessariam,sine additione reali,& tamen non propterea id negandum, vel in dubium reuocandum est: simile autem est id, de quo agimus, imo tota difficultas præsens ex illa nascitur. Vt verò aliquid dicamus, distinguamus tria, quæ in hoc negotio interueniunt, quæ sunt visio ipsa, principium visionis,& obiectum.

12. Iudicium Auctoris de primo modo. De primo dico, dari posse à Deo visionem talis,ac tantæ perfectionis,quæ sufficiat manifestare substantiam Dei,& actum liberum eius; quæ visio differt ab illa visione, qua videtur sola substantia in sua entitate, & reali perfectione indiuiduali. Vnde fit vt posita tali visione in intellectu, sicut necessario videtur substantia Dei, ita necessario videatur actus liber eius;& hoc indicat maiorem aliquam perfectionem in tali visione. Sicut in ipsomet Deo, quamuis scientia eius non necessario terminetur ad creaturam existentem simpliciter loquendo, quia non est necessarium creaturam existere, tamen supposito, quòd creatura existit in aliqua differentia temporis, omnino necessarium est,vt scientia Dei ad illam terminetur: & hoc pertinet ad perfectionem illius scientiæ: nam si supposito illo obiecto in rerum natura,& stante scientia in Deo, fieri posset, vt per illam scientiam Deus non videret illud obiectum existens, non posset videri postea per illam scientiam tale obiectum non mutata, vel augmentata aliquo modo illa scientia. Sic igitur est in visione beata; nam cum ex parte Dei supponatur decretum liberum,quod sicut est,ita cognoscibile est,si visio non sufficiat ad manifestandum illud, est imperfectio eius; vt ergo manifestetur per illam visionem actus liber,necesse est, illam habere aliquam maiorem perfectionem, qua posita necessario, ac formaliter illud manifestabit. Hæc autem maior perfectio non est specifica, quia in visione beata non datur hæc differentia,vt dixi, erit ergo diuersitas indiuidualis, vt dicam capite sequenti,vbi iterum occurret eadem difficultas.

13. Sententia eiusdem de secūdo modo. De secundo similiter dico, dare Deum lumen gloriæ accommodatum tali,& tantæ visioni,& similiter dare speciem, seu potius concursum essentiæ suæ per modū speciei. Cum enim illa visio fiat modo maximè connaturali,necesse est, vt detur principium intrinsecum accommodatum illi actui.Vnde etiam fit,vt cum tali lumine, & essentia diuina per modum speciei, & seclusis miraculis,necessario videatur actus liber diuinæ voluntatis,sicut necessario videtur substantia Dei.Quia illud lumen,(vt supra dixi)quoad hunc actum est agens necessarium, & ideo agit, quantum potest, ergo necessario efficit visionem tam perfectam, quantum potest.Posita autem illa visione, necessario videtur,& substantia,& actus liber Dei. Neque hoc est incōueniens,quia illa infusio talis luminis cum necessario concursu per modum speciei est veluti diuina locutio, qua alijs reuelat clarè cogitationes suas. Vnde sicut vnus Angelus cognoscit virtute sua cogitationem alterius,postquam ille locutus est, ita Beatus virtute talis luminis sibi infusi videt in Deo liberum decretum eius.

14. Responsio Auctoris secundum tertium modum. De tertio dico, vnamquamque rem ex parte obiecti cognosci, sicut ipsa est, & ideo sicut Deus vult aliquid liberè, sine additione reali, quæ fiat ipsi Deo, ita intelligendum est, veritatem hanc, *Deus vult hoc*, esse in se cognoscibilem, etsi nihil nouum reale videatur in Deo.Sicut autem,Deum velle aliquid liberè,nostro modo intelligendi,addit respectum rationis ad creaturam, quæ ab actu Dei denominatur dilecta,vel aliquid simile, ita ad videndam hanc determinationem liberam diuinæ voluntatis, necesse est simul videre actum ipsum diuinæ voluntatis,prout in se est, cum obiecto ad quod terminatur; & illam denominationem quæ inde resultat,& totum hoc videtur in se, & prout

in se est sine alio medio. Quod potest confirmari ex scientia ipsiusmet Dei; nam licet ex parte principij cognoscendi videatur in Deo esse aliqua ratio magis intrinseca ad cognoscendos suos actus liberos: tamen ex parte obiecti, & rei cognitæ reuera nihil aliud potest assignari; quia in re nihil aliud est, ergo ex parte obiecti hoc satis est, vt huiusmodi actus videri possit, neque existimo rem hanc posse amplius explicari.

15. Dices; ergo oportebit, Beatos, aut Deum ipsum concipere respectum rationis diuini actus ad obiectum creatum, vt illum, quatenus liberum decretum est, cognoscat, quod dici non potest, quia iam non videretur actus, prout in se est, cum in se non habeat talem relationem. Respondeo, negando sequelam, sed solum sequitur, videre Beatum ea omnia, in quibus nos fūdamus respectū rationis. At hoc verissimum est, quia possunt aliqua esse connexa in cognitione, licet non habeant inter se verum respectum, vt infra dicemus, & tunc licet oporteat vtrumque videre, eo modo quo vnum est obiectum alterius, non est necesse fingere respectum, sed videre vtrumque prout est.

16. Dices rursus, si Deus nihil liberè voluisset futurum, & videretur prout in se est visione creata, illa non repræsentaret aliquod decretum liberum Dei, ergo nec nunc repræsentat, item diuina essentia tunc non posset esse ratio videndi suum decretum liberum, ergo nec nunc esse potest; nam eadem res eodem modo visa, & ex parte sui, & ex parte intellectus videntis, vel semper erit ratio videndi aliquid, vel nunquam erit. Nam idem, quatenus idem, semper est natum facere idem. Sed in primis hæc ratio in ipsa scientia diuina fieri posset, illa enim repræsentat actum liberum si habetur, & non repræsentat, si non habetur, ipsa essentia eodem modo realiter se habente, per solam obiecti secundarij mutationem: idem ergo cum proportione in visione creata dici potest. Quia vero in hoc non est omnino æquiparatio facienda, vt dixi, ideo addo: hoc non fieri per vnam, & eamdem visionem, sed per diuersam saltem numericè. Vnde in eo casu, in quo Deus non habet actum liberum, visio Dei non manifestaret actum, tamen etiam in alio casu, in quo supponitur Deus habere talem actum, illa visio illum non manifestaret, sed necessarium esset mutari visionem, & dari aliam, quæ haberet vim repræsentandi, non tantum essentiam Dei, sed etiam voluntatem, & effectum ab illa futurum, & ita cessat obiectio facta.

17. Atque ex his tandem intelligitur, non omnes visiones beatificas esse æqualiter perfectas quoad perfectionē obiectiuam repræsentandi decreta libera Dei, quia hæc repræsentatio non est necessario coniuncta cum visione Dei, vt sic, sicut ostendimus, ergo potest vna visio esse perfectior alia in hac manifestatione, imo ita esse de facto dubitari non potest, vt ex sequentibus capitibus à fortiori constabit. Atque hinc incipere possumus assignare aliquam rationem saltem à posteriori, ob quam nulla visio creata esse possit comprehensio Dei. Quia nulla talis est, nec esse potest, quæ ex vi suæ perfectionis repræsentet omnia decreta libera voluntatis Dei, omnia, inquam, quæ sunt, vel esse possunt. Nam de facto visio animæ Christi repræsentat omnia, quæ Deus facere decreuit, & omnes rationes eorum, tamen si Deus ab æterno habuisset alia decreta libera, vel alias rationes eorum, prout habere potuisset, visio hæc non esset sufficiens ad repræsentanda omnia illa, quia nunc naturaliter ac necessario repræsentat omnia, quæ potest, nec sine mutatione sua posset alia repræsentare, vt dixi. Signum ergo est per illam non videri Deum omni modo perfectissimo, quo videri potest. Eademque ratio habet locum in quacunque visione creata possibili, quia semper est limitata ad certam perfectionem, & repræsentationem; decreta autem libera Dei infinitis modis esse possent, sine variatione ex parte Dei.

CAPVT XXV.

An, viso Deo, videri possint in ipso creaturæ.

QVamuis creaturæ non pertineant ad primarium obiectum illius visionis, oportet inquirere, an saltem ad secundarium spectare possint, vt consequenter videamus, an ex hoc capite possit intelligi inæqualitas inter visiones, etiam circa ipsum primarium obiectum. Supponendum verò imprimis est, creaturas dupliciter posse cōsiderari, vno modo secundum esse, quod habent in Deo, quod quidem esse est formaliter in ipso Deo, & ratione illius creatura dicitur esse eminenter in Deo & hoc modo creatura in Deo nō est creatura, sed est ipsa creatrix essentia iuxta illud Ioann. 1. *Quod factum est in ipso vita erat*, secundum probabilem sensum Augustini, & aliorum; qua propter cognoscere creaturas hoc modo, non est cognoscere creaturas formaliter. Vnde clarū est, omnes Beatos videre creaturas secundum illud esse, quod habent in Deo. De hoc ergo non est quæstio, sed de cognitione, quæ terminatur ad creaturas secūdum proprias essentias earum, cognoscendo non solum perfectionem, quam habent, in Deo, sed etiam quam habent, vel possunt habere in se cum imperfectione admistam; id est cum limitatione, & distinctione earum inter se. 1. Quæstionis explicatio. Dupliciter cōside dari possūt creaturæ. Ioan. 1.

Secundo præmittenda est vulgaris distinctio, nam dupliciter dicitur aliquid cognosci in Verbo, scilicet causaliter, & formaliter: causaliter dicitur, quando cognitio creaturæ distinctus actus est à cognitione Verbi, tamen ex illa visione resultat: siue hæc resultantia fit per propriam causalitatem physicam, siue solum per proportionem quamdam, quatenus ratione visionis Dei, quæ essentialis beatitudo est, dantur Beato aliæ perfectiones. Et de hoc modo cognitionis in Verbo, neque nunc agimus, quia non pertinet ad obiectum visionis, sed potius ad effectus, neque est vlla difficultas, quia clarum est, huiusmodi cognitionem esse possibilem. De facto etiam creditur conferri Beatis, per multas reuelationes, vel illuminationes diuinas extra visionem beatam, quæ dantur ratione status beatifici; atque adeo, ratione visionis, quæ est prima radix illius status. Hic autem modus cognitionis in Verbo causaliter, licet sumat inde hanc denominationem, tandem formaliter est cognitio in proprio genere, quia & fit per proprias species creaturarum, seu rerum, quæ reuelantur, & ad illas per se primo tendit, ac terminatur. Vt in anima Christi, scientia, per se infusa; quæ à Beata distinguitur, scientia est creaturarum in proprio genere, & 2. Dupliciter aliquid cognoscitur in verbo.

tamen causaliter, dici poterat scientia in Verbo, non solum quia erat debita ratione vnionis ad verbum, sed etiam quia data est ratione visionis Verbi, quam anima Christi habebat; totum ergo hoc genus cognitionis extra rem præsentem est. Igitur cognoscere in Verbo propriè, & formaliter, prout nos loquimur, in primis requirit, vt eodem actu, specie, & lumine, quo videtur Verbum, videatur creatura, quæ in Verbo videri dicitur. Tunc enim formaliter cognoscitur per ipsammet visionem beatificam, qua videtur Deus, seu Verbum: deinde requirit habitudinem aliquam inter ipsa obiecta, vt in dicendis patebit.

3. Multipliciter actu videri potest. Vlterius ergo oportet, varios modos distinguere, quibus intelligi potest, duas res vno actu videri, vt intelligamus, an aliquis eorum, vel nullus ad visionem beatam applicari possit respectu Dei, & creaturarum. Primo igitur possunt plura per vnum actum cognosci ex virtute, & efficientia cognoscentis, qui potest vno intuitu in vtrumque tendere, ratione vnius principij, seu speciei intelligibilis vniuersalis, qua vtitur. 1. Propter cognoscentis efficaciam. Quomodo Angelus per vnam vniuersalem speciem intelligibilem intelligit vno actu naturam, Verbi Gratia, Leonis, & equi, non ex connexione obiectorum secundum se, sed ex virtute sua. Et hic actus, quo plura cognoscuntur hoc modo, adhuc potest duplici modo excogitari; vno vt sit actus simplex, indiuisibilis, æquè primo attingens vtramque rem; secundo, vt sit compositus ex duabus partibus, & per vnam repræsentet hanc rem, per aliam verò illam. Hæc autem vnitas actus, quocunque ex dictis modis cogitetur, nō videtur sufficiens, vt vnū partiale obiectū dicatur in alio cognosci. Quia cū omnino concomitanter se habeât, vnum non dicit habitudinem ad aliud; neque actus respicit vnum mediante alio, sed immediatè, & directè tendit in vtrumque, vt in corporali etiā visione cōstare potest: nam licet videam plura simul immediate, & in se ipsis, non dicar videre vnū in alio, siue vno actu, siue pluribus videantur. Item explicari potest, quia quantū est ex hoc modo cognoscēdi plura, ita potest cognitio vnius manere sine cognitione alterius, sicut è conuerso. Nam si fingatur ille actus cōpositus ex pluribus partibus inter se vnitis, facile intelligi posset diminui in vna, manēte alia, & è cōtrario, atque hoc modo posse illā cognitionem durare circa vnam rem, & non circa aliam, & è contrario. Signum ergo est, vnā nō cognosci in alia, quia hoc requirit aliquam dependentiam vnius ab alia in tali cognitione. Si verò actus sit omnino in se indiuisibilis, non poterit quidē manere circa vnam rem, quin maneat circa omnes, illud tamen non erit ob dependentiam ipsarum rerum inter se, sed propter indiuisibilitatem actus.

4. 2. Propter connexionē rerum. Secundo modo contigit in plura cognosci vno actu, non solum propter concomitantiam ex parte ipsius actus, sed etiā propter connexionem rerum, quæ cognoscuntur inter se, quia videlicet, ita sunt connexæ, & essentialem habitudinem inter se dicunt, vt non possit vna sine alia cognosci, quamuis propriè vna non contineatur in alia, neque sit propria ratio attingendi aliam, seu medium ad aliam cognoscendam. Et hoc modo correlatiua Pater, & Filius cognoscuntur simul vno actu, qui non potest terminari ad vnum, quin terminetur ad aliud, propter connexionem ipsarum rerum, quamuis non magis vnum relatiuum, sit medium ad cognoscendum aliud, quam è conuerso, sed vtrumque simul, & æquè primo videantur. Et hic etiam modus non sufficit, vt vnum dicatur in alio videri, quia illa particula *in alio* dicit habitudinem medij, seu rationis cognoscendi, & primarij obiecti.

Tertio possunt plura cognosci vno actu, quia & inter se habent connexionem, & præterea vnū ita in alio continetur, vel repræsentatur, vt per illud tanquam per medium cognitum cognoscatur. 5. 3. Propter inclusionē vnius in alio. Quomodo dicitur cognosci effectus in causa, & conclusio in principio, quia principium est medium cognoscendi conclusionem, vnde si talis cognitio fiat diuersis actibus, ita vt cognitio principij pariat cognitionem conclusionis, dicetur propriè vnum cognosci ex alio, quia ex cognitione vnius nascitur cognitio alterius, & huiusmodi cognitio est in nostro discursu. Si autem vtriusque cognitio fiat vno actu, quo videatur principium, & in illo conclusio, tunc propriè est cognitio vnius in alio, quomodo dicuntur Angeli videre simplici intuitu, et sine discursu cōclusiones in principio, seu proprietates in essentia, ibi enim reperitur & vnitas, & indiuisibilitas actus, & connexio obiectorum, & præterea ordo vnius ad aliud in ratione medij cognoscendi.

6. Prima sententia: His positis, prima sententia negat, posse creaturas videri in Deo propriè, ac formaliter, & eodem actu, sed solum causaliter. Hæc opinio tribui solet Henrico Quodl. 7. quæstione 4. & 5. sed alia est opinio eius, vt infra dicam. *Henr.* Hanc ergo opinionem defendunt Nominales, Ocham. in 4. quæst. 13. *Nomina. Ocham.* qui licet neget creaturas posse videri in verbo vna visione, cuius primarium obiectum sit essentia diuina, & secundarium creaturæ, dicit tamen concomitanter posse diuinam essentiam, & creaturas videri vno actu æquè primo, & directè terminato ad vtrumque obiectum. Idem Gabriel in 3. distinct. 14. quæstione vnica, artc. 1. Almay. quæstione 1. articulo 1. Maior quæstione 1. & in 4. distinctione 49. quæstione 5. Petrus de Aliaco in 1. quæst. 12. Referuntur etiam pro hac sententia Bonauentura, Scotus, Palud. & Marsilius. sed contrarium expressè docent, vt statim referam. Imo etiam Diuum Thomam in hanc sententiam aliqui adducunt, sed de hoc statim dicemus. Fundamenta huius sententiæ varia sunt, quæ commodius proponemus, obijciendo contra nostram sententiam.

7. Secunda opinio. Secunda opinio affirmat, posse videri creaturas, in Deo per eandem visionem, quia ipse Deus videtur, & in ipso Deo. Quam sententiam veram esse censeo, & ad eam explicandam dico primo, videntes Deum eadem visione videre possunt creaturas aliquas, iuxta perfectionē suæ visionis. Hanc assertionē nunc pono abstrahendo à modo vidēdi illas creaturas in Deo, vel causa, vel tamquā in speculo, vel idea, vel ex natura visionis vel ex voluntate Dei, sed absolutè, quod creaturæ propriè, & secundū suas proprias naturas videantur eadē visione, qua Deus. Et hoc modo est sētētia cōmunis Theologorū, extra Nominales citatos. Quam in primis defendunt omnes Thomistæ Capreolus in 4. distinct. 49. quæstione 6. & apertè Paludanus quæstione secunda, articulo secundo & distinct. 45. quæstione 2. art. 3. in fine Caietanus 1. parte quæstione 12. art. 8. & 3. part. quæstione 10. articulo secundo. Ferrar. 3. contra Gentes capite 56. 59. & 60. Idem tenēt apertè Bonauentura in 2.

Capreol. Sotus Palu. Caietan. Ferrar. Bonauen.

d.4.art.3. quæstione 1. & 2. vbi ita exponit cognitionem matutinam Angelorum & in 3. distinct. 14.artic. 2. quæstione 3. referendo quintam opinionem, quod anima Christi videat in verbo omnia, quæ Deus videt scientia visionis, dicit esse facilem, & rationabilem, & licet postea in aliam opinionem inclinet, asserentem non videre omnia illa in actu semper; sed in habitu, semper tamē intelligit, quādo actu illa videt, videre ea in verbo. Et in fine totius quæstionis priorem sententiam docet esse magis conformem locutionibus sanctorum. Eodem modo sentit Scotus ibi quæstione 2. Nā supponit etiā animā Christi videre in verbo omnia, licet in §. *sed si ista via* velit non semper actu videre omnia, sed nunc hæc nūc vero illa: semper tamen eadem visione Dei. Et in 2. distinct. 3. quæstione 9. cognitionem matutinam Angelorum dicit esse creaturarum in verbo. In eadem sententia est Durandus in 3. distin. 14. quæstione 2. & in 4. distinct. 49. quæst. 3. Richardus. 2. distinct. 4. artic. 4. quæstione 1. & 2. agens de cognitione matutina, & in 3. dinct. 14. artic. 2. quæstione 3. & in 4. distinct. 49. artic. 3. quæstione 3. Idem tenet Marsil. 3. quæstione 10. art. 2, in 1. par. illius, Henricus Quodlib. 7. quæst. 4. & 5. & Gofred. (quem Capreol. refert) quodlib. 6. q. 2.

Scotus. *Durand.* *Richard.* *Marsil.* *Henric.* *Gofrid*

Quid Diuus Thomas senserit.

8. Mens D. Thomę in hac re aperitur.

Non defuerunt, qui dubium reuocare voluerint, quid de hoc senserit D. Thomas, sed immerito, cum luce meridiana clarior sit eius sententia: Nam inprimis 1. part. quæstione 12. artic. 8. expresse dicit, videntem Deum videre in illo creaturas tanquam in causa, non tamen omnes, quia non comprehendit Deum. Quæ ratio nullius esset momenti, nisi intelligeretur de visione propria creaturarum in Deo, per eandem omnino visionem Dei. Et art. 9. dicit, non indigere Beatos similitudinibus creatis ad videndas creaturas, quia per essentiā Dei illas vidēt, eadē visione. Et in art. 10. inde concludit, Beatos à principio, & simul videre in verbo omnia, quæ aliquando visuri sunt, quia omnia vidēt per vnam essentiam Dei. Præterea de anima Christi Domini id docet 3. part. quæstione 10. artic. 2. Idem latè 3. contra Gentes à capite 50. vsque ad 60. quæstione 8. de verit. artic. 4. Et in 3. distinct. 14. & in 4. distinct. 49. & in prima par quæstione 58. art. 6. & 7. ex hoc principio explicat diuisionem cognitionis matutinæ, & vespertinæ, de qua statim dicemus.

9. Obiectio ex D. Tho. petita dissoluitur.

Obijcitur verò ex eodem sancto Doctore, quod in 1. part. quæstione 57. art. 5. dixerit, Angelos Beatos quædam mysteria gratiæ cognouisse à principio suæ beatitudinis, quædam vero successu temporis illis reuelata fuisse. Vnde necesse est vt sentiat cognoscere illa extra verbum, cū in ipsa visione Verbi, nec successionem, nec augmentum, vel mutationem admittat. Sed non video, quid hic sit difficultatis, vel repugnantiæ: nam ibi expressè ait Diuus Thomas Beatos Angelos videre in verbo mysteria gratiæ, sed non omnia. Vnde quoad ea, quæ in verbo non cognoscunt, subiungit, extra verbum illuminari de illis per nouas reuelationes. Quid ergo difficultatis in hoc est? vel quomodo in hoc Diuus Thomas contrariæ fauet sententiæ? Præsertim quia propter illum locum necessaria non est distinctio de videndo in verbo aliqua causaliter, vel formaliter, quam ibi adhibet Caietanus. Nam licet illa aliàs possit admitti, vt supra dixi, ibi non rectè applicatur, quia nunquā ibi Diuus Thomas dixit, videre sanctos Angelos in verbo ea mysteria, quæ in principio Beatitudinis non cognouerunt, & postea eis reuelantur. Cum verò ait, per visionem videre Angelos sanctos mysteria gratiæ, non omnia, nec æqualiter omnes, *sed secundum quod Deus volunt reuelare*, ipsam visionem in Verbo reuelationem appellat, & merito, at è contrario reuelatio extra visionem beatam, non tam propriè dicitur visio in verbo, & saltem Diuus Thomas ibi non ita locutus est.

Quid Diuus Augustinus senserit.

Scholastici omnes pro comperto habent, Augustinum docuisse, Beatos videre creaturas in verbo, moderni autem quidam contendunt, eos non esse assecutos mentem Augustini, & ideo accuratius consideranda sunt verba, & testimonia eius. Quia verò præcipuè creditur Augustinum hoc docuisse, quando in sanctis Angelis distinxit cognitionē matutinā, & vespertinā, ideo sensus Augustini in hac diuisione examinādus est. Tradit autem illam diuisionem in primis lib. 11. de Ciuit. cap. 7. & 29. & 4. Genes. ad literā & alijs locis, quæ paulatim expendemus. Videtur autem mihi clarū apud Augustinum, cognitionem matutinam non esse nisi in clara Dei visione, ac subinde, quod aliqui dicunt, Angelos habuisse etiam in via cognitionem matutinam per cognitionē naturalē Dei, non esse iuxta mentem Augustini Hoc patet apertè ex libro 11. de Ciuitate capite 7. vbi *vespere* & *manè* explicat *in luce illius sanctæ ciuitatis Hierusalē, quæ est mater nostra*. Et capite 29. apertius dicit, sanctos Angelos discere, *non per verba sonantia, sed per ipsam præsentiam incommutabilis Veritatis, in qua præsentia* ait, *melius nosci Trinitatem, quam nos ipsi nobis noti sumus*. Idem clarè docet alijs locis infra citādis. Et ita intellexit Augustinū D. Thomas 1. par. quæstione 58. artic. 6. & 7. & ibi Caiet. & omnes Thomistæ, & quamuis D. Thomas 1. part. quæstione 62. art. 1. ad 3. dicat, Angelos in primo instanti suæ creationis per naturalem cognitionem cognouisse aliquomodo res in verbo, tamen nec dicit, de illa locutū fuisse Augustinū, cum distinxit manè, & vespere per cognitionem matutinam, & vespertinam Angelorum. Nec illam cognitionem naturalem vocat matutinam cognitionem, imo concludit, cognitionem matutinam proprie dici cognitionem creaturarū in verbo, per visionem beatam. Et idem docuit Alens. 2. part. quæstione 23. in 1. & sequentibus, & in 6. concludit consequenter, in dæmonibus non fuisse cognitionem matutinam, Quod etiam est valdę consentaneum Augustino toto illo libro 11. de ciuitate & licet de sanctis Angelis dubitare videatur, an habuerint illam in primo instanti creatoris nec ne, tamen certum fere est non habuisse, vt ex eodem etiam Augustino 22. lib. de Ciuitate capite 29. colligi potest, & in propria materia latius traditur. Scotus vero in 2. d. 3. quæstione 9. fatetur cognitioné matutiná esse per cognitioné quidditatiuam Dei, distinguit tamé duplicé scientiá quidditatiuam Dei, abstractiuam, & intuitiuam & in vtraque ponit cognitionem matutinam. Sed illa diuisio nec habet fundamētum in Augustino, nec veritate nititur, vt in superioribus dictū est, & libro 1. de Trinitate iterum dicetur. Alij vero ex

10. D. August. mens explicatur.

D. Thom. Caiet.

citatis

citatis auctoribus qui multiplicant matutinam cognitionem, & naturalem cognitionem Angelicam matutinam vocant, sine fundamẽto in Augustino loquuntur, & ideo illorum sententiam omitto. De cognitione autem vespertina non ita constat apud Augustinum, an in ipsamet visione beata intelligenda etiam sit, vel in alio distincta: Imo nec constat, an cognitio vespertina solum in statu beatifico, vel etiam ante illum in Angelis fuerit, quid verò in hoc probabilius nobis videatur, in sequentibus dicemus.

11. Ex his ergo apertè concluditur, docuisse Augustinum, sanctos Angelos cognoscere creaturas in verbo, eadem visione, qua vident verbum, nam hæc est veluti definitio cognitionis matutinæ. Dicunt verò aliqui, cum Augustinus ait per matutinam cognitionem cognosci creaturas in verbo, non loqui de creaturis vt obiectiuè cognitis secundum proprias rationes earũ, sed prout in Deo sunt ipse Deus, & vita eius, &(quod valde miror) D.Thomas hanc expositionẽ non reijcit in 1.part. quæstione 58. art. 7. sed ipse aliam etiam expositionẽ admittit, & illa priori supposita, ponit vespertinam cognitionem in ipsamet visione beatifica; & ita quantum ad nostrum propositũ pertinet, in idem redit. Quia per visionem eamdẽ (ait D.Thomas) videntur creaturæ in verbo, & secundum esse eminentiale, vel ideale, quod habent in verbo, & secundum esse propriũ, ac formale, quod obiectiuè est in verbo, & sub priori ratione dicit iuxta expositionem dictam, illam cognitionẽ vocari matutinã, & secundum posteriorem vespertinam. Sed nihilominus non censeo illam expositionem consentaneã Augustini menti, existimoque cognitionem matutinam, & vespertinam esse de creaturis secundum esse proprium, & formale earum. Atque adeo cum Augustinus ait, per cognitionem matutinam cognosci creaturas, in verbo, non agere de sola cognitione increati esse, quod habent in verbo, sed de cognitione terminatã secundario ad formale esse earum.

12. Hoc probo primo ex dicto libr. 11. de Ciuitate capite 7. vbi sic inquit. *Cognitio creaturarum in se ipsa decoloratior est, quàm cum in Dei sapientia cognoscitur, velut in arte, per quam facta est.* Quis autem dicat creaturam, prout in Deo est, ipsã creatrix essentia, factam esse per partem, quæ in Deo est. Creatura enim prout in Deo est vita eius, non cognoscitur in arte Dei, sed cognoscitur esse ipsa vita, vel ars Dei. Et in capite 29. id magis explicans dicitur, *Ipsam quoque creaturam melius ibi (hoc est in sapientia Dei, tamquam in arte, qua facta est) quàm in ea ipsa sciunt, ac per hoc, & se ipsos melius, quàm in se ipsis.* Vbi etiam habet locum argumentum factum, & præterea, quod non dicit, creaturam secundum altius, & melius esse cognosci in verbo: sed eamdem creaturam melius, quod verũ esse non potest, nisi ipsamet creatura secundum esse proprium vtroque modo cognoscatur, & meliùs vno, quàm alio. Nam profectò si Angelus nõ videt in verbo se ipsum, sed solum esse diuinum in quo eminenter continetur, non potest dici melius cognoscere se in verbo, quam in se, quia re vera in verbo non cognoscit se, sed verbũ. Quod verò Augustinus eisdem locis, cognitionem matutinam interdum vocet *cognitionem creatoris*, & dicat, quod per illam *aliter creaturæ videntur in veritate incommutabili, quam in se ipsis,* hoc (inquam) nihil obstat, quia illa cognitio reuera primario est visio creatoris, & in eo altiùs, & immutabilius videntur creaturæ, quam in se ipsis.

13. Secundo simul cum prædictis locis expendo, quæ de eadem re docet Augustinus 4. Genes. ad lit. capite 22. & sequentibus. Per has enim cognitiones, matutinam, & vespertinam, distinguit Augustin. in vtroque loco, spirituali modo septem dies numeratos in Genesi in mundi creatione, quos ipse distingnit per distincta genera rerum creatarum, prout in mente Angeli factæ sunt, per vnam, & aliam cognitionem; necesse est ergo, vt Augustin. senserit, per vtramque scientiam matutinam, & vespertinam cognosci illa genera rerum vt distincta, itaque cum August. ait secundum diẽ perfici per cognitionem firmamenti: vespertinam & matutinam, tertium verò per cognitionẽ congregationis aquarum, & sic de cæteris, necesse est, vt loquatur de firmamento re vera cognito secundùm propriam rationem, & vt distincto ab aquis. At verò per cognitionem Verbi solum secundum esse increatum Verbi, in quo omnia eminenter continentur, non cognoscuntur creaturæ vt distinctæ, nec ipsæ eminentiæ, vel ideæ creaturarum, possunt per visionem claram distingui etiã ratione, quia videntur prout sunt in se, & in se non distinguuntur vllo modo. Et maximè est impossibile, illa sic distinguere, si per visionem non videntur res ipsæ secundum proprias rationes, nam si ratione distinguendę essent maximè in ordine ad res illas. Si ergo cognitio matutina non est alia, quam absoluta cognitio diuini esse eminenter continentis omnia, intelligi non potest, quomodo in illa visione Dei distinguantur sex dies, vel mane sex dierum, necesse est ergo dicere, per illam cognitionem videri ipsas creaturas in sapientia Dei, tamquam in arte, per quam factæ sunt: seu videri ipsam artem Dei, vt fabricantem tales, & tales creaturas distinctè cognitas. Accedit proprietas verborum Augustini quæ ad hunc sensum cogit. Adde, quod capit. 22. illius libri 4. ait Augustinus *Angelum cum cognitionem suæ naturæ in se ad laudem creatoris refert, accipere de Verbo Dei cognitionem creaturæ, quæ post ipsum fit, hoc est firmamenti, quod in eius cognitione fit prius, & deinde in natura ipsius firmamenti.* Profectò si videns Verbum non videt firmamentum, nisi prout est vita in Verbo non potest dici accipere à Verbo cognitionem firmamenti, magis quàm cælorum omnium, quos Deus potest facere, & facturus nõ est. Item infra, *Cum dicit Deus, congregentur aquæ & cæt. Cognoscit hoc illa lux in Verbo Dei quo id dicitur, & ideo sequitur & sic est factum.* Non video, quomodo id clarius dici potuisset, & capite 26. *creatura,* inquit, *cum per dies cæteros conderetur, aliter in se ipsa facta cognoscebatur, quam in illo in cuius veritate facienda videbatur.* At profectò si tantum videbatur increata eminentia Dei, nihil per illam visionem faciendum videbatur. Quod verò in illis capitibus interdum Augustinus, Matutinam cognitionem vocet cognitionem, per quam distinguitur creator à creatura, quid refert? Non enim hoc dictum est, quia per visionem Dei non distinguatur creator à creatura in ipso cognita obiectiuè, & secundum esse essentiæ, sed quia cognitio creaturarum in verbo erat alterius ordinis, & primario erat cognitio creatoris, & ideo necessaria fuit cognitio commensurata ipsi creaturæ, & quasi propria illius, *vt distingueretur* (ait Augustinus) *creatura à creatore aliter in se ipsa cognita, quam in illo.*

14. Tertius locus apud Augustinum libr.65.quæstion.qu.26. vbi breuius rem pertractat, ideoque videri potest facilius admittere illam interpretationem de creaturis secundum esse, quod habent in Deo, Quia ibi adducit illud Ioannis.1.*Quod factum est,in ipso vita erat.* Additque omnia,quæ in se vitam non habent,in Verbo illam habere.Et hinc infert, *plus videri ab Angelis sanctis in verbo Dei vbi sunt vita,quam in se ipsis.*Sed non hoc dicit,quia solum videantur vt habentes vitam in Deo, sed quia & hoc modo videntur, & inde etiam nobiliori,& altiori modo videntur secundum propriã rationem,quam in se ipsis tantum. Non itaque in Verbo non videntur secundum propriam rationem,sed ibi cognoscuntur maximè à priori,& per altissimam causam, & hoc est plus videri, & cognosci.Quem sensũ satis declarãt illa verba, *Ipsa creatura, plus videtur in arte, qua facta est,quam ipsa in se ipsa, quæ facta est.*Certe si ita videtur ars,vt de re facienda per artem nullus conceptus formetur, nullo modo dici potest res talis cognosci in arte, sed sola ars cognoscetur, imo nec ars formaliter vt ars, vel idea cognoscetur, quia impossibile est ita cognosci,non cognito artificiato,vt mox dicemus. Præterea subdit ibi Augustinus numerando dies.*Sit ergo in cognitione spirituum dies primus, in cognitione firmamenti secundus, in discretione terræ, ac maris,*& sic de cæteris. In qua enumeratione intelligere non valeo, quomodo cognitio Dei secundum solum esse increatum,nihil in eo distinctè de creaturis cognoscendo, deseruire possit ad talem enumerationem, & distinctionem dierum,seu ad distinguendum mane vnius diei prioris, à mane alterius diei posterioris.Sic ergo satis,vt existimo, constat, cognitionem matutinam creaturarum in verbo,iuxta mentem Augustini, haberi per visionem beatam,& terminari ad creaturas secundum propriam rationem earum. Vnde etiam constat, vespertinam cognitionem esse cognitionẽ creaturarum inferioris ordinis,vt satis clarè Augustinus docuit in illo 4. libr. Genes. ad litter. An verò hæc cognitio vespertina sit naturalis in Angelis, vel superioris reuelationis, & an sit prior, quam matutina, vel posterior secundum Augustinum, & an in via præcesserit in Angelis, propriæ sunt quæstiones pertinentes ad materiam de Angelis; hic vero necessariæ non sunt, nam ad punctum præsens illud solum de matutina cognitione volumus habere ex mente Augustini; nunc alia testimonia leuiter attingamus.

15. Quartò in libro sexto de Ciuitate capite 22.ait Augustinus, *Sanctos Angelos certius,& immutabilius temporalia & mutabilia nosse, quo eorum principales causas in verbo Dei conspiciunt per quod factus est mundus.* & 13. libr. Confessor. capite 15. de sanctis Angelis ait, *Non opus habent suspicere firmamentum hoc, & legendo cognoscere verbum tuum, Vident enim faciem tuam semper, & ibi legunt sine syllabis temporum, quid velit voluntas tua.* Hæc quidem loca exponere non potuerunt alij auctores de cognitione creaturarum quoad esse increatum, & ideo confugiunt ad aliam euasionem, vt intelligantur de cognitione in verbo causaliter, non formaliter. Sed hoc,qua facilitate dicitur,contemnitur, quia non habet fundamentum in illis locis Augustini, nec consonat phrasi, & modo loquendi illius in aliis locis. Accedit etiam quod libr. 15. de Trinit. cap. 16. de statu Beatitudinis Augustinus dixit. *Fortassè verò volubiles non erunt cogitationes ab alijs in alias euntes,atque redeuntes,sed omnem scientiam nostram vno simul conspectu videbimus.* Quod maximè videtur dixisse propter scientiam beatã, & non loquitur de sciẽtia solius Dei, sed aliarum etiam rerum secundum propriam rationem, & cognitionem earum, vt planè constat. Et idem Augustin. apertè etiam docet libr.11.& 12. Confess. cap.11.& 13.

Quid alij Patres sentiant.

Pro eadem assertione referri solet Bernard.lib. 5. de Considerat. ad Eugenium capit. 1. vbi de *Creatura cæli*,id est,beata ait,*non indigere scala creaturarum, vt ascendat ad Deum. Quid enim* (inquit) *opus scalis tenenti solium?* & subiungit. *Creatura cæli illa est,præsto habens per quod potius ista intueatur,videt verbum,& in verbo facta per verbum.* Quæ verba etiam interpretantur aliqui de creaturis quoad esse tantùm increatum,quod habent in Deo. Sed non apparet verisimilis expositio; tum quia magnam æquiuocationem committeret Bernardus, cum loquens de cognitione creaturarum, & Dei, quatenus in via per creaturas cognoscitur creator,in patria è contrario:in vno ageret de creatura cognita in suo esse proprio; in alio de creatura secundum esse Dei. Tum etiam, quia creatura, vt est vita non potest dici facta per verbum,nec verbum dici potest medium ad cognoscendam illam quia creatura secundũ illud esse, est ipsum verbũ. Dicit autem Bernardus habere Beatos *Verbum, per quod ista intueantur.*Vbi ponderanda est illa vox *per quod*, quæ medium cognitionis denotat, & pronomen *ista*, quod positum est ad designandas creaturas,de quibus proximè locutus fuerat,illas scilicet, per quas viatores ascendimus ad Deum. Aliter posset hoc argumentum eludi dicendo, Bernardum loqui de cognitione in verbo causaliter,sicut ipse Bernardus sermone 17. in Cantic. dixit,Luciferum cognouisse in verbo mysterium Incarnationis. Sed hic locus extra rem est, nam ibi Bernardus non agit de verbo increato, sed de verbo, id est, locutione Dei ad Luciferum, quia per fidem illud mysterium accepit, si illud cognouit. Ad alium verò locum non potest illa expositio accommodari;præsertim cum subdat Bernardus loquens de Beato; *Neque opus habet ex his, quæ facta sunt,factoris notitiam mendicare. Nec enim vt vel ipsa descendit, ad ipsa descendit, quia ibi videt, vbi longè melius sunt, quàm in se ipsis.* Quibus verbis non significat, (vt alij per extremum interpretantur) Beatos non videre creaturas, illarum conceptum formãdo,sed sistere in solo esse increato; sic enim non cognoscent illas, & multo magis indigerent conuersione ad ipsas, vt eas possent cognoscere: excludit ergo descensum ad illas per inferiorem cognitionem; quia vident illas, vbi longe melius sunt,non tamen in illo meliori esse sistendo, sed per illud eas cognoscendo. Et hoc confirmãt,quæ in præcedenti capite ex eodem Bernard. adduximus ex eodem lib.de Consid.cap.4. 16. Patrum sententia ex hac re explicatur Bernard.

Eodem modo fauet huic sententiæ Isidorus libr.1.de summ.bon.seu sententiarum, cap.12.vbi dicit, Angelos videre in verbo omnia, antequam fiant. Qui facilius posset exponi de causali cognitione, quia statim de reuelatione Dei loquitur. Tamen quia Augustinum in ea sententia imitatur, in eodem sensu videtur locutus. Et nomine reuelationis optimè potest ipsamet visio beata intelligi. Eodem modo fauent Patres 17. Isidor.

Patres Cōcilij Senenſ. Concilij Senenſis in Decretis fidei, cap.13. dum aiunt: *Beatis peruium eſſe omniforme illud Diuinitatis ſpeculum, in quo quicquid eorum interſit, illuceſcat.* Quod etiam poteſt exponi cauſaliter, nec facilè refutabitur: tamen cùm neceſſaria non ſit expoſitio, & Conciliū loquatur iuxta phraſim Scholaſticorum, certè videtur in eorum ſenſu loqui. Eodem modo adduci poteſt Gregor.4.dialog. cap.13. & lib.2. c.3. Gregor. ſed illis locis generaliùs loquitur Gregorius de ſcientia Beatorum, quam dicit eſſe perfectiſſimam, vbi habet illam vulgatam ſententiam, *Quid non vident, qui videntē omnia vident?* vnde ille locus parùm probat, nā omnia genera cognitionū complectitur.

Ratione probatur aſſertio.

18\. Cùm in aſſertione ſolùm aſſeramus, hoc eſſe poſſibile, non oportet nos id directè oſtendere, ſed ſolùm reſpondere rationibus, quibus aliqui probare conantur, id eſſe impoſſibile. Nam ſi nulla eſt ratio, quæ in hoc oſtendat implicationem contradictionis, non eſt, cur credamus, Deum non poſſe id facere. Hoc autē oſtendemus ſoluendò difficultates, & explicando modum, quo illa viſio fieri poſſit. Nunc breuiter vtor hac ratione, quæ pro materiæ capacitate poteſt dici à priori. Quia Deus ſcientia ſua infinita cognoſcendo ſe, cognoſcit creaturas in ſe, vt cum Dionyſio docent D. Thomas, & reliqui graues Theologi, ergo non erit impoſsibile, Deum eleuādo intellectum creatum ad participationē illius ſcientiæ, qua ſe ipſum intuetur, ſimul eleuare illum ad aliquam participationem eiuſdem ſcientiæ, quatenus eſt cognitio creaturarum in ipſomet Deo. Quia non apparet maior impoſsibilitas in vno, quàm in alio, ex parte enim obiecti aſsignari nō poteſt, quia ſi in obiecto aliqua eſſet, reſpectu ipſiuſmet ſcientiæ Dei, eadem eſſet, nam ipſummet obiectum eſſet incapax huiuſmodi cognitionis. Si autem ex parte obiecti non repugnat, neq; ex parte principij, ſeu luminis repugnabit, vt per ſe patet, & infrà videbimus.

19\. Obiectio. Dices: Hoc argumento probaretur, poſſe Deum eleuare intellectum creatum ad videndas omnes creaturas poſsibiles in Deo, quia Deus ſua ſcientia omnes illas videt, & ita ex parte obiecti non repugnat. Reſponſio. Reſpondetur, quicquid ſit de veritate conſequētis, illationē non ſequi. Quia nos nō colligimus æqualitatem, ſed participationem. Deus autem cognoſcit in ſe omnia poſsibilia; quia ſe comprehendit: intellectus verò creatus, licèt poſsit eleuari ad viſionem Dei, non tamen ad comprehenſionem, & ideò licèt poſsit eleuari ad videndas aliquas creaturas, non ſequitur poſſe eleuari ad videndas omnes poſsibiles. Quia licèt ex parte obiecti ſimpliciter non repugnet, tamen ex parte principij poteſt ad hoc eſſe neceſſaria virtus infinita, cuius non eſt capax creatura. Alio modo reſpondent aliqui negando id, quod in ea aſſumitur de diuina ſcientia; ſed id probabitur infrà, libro tertio, capite 2. & ex dicendis conſtabit.

Secunda aſſertio.

20\. Dico ergo ſecundò. Per viſionem Dei poſſunt videri creaturæ in Deo tamquam in cauſa, & medio cognito, per quod, & in quo alia ſimplici intuitu, & ſine diſcurſu videntur. Hæc eſt ſine dubio ſententia D. Thom. Caiet. Ferrar. D.Thom.1.p.q.12.art.8.& q.14. art.5. vbi Caiet. & Ferrar.1.contra Gentes, cap.49. atque idē D.Thom. quæſt.8.de verit.art.4.& 5.& q.20. artic.4. expreſsè

A comparat metaphoram ſpeculi cum hac ratione cauſæ, & dicit creaturas potiùs videri in Deo, vt in cauſa, quàm, vt in ſpeculo. Sic Durand.in 1.d.35.q.2. Durand. latiùs in 4.d.49.q.3. Maior, & alij citati. Ratio eſt, quia Deus videt in ſe, vt in cauſa, creaturas, ſaltem vt poſsibiles, ergo etiā per viſionem creatam diuinæ eſſentiæ poſſunt hoc modo in illa videri. Antecedens eſt ſententia Dionyſij, cap.7.de Diuinis nominibus, vbi de Deo ſic loquitur. Dionyſ. *Diuina mens omnia continet ſcientia, quæ ſecreta eſt ab omnibus, quod per cauſam rerum omnium in ſe omnium rerum ſcientiam anticipatam habet,* & infrà. B *Neque enim ea, quæ ſunt, ex his, quæ ſunt, diſcens, nouit diuina mens, ſed ex ſe, & in ſe per cauſam rerum omnium cognitionem, ſcientiam, eſſentiámque anticipatam, & antè comprehenſam habet. Non quod per ſpeciem ſingula conſideret, ſed quod vno cauſæ complexu omnia ſciat, & contineat, &c.* & concludit. *Se ipſam ergo noſcens Diuina ſapientia nouit omnia.* Quod multis verbis proſequitur tā apertè, vt vix potuerit clarioribus verbis id docere. Atque ita intellexerūt Dionyſium expoſitores, & grauiores Scholaſtici, præſertim Diuus Thom.1.part.quæſt.14.art.6. vt infrà lib.3. cap. D.Thom. 2. latiùs videbimus. Conſequentia verò principalis argumenti probata eſt in fine præcedentis aſſertionis; tum quia ſi ex parte obiecti non repugnat, non eſt, vnde repugnet communicari creaturæ per viſionem diuinæ ſcientiæ modum illum cognoſcendi creaturas in Deo, tamquam in cauſa. Tum C etiam quia illa viſio beata eſt altiſsima participatio diuinæ ſcientiæ, & per illam communicatur, quod excellentius eſt, ſcilicet videre diuinam eſſentiam, cur ergo non poterit communicari in illa viſio obiecti ſecundarij?

At verò auctores contrariæ ſententiæ conſequenter negant, Deum ſcire creaturas in ſe ipſo, vt in cauſa, exponúntque Dionyſium, vt volunt: nam illi contradicere non audent. Ego verò iudico, ſatis graue incōmodum eſſe id negare, vt in dicto capite 2. latiùs proſequar. Nunc videamus, qua ratione hæc ſcientia rerum in Deo, vt in cauſa, tam Beatis, quàm Deo ipſi negetur, idem enim conſtabit, & poſsibilem eſſe & perfectiſsimam talem ſcientiam. 21. D Nam mirum profectò eſt, quod Angelus intuendo ſuam eſſentiam per illā, & ſuo modo in illa, quia ſine diſcurſu, cognoſcat Deum vt cauſam ſui eſſe, & quod Deus intuendo ſuā eſſentiam, non poſsit in illa, & per illam cognoſcere Angelum, vt effectum, quem in ſe, tamquam in ſuprema cauſa eminenter cōtinet. Meliùs enim, & faciliùs cognoſci videretur effectus per cauſam, & maximè per illam, quæ ſola, & independenter ab omni alia continet effectum, quàm cauſa per effectum cognoſci poſsit.

Sed aiunt: diuina eſſentia, virtus, & potentia eſt res in ſe omninò abſoluta, nullum habens reſpectum realem, nec prædicamentalem, nec tranſcendentalem ad creaturas poſsibiles: ergo fieri non poteſt, vt 22. Obiectio. E ex vi viſionis eſſentiæ: creaturæ poſsibiles cognoſcantur. Antecedens ſupponitur vt verum. Conſequentia verò probatur: Quia res abſoluta, vt abſoluta, quæ in ſuo eſſe formaliter non eſt alia, nec eiuſdem rationis cum illa, non poteſt ferre videntem ipſam, in cognitionem alterius rei formaliter diſsimilis. Nec verò ſufficit, quòd omnipotentia Dei, v.g. dicat relationem rationis ad creaturam poſsibilem, quia relatio rationis in Deo non eſt, ſed ab intellectu viatoris fingitur: non ergo poteſt eſſe ratio cognoſcendi creaturam in Deo, vel Deum cum habitudine ad creaturā, cùm per illam videatur Deus, vt in ſe eſt, atque adeò, vt res abſolutiſsima.

Henric. Vnde Henricus suprà fortassè hac consideratione motus, dicit, si diuina essentia videatur secùdùm suam absolutam entitatem, nullam creaturam posse in illa videri, si tamen videatur sub ratione ideæ, sic posse in ea videri creaturas. Sed de hac posteriori parte dicam in sequenti assertione. Nunc solùm assero, illa duo non esse consequentèr dicta, quia idea, provt in Deo est, tam absoluta res est, sicut ipsa essentia, & relatio rationis, sub qua à nobis concipitur, nec potest esse ratio cognoscendi creaturas, nec est in visione beata, quia non est in obiecto eius, & per illam visionem videtur res, provt est in se. *Eneruatur.*

23. Ad argumentum ergo negatur consequentia, & id, quod in probatione eius assumitur, scilicet, rem absolutam non posse esse medium, & rationem cognoscendi aliam rem distinctam, cuius perfectionem, & naturam in se formaliter nõ continet. Hoc enim est totum fundamentum oppositæ sententiæ, quod tamquam per se notum supponere videtur arguens, cùm illud non probet, nisi vel, quia vnum priùs cognitum non ducit in cognitionem alterius, præter quam illius, ad quod refertur; vel interrogando: si vnum priùs cognitum diuersum est, quo pacto instar illius aliud possit quidditatiuè cognosci? Sed, si quis rectè consideret, prior non est probatio, sed repetitio eiusdem propositionis per alios terminos. Dico igitur, vt aliqua res cognita sit medium ad cognoscendum aliam diuersam, etiam quidditatiuè, & secundùm proprium conceptum eius, non esse necessarium, vt ad illam dicat respectum realem, aut enim nullum esse potest tale medium, quod cognitum, ducat ad cognoscendũ aliud; vel certè non oportet esse relatiuũ. Nam relatiuum non est propriè ratio, aut medium cognoscendi suum terminum, vel correlatiuum, nec etiam est ratio cognoscendi alia, vt à fortiori supponunt hi auctores, ergo medium cognoscendi, vt cognitum, nõ est relatiuum, vt relatiuum, ergo vel nullum est, quod difficile creditu est, vel est absolutum. *Respondetur argument.*

24. Maior patet, quia relatiuum, si comparetur ad terminum secundùm se, sic potiùs cognosci solet ex cognitione fundamenti, & termini, nam cognoscitur, sicut est, relatio autem coniungit, posito fundamento, & termino, ergo potiùs terminus, simul cum fundamento, est medium ad cognitionem relatiuam, quàm è conuerso. Si verò vnum relatiuum ad aliud comparetur, sed licèt sint simul cognitione tamen, vt suprà dicebam, vnum non est medium, vel ratio cognoscendi aliud, sed oportet, vt intuitus mentis ad vtrumque simul tendat, vel absque medio cognito, vel per medium tale, quod ad vtriusque cognitionem simul ducat. Ergo relatiuum, vt relatiuum, non est medium cognoscẽdi. Vt ergo aliquod obiectum cognitum ducat in cognitionem alterius rei diuersæ, satis est, quod illam in se eminenter contineat, & quod talem inter se habeant connexionem, vt vna ex alia resultet, vel emanare possit, etiam si vtraque omninò absoluta sit. Aliud enim est rem esse formaliter respectiuam: aliud verò talem esse, vt habeat cum alia connexionem, vel manantis ab illa, vel ex se producentis illam. Actus enim creandi, quatenus ex parte Dei intelligitur esse ab æterno in Deo, absoluta res est in se, nullúmque respectum realem habet, nec rationis secundùm se: & nihilominus talis est, vt semel positus in Deo, ex se inferat creaturam suo tempore. Et è contrario substantia Angeli absoluta res est, & nihilominùs ex intrinseca sua essentia talis est, vt, nisi ab alio, esse non possit. Et quamuis sit capax relationis realis ad primam causam, nimirum dependentiæ ab illa: nihilominus hæc relatio extra essentiam, & conceptũ est illius rei absolutæ, quæ est substantia Angeli.

Est ergo inter absolutas res quædam connexio causalitatis, quæ fundat relationem, vel realem, vel rationis: formaliter tamen relatio non est. Vnde Angelus cognoscendo quidditatiuè substantiam suam, cognoscit talem esse, vt non ex se habeat esse actualis essentiæ, sed ab alio habere debeat, quod non cognoscit per solum formalem respectum, quia, vt dixi, potiùs ad cognoscendum respectum priùs cognoscit fundamentum, & terminum, saltem prioritate naturæ, vel rationis. Cognoscit ergo intimè penetrando naturam illius rei absolutæ. Ita ergo vna res absoluta cognita potest ducere in cognitionem alterius à se distinctæ. Hęc autem cognitio non erit quidditatiua respectu alterius rei, quæ per aliam cognoscitur, quando medium fuerit inferioris ordinis. At si fuerit superioris ordinis, & à priori, poterit ducere in cognitionem quidditatiuam alterius. Sic idem Angelus cognoscendo suam absolutam naturam, cognoscit passionem, & proprietates, quæ in illa virtute continentur, & ab illa manare possunt. Quod nemo negare potest, nisi etiã neget Angelos cognoscere se, & proprietates suas absque discursu, & à priori, per causam, seu in causa. Quod non solùm est contra communem sententiam, sed etiam contra omnem rationem: nam si nos possumus à priori aliquam proprietatem rei cognoscere per essentiam rei, interueniente discursu, cur existente altiori lumine intellectus, non poterit idem cognoscere absque discursu? Nos enim quando à priori cognoscimus proprietatem per essentiam rei, non id cognoscimus per relationem propriam inter illas, sed per connexionem naturalis dimanationis, quã colligimus ex ipsa essentia rei in se absolutè cognita: qui ergo habet altius lumen, poterit eandem proprietatem cognoscere in ipsamet natura altiùs cognita. Tunc ergo per cognitionem vnius rei absolutæ, deuenit quis in cognitionem alterius rei diuersæ formaliter; nam substantia Angeli absoluta est, & non dicit relationem ad suam proprietatem, nec illam in se formaliter continet, sed eminenter, & proprietas etiam in se potest esse absoluta res, & distincta ab essentia, à qua manat. Ad hunc ergo modum intelligendum est, in essentia diuina, quæ in se quidem absolutissima res est, tamen creaturas omnes possibiles, ita in se eminenter continet, vt ab illa quodammodo creaturæ manent, vel in esse possibili, quatenus esse possunt per aliquam participationem illius diuini esse, vel in esse actuali, si voluntas Dei accedat. 25. *Qualis cõnexio sit inter res absolutas.*

Cùm autem interrogatur, si vnum est ab alio diuersum, *quomodo instar illius* cogniti, aliud possit quidditatiuè cognosci? Respondetur, quando vnum per aliud cognoscitur dicto modo, non cognosci *instar illius*, quia hoc significat vnum cognosci per quamdam comparationem ad aliud, vel per conuenientiam, seu similitudinem cum illo. Non cognoscuntur autẽ hoc modo creaturæ in Deo, nec in vniuersum effectus in causa æquiuoca, & superiori, nec proprietas in essentia. Id ergo, quod per aliud medium cognitum exactè cognoscitur, tale cognoscitur, quale est, & per conceptum non minùs propriè, & absolutè repræsentantem naturam eius, quàm si illud solùm directè repræsentaret: tamen quia res alia cognita propter suam peculiarem conditionem, vel excellentiam, ducit mentem ad alteram, quam in se aliquo modo cõtinet, & cum qua habet 26. *Inquisitioni cuidam respõdetur.*

connexionem à nobis explicatam, ideò esse potest medium ad cognoscendum aliam non instar sui, sed secundùm illud esse, quod à se potest participare. Et quod hoc modo sit possibile Deo, cognoscere omnia per se ipsum, & ex comprehensione sui, vt Diuus Thomas sæpissimè docet, & præsertim 1. contra Gentes, cap. 46. & lib. 3. cap. 46. videtur certè ad magnam Dei perfectionem pertinere; alioqui non potest perfectissimè, & à priori comprehendere connexionem, quæ est inter se, & suos effectus; vt latiùs infrà lib. 3. cap. 2. declarabo. Quòd si hoc est Deo possibile, ibi cessat illa interrogatio, & falsum inuenitur illud principium, quòd vna res absoluta nos possit ducere in cognitionem alterius, & concluditur ratio suprà facta, quòd possit Deus participationem huius perfectionis communicare Beatis per sui claram visionem.

D. Thom.

47. Obiectio. Sed tunc obiicitur vlteriùs, quia Deus non scit creaturas, quia est causa earum, sed potiùs è contrario ideò potest esse causa, quia habet perfectam scientiam earum, ergo non scit eas in se tamquam in causa, ergo nec Beati vident in illo, vt in causa. Antecedens patet, quia Deus est agens per intellectum, & per voluntatem, ergo operatur, quia intelligit.

Soluitur. Respondetur, cùm Deus sit suum intelligere, sicut est suum esse, non potest cognoscere creaturas in se, vt in causa, quin cognoscat illas in sua scientia, quæ cùm simplicissima sit, & infinitè perfecta, est reflexiua in se ipsam, nam Deus sciendo se perfectissimo modo, scit se scire, & ideò intelligi potest, Deum simul, & scire creaturas in se, vt in causa, & per scientiam ipsam constitui sufficientem causam earum. Quod faciliùs intelligi potest respectu visionis beatificæ, quia ipsa scientia increata Dei est obiectum directum illius visionis, & ideò quamuis demus, illam scientiam constituere Deum in ratione causæ sufficientis, nihilominùs optimè intelligimus videri creaturas in Deo, vt in causa. Secundò faciliùs secundùm nostrum modum intelligendi respondetur ex Diuo Thoma 1. parte, quæstione 19. articulo 4. ad 4. & quæstione 25. articulo 1. ad 4. scientiam Dei concurrere ad causalitatem per modum dirigentis voluntatem, & omnipotentiam. Vnde non constituitur Deus formaliter loquendo potens ad agendum per scientiã, sed per suam substantiam, & omnipotentiam; scientia verò est veluti conditio necessaria ad perfectum modum agendi. Quocirca loquendo formaliter de principio per se agendi, non ideò potens est Deus efficere omnia, quia scit omnia, seu quia habet talem potentiam, & efficaciam, quæ immediatè conuenit illi ratione suæ perfectissimæ essentiæ, quæ ex vi suæ perfectionis essentialis, & quatenus est ipsum esse per essentiam eminenter continens omne esse, est principium principale potens ad faciendum omnia, vt infrà libro tertio latiùs declarabitur. Hinc ergo etiam habet Deus, vt sit potens ad cognoscendum omnia, atque adeò vt sit sufficiens medium, & principium, in quo possint omnia cognosci. Exemplo declaratur in Angelo mouente cœlum: nam operatur ille, vt agens intellectuale per intellectum, & voluntatem, & tamen non intelligitur formaliter constitui potens ad mouendum per intelligentiam, sed per potentiam motiuam, quæ per cognitionem dirigitur, & per voluntatem applicatur ad agendum. Quod non obstat, quo minùs in ipsa potentia motiua possit cognosci effectus eius, si alioqui illum in se continet eminenter.

D. Thom.

A Sed instant aliqui. Nam si per impossibile Deus non esset omnipotens, per locum intrinsecum, non sequitur, eum carere scientia creaturarum, quia hæc attributa sunt distincta, & vnum non est ita connexum cum alio, vt Deus sit omniscient, quia est omnipotens, ergo ex vi illationis non sequitur, ablata potentia, auferri scientiam, ergo omnipotentia cognita non est ratio cognoscendi creaturas. 28. Obiicitur alterum.

Respondetur in primis, hoc argumento non probari, creaturas non posse cognosci per hoc medium, sed ad summum posse à Deo alio etiam modo cognosci, quod nunc non disputamus. Vnde loquendo de illa scientia, provt est per tale medium, scilicet per continentiam eminentialem, & omnipotentiam cognitam; sic dicimus, ablata omnipotentia per locum intrinsecum auferri scientiam creaturarum, quia tollitur medium, & ratio cognoscendi. Sicut si à substantia Angeli auferas vim illam, à qua fluit intellectus, consequenter auferes ab Angelo illam scientiam, qua in sua essentia videt intellectum suum. Adde, quòd ablata à Deo omnipotentia, auferuntur creaturæ, etiam vt possibiles: imò tunc implicaret contradictionem illas esse, & sic aufertur omninò obiectum talis scientiæ, & consequenter etiam scientia; quæ illationes omnes sunt per locum intrinsecum, licèt non omnes æquè immediatè. Hic ergo modus videndi creaturas in Deo, vt in causa, & possibilis, & verus est, sed videndum superest, an sit vnicus. Respōdetur.

B

C Dico ergo tertiò. Non est improbabile, Beatos videre creaturas in Deo tamquam in idea, seu Verbo, & ratione illarum. Per illam verò scientiam non cognoscerentur creaturæ secundùm proprias rationes, nisi prior interueniret. Priorem partem docuit absolutè Henr. dict. quodlibet. 7. quæstione 4. malè tamen explicat, & probat ex respectu rationis ideæ ad rem in illa repræsentatam: nam respectus rationis non potest conducere ad propriam scientiam rei, provt in se est, vt benè suprà probatum est. Malè etiam excludit alium modum cognoscendi res in Deo, vt visum est, imò statim dicemus, hunc modum sine alio non posse rectè subsistere. Solet autem hæc assertio probari ex Augustino, libro 83. quæst. quæstione 46. Sed ibi solùm docet Augustinus, Beatos videndo Deum videre creaturarum ideas, & illas videndo, Beatos fieri: vnde planè loquitur de ideis secundùm esse increatum, quod in Deo habent, neque ibi mentionem vllam creaturarum facit, quæ in ideis videntur. Quomodo autem locus ille possit induci, statim declarabo. Faciliùs probatur ex aliis locis eiusdem Augustini suprà citatis, quatenus ait, per cognitionem matutinam videri creaturas in arte Dei: ideæ enim, vt libro tertio dicitur, in arte Dei sunt, imò sunt quasi vltimus actus; & forma artis, per quam Deus ex parte intellectus proximè operatur. 29. Assertio 3.

D

August.

E Ratione declaratur assertio, quia Beati videntes Deum, vident conceptum formalem, seu verbum, quod per suam scientiam practicam habet de creaturis, sed ille conceptus increatus Dei repræsentat omnes creaturas per illum cognitas, ergo in illo Verbo Dei viso, & in se continente ideas creaturarum, poterit, qui illud videt, videre creaturas in illo repræsentatas, plures, vel pauciores pro captu suo. Explicatur.

Neque huic cognitioni obstat, quòd conceptus Dei, seu Verbum, vt est de creaturis, est in se omninò absolutum realiter respectu creaturarum, nam repræsentatio illa non est vera relatio, & licèt 40. Difficultati, quæ suboriri poterat occurritur.

a nobis concipiatur ad modum respectus, parùm id refert ad illam cognitionem, vt dictum est: non, inquam hoc obstat, quia (vt dictum etiam est) inter res absolutas, vt absolutæ sunt, potest esse connexio in cognitione, quatenus vna potest ducere mentem in cognitionem alterius. Quod sicut contingit ratione emanationis, vel productionis, aut virtutis, ita potest contingere ratione repræsentationis, quia ea ratione habent res absolutæ, vt absolutæ sunt, quamdam vnitatem, ratione cuius potest vna cognita ducere in cognitionem alterius. Vt imago ducit in prototypi cognitionem, non ratione relationis formaliter loquendo, sed propter vnitatem, quæ est fundamentum relationis. Ita ergo idea, quam Deus habet de aliqua re, potest ducere in illius rei cognitionem. Quin potiùs addo, non posse ideas diuinas distinctè cognosci, nisi videantur res quarum sunt ideæ, & hoc modo induci potest locus ille Augustini in d. quæstione 46. ait enim, Beatos ita distinctè videre ideas, vt videant propriam rationem, per quam singula creata sunt, quod & Deus ipse distinctissimè videt, & per proprias singularum rerum rationes, vnamquamque condit, & non per rationem leonis creat hominem, nec è contrario, hoc enim absurdum esse August. ibi existimat. Ad hanc autem distinctam cognitionem idearum necessarium non est, vt Deus, vel Beatus inter ipsas rationes distinctionem rationis confingat; necessarium tamen est, vt illam rem absolutam; quæ est idea, coniunctim videat cum rebus, quæ per illam formari possunt, vt distinctè, id est, clarè, & perspicuè cognoscat, quomodo secundùm illam rationem hoc, vel illud creabile sit. Sicut æternus Pater videt, se generare Filium per intellectum suum, & producere Spiritum sanctum per voluntatem suam, ad quod necesse est, vt cognoscat, vel fingat distinctionem inter intellectum suum, & voluntatem, necessarium tamen est, vt illam met perfectionē suam absolutissimam in se, quæ est intellectus, & voluntas, comparet cum personis, quas producit, vt distinctè videat, quomodo perfectio illa sit principium, quo hæc, vel illa persona producitur. Vnde etiam intelligitur, posse rem absolutam perfectè cognitam duducere mentem ad aliquid aliud vltra ipsam cognoscendum: cùm ergo Augustinus ibi doceat, videre Beatos ideas, vt sunt propriæ rationes singularum rerum factarum, profectò sentit, eadem scientia videre res repræsentatas, quia illa distincta cognitio idearum, cum obiectorum cognitione coniuncta est, vt declaraui.

August.

41. Difficultas.

Maior difficultas in hac assertione est, quia repræsentatio Verbi, seu cōceptus, aut speciei expressæ non est obiectiua, sed formalis: non est ergo ratio cognoscendi, vt medium cognitum, sed solùm vt ratio cognoscendi incognita, ergò licèt Verbum increatum videatur à Beatis obiectiuè, & in se, non poterunt in illo videri creaturæ ex vi repræsentationis idealis. Confirmatur, quia aliàs etiam posset vnus Beatus videre diuinam essentiam in verbo alterius clarè, & quidditatiuè, quia hoc modo videt vnus Beatus Deum per verbum creatum Dei, quod in se concipit, ergo alius videndo verbum alterius in illo poterit videre diuinam essentiam, provt in se est.

42. Soluitur.

Responderi potest in primis negando assumptum, vel quia licèt idea, aut verbum non postulet ex se, vt sit medium cognitum, sed aliam rationem medij incogniti habeat: nihilominùs eam non repugnat esse medium cognitum, in quo, vt in obiecto

A proximo, aliud videatur, nō quidem sistendo in ipsa idea tamquam in imagine habēte similitudinē formalem cum re ideata, hanc enim re vera non habet, vt sæpè dictum est: sed per ideam tendendo ad rem repræsentatam propter connexionem, non relationis, sed causalitatis, vel repræsentationis; vel etiam addi potest, quòd licèt fortè species creata non habeat tantam perfectionem, vt possit esse tale medium, nihilominùs ideam increatam esse ad hoc sufficientem propter summam illius perfectionem.

Sed licèt hoc vtcumque defendi possit, probabilius dicitur ideam diuinā ideò esse posse mediū cognoscendi creaturā, quia talis est, vt virtualiter contineat rem ideatam, tamquā eminens causa eius. Et 43.
B ob hanc causam in posteriori parte assertionis addidi solas ideas per se spectatas, & præscindendo illas à continentia eminentiali, quam habēt creaturæ in essentia Dei, non esse sufficiens mediū cognitum, per quod possint creaturæ secundùm proprias naturas cognosci. Vnde etiam Deus ipse, licèt à nobis intelligatur, vt formās directum conceptū, seu ideam creaturarum, & quasi reflexè cognoscere se habere in suo conceptu ideam creaturæ: nihilominùs non intelligitur cognoscere creaturam per hunc conceptum, vt reflexum, sed per priorem directum; vel saltem non intelligitur posse habere distinctam cognitionem creaturarum per posteriorem conceptū, nisi in quantùm supponit priorem, & quasi ab
C illo iuuatur. Sic ergo in præsenti dicimus, ideam vt cognitam à Beato per se spectatā non esse sufficientē rationem cognoscendi creaturas, tamen, supposita alia cognitione creaturarū in essētia diuina, tamquā in causa, cognitionem etiā ipsius ideæ multùm iuuare, vt cognitio creaturæ per illud mediū, vnitè cōplectens illam duplicem rationē, perfectè videatur. Atque ita cùm dicuntur creaturæ cognosci in verbo, vt in arte, vel idea, per quam fiunt, ita accipiendum esse, vt non excludatur priùs medium, neque hoc absque illo reputetur sufficiens. Et hoc modo intelligendus est August. locis citatis. Potéstque hoc sumi ex doctrina Scoti in quod. quæst. 14. §. vlt. *Scotus.* Henr. quodli. 7. q. 4. Gabr. lect. 31. in Can. lib. 3. *Henr.* *Gabr.*

D Ex dictis etiam colligi potest, quomodo intelligenda sit metaphorica quædam locutio, qua dici solet, *Beatos videre in essentia diuina creaturas tamquam in speculo.* Qui modus loquendi allegari solet ex Aug. epist. 112. sed ibi. c. 4. & sequentibus solùm docet Aug. videri Deū, quando vult, & quomodo vult, & præcipuè tractat de visionibus Dei sub specie corporali. Habetur tamen nomine Augustini in 9. tom. lib. de triplici habitac. c. vlt. & ea vtitur Concil. Senen. suprà, & D. Thom. 1. part. q. 14. art. 5. & q. 12. art. 8. ad 2. & ibi Caiet. item D. Thom. in 3. d. 14. q. 1. art. 1. quæstiuncula 4. ad 1. Hæc igitur comparatio, seu locutio contemnenda non est, non est tamen cum proprietate, vel perfecta similitudine accipienda, sed per quamdam metaphoram, & perfectam similitudinem. Nam in primis, iuxta sententiam magis in Philosophia probatam, cùm res per speculum videtur visiò talis rei non terminatur proximè ad imaginem quasi depictam in speculo, sed ad rem ipsam immediatè, cuius species mediante speculo per reflexionem ad oculum peruenit. Quod si simul videtur speculum, solùm est concomitanter, quia ipsum etiam speciem sui mittit ad oculum: si autem poneremus impediri speculum, ne sui speciem mitteret, vel Deus cum illo non concurrere, & concurreret cum specie alterius obiecti ad reflexionem cuius videretur planè res per speculum non viso

E

44. Quomodo Beati creaturas in essentia diuina tamquam in speculo videre dicantur. *August.* *August.* *Concil. Sen.* *D. Thom.* *Caiet.*

speculo. Visio ergo illa, quatenus ad rem aliam per speculum terminatur, non terminatur priùs ad speculum, vt affectum specie talis obiecti, & ita non est medium cognitum propriè, ac per se loquendo. In hoc ergo nó tenet in præsenti similitudo speculi, sed solùm in hoc, quod sicut speculũ obiicitur visui, & visus tendendo in illud, transit ad rẽ aliam repræsentatam per illud; ita Beatus intuendo essentiã diuinam per illam transit ad creaturas. In hoc ergo solùm est comparatio, in modo verò minimè. Dicitur autem diuina essentia speculum voluntarium, quia solùm videtur quando, & à quibus vult.

45. Assertio vltima. Dico vltimò; si diuina essentia non posset esse ratio videndi creaturas in ipsa, vel omninò fieri non posset, vt creaturæ viderentur eadem indiuisibili visione, qua videtur Deus, vel saltem credibile non esset ita fieri. Hanc conclusionẽ pono ad declarandam ampliùs necessitatem illius modi cognoscendi creaturas in Deo. Et ad refellendam sententiam illam, quæ asserit, creaturas dici videri in Verbo solùm, quia concomitanter videntur eadem visione, qua Verbum, & per idem lumẽ gloriæ, & per eandem speciem intelligibilẽ, seu per eandẽ essentiam diuinã vnitam per modum speciei. Et in primis iam suprà ostendi illum modum cõcomitantiæ non sufficere, vt vnum dicatur in alio cognosci, nec vnitatem speciei, luminis, & actus, quia res nec in specie, nec in lumine, nec in actu ipso videtur, vt in visu corporeo manifestum est; eadémque ratio est de spirituali visione, vt suprà etiam tetigimus tractando de verbo Beatorum. Sed omisso modo loquendi, ostẽdo, vel impossibile, vel incredibile esse illo modo videri simul essentiam diuinã, & creatã vno actu, quia vel id fieret per illam visionem secundùm diuersas eius partes, ex quibus intelligatur componi, aut quia idem actus omninò indiuisibilis æquè primò, & directè attingit vtrumque obiectum, non quatenus inter se habẽt connexionem, sed absolutè, & immediatè, & in se: sed neutrũ dici potest, ergo.

46. Roboratur pars minoris. Prior pars minoris probatur, quia duobus modis potest intelligi, actum illum componi ex duabus illis partibus. Primò quòd vtraque illarum sit in se omninò indiuisibilis extẽsiuè, & quod inter se vniãtur aliquo modo vnionis; & hic modus, neque hactenus excogitatus est ab aliquo auctore; quia entitates, seu partes in se indiuisibiles non possunt vniri inter se per modum continuationis, quia hic modus est proprius rerum habentium aliquam latitudinem, secundùm quam possunt habere aliquem terminum cõmunem indiuisibilem. At verò seclusa hac vnione per modum continuationis, non potest intelligi alius modus vnionis inter has partes indiuisibiles, nisi per modum actus, & potentiæ, seu subiecti, & actus, seu aliquo alio simili, vel proportionali illi, hîc autem neque intellligi potest talis modus vnionis, neque aliqua illius ratio reddi potest, ergo. Probatur minor; nam si quælibet illarum entitatum per se primò, & directè tendit in suum obiectum sine ordine, vel habitudine obiectorum inter se, non est, cur vna ad alteram comparetur, vt potentia ad actum, neque cur vna aliam per se supponat, vel ab illa pendeat, erunt ergo illæ duæ entitates duo actus, neque fingi potest ratio, aut modus, quo in vnum coalescant.

47. Obiectioni via præcluditur. Quod si dicantur illæ duæ entitates esse in se diuisibiles, & vniri per modum cuiusdã cõtinuationis, sicut de gradibus intẽsionis dicitur. Hoc impugnatur primò, quia non est, vnde huiusmodi entitates in se habeant latitudinẽ quasi extensiuã respectu A singulorum obiectorũ. Cõstituamus enim, per illas videri Deum, & Angelum; ille actus, quatenus terminatur ad Deum præcisè, non est, vnde habeat latitudinem, seu diuisibilitatem quasi extensiuam in entitate, cùm neque ex subiecto, neque ex obiecto possit illam habere; vtrumque enim indiuisibile est. Vnde quicquid entitatis est in illo actu, provt versatur circa Deũ, totum tendit in Deũ secundum idem, ergo in illa ratione non potest intelligi latitudo extensiua in illo actu. Atque eadem ratio fieri potest de altera parte illius actus; quatenus terminatur ad Angelum, & sic de aliis; ergo necesse est, intelligere singulas illas entitates, quæ vocantur partiales, in se indiuisibiles extensiuè.

B Secundò etiam si fingeremus illas esse diuisibiles, non possent habere terminum communem, quo vnirentur. Nam interrogo, quodnam obiectum respiciat ille terminus, vt, in exemplo posito; an terminetur ad Angelum, vel ad Deum tãtùm? si ad Deum, ergo non potest terminare aliam partẽ illius actus, qua videtur Angelus, cùm non versetur circa obiectum eius. Si ad Angelum, eadem ratione non poterit terminare aliam partẽ, qua videtur Deus. Nec verò potest dici, quòd terminetur ad vtrumque, tum quia esset altioris rationis, quàm sit totus actus secundùm omnes partes suas: tunc etiam, quia si datur vnum indiuisibile, quod obiectiuè terminetur simul ad Deum, & creaturam, meliùs diceretur, totum actum esse indiuisibilem, & repræsentare C vtrumque obiectum simul, quia non est maior ratio de toto actu, quàm de qualibet entitate indiuisibili. Neque etiam dici potest, illũ terminum communem non respicere aliquod obiectũ Contra hoc enim in primis procedit ratio facta, scilicet, quòd ille esset alterius rationis à tota entitate actus, & ab omnibus aliis indiuisibilibus terminis eius, & præterea, quia cùm ille sit vnus actus visionis integer, & totalis, necesse est, vt totus tendat in obiectum, quia totus est repræsentatiuus illius, & quicquid fingatur in tali actu, quod ad repræsentandum obiectũ non seruiat, est impertinens, & præter naturã talis actus: D Non potest ergo assignari terminus communis, quo vniantur tales partes, & consequenter si illæ sunt, non sunt duæ partes, sed duo actus, nisi vocetur vnus tantùm per quamdam collectionem, seu aggregationem, quod pertinebit ad quæstionem de nomine. 48.

Superest, vt dicamus de altera parte; an scilicet possit ille actus esse indiuisibilis cõplectens vtrumque obiectum æquè primò. In quo difficilius est ostendere impossibilitatem simpliciter, quia iuxta communem sententiam, Angelus vna specie, & actu vniuersali intelligit simul plures res non intelligendo vnam in alia, vel per aliam, sed singulas directè, & in se. Nihilominus sine causa fingeretur E huiusmodi visio Dei, & creaturarum. Tum quia illa non confert per se ad beatitudinem, quia creaturæ cognitæ per se non beatificant. Tum etiam, quia si solùm concomitanter cognoscuntur, inde non crescit visio Dei, neque è contrario, visio creaturarum inde perficitur, quia non videntur per Deum, nec in Deo. Vnde talis cognitio creaturarum per eandem visionem solùm concomitanter nihil conferre potest ad reddendã rationem, cur per illã visionem non comprehendatur Deus, quod in hoc puncto magni ponderis est, vt infrà dicam. Secundò, ille modus vniuersalis cognitionis habet locũ respectu rerum, quæ sunt inferiores cognoscente, non verò respectu superioris, vt in exemplo dato, licèt An- 49.

gelus ex rebus inferioribus cognoscat plures vno actu, quia virtus, & capacitas eius excedit perfectionem, & cognoscibilitatem singularum, tamen respectu superiorum Angelorum, inferior non potest plures cognoscere vna specie, vel actu, quia virtus eius non adæquat, neque exhaurit totam cognoscibilitatem, quæ est in vno superiori Angelo. Sed in præsenti visio diuinæ essentiæ est visio supremi obiecti, quod superat virtutem cuiuscumque cognoscentis creati, ergo non est, cur respectu talis obiecti fingamus visionem vniuersalem, quæ per solam concomitantiam comprehendat tale obiectum, & alias res.

50. *Durand.* *Ferrar.* *Henric.* Atque hinc fit mihi valde probabile, talem visionem creatam esse impossibilem, provt Durand. sentit in 1.d.35.quæst.1.num.14. & significat Ferrar. 1. contra Gentes, cap.49. Henr. Quodlib.9. quæst.25. Et ratio est, quia cùm actus visionis sumat speciem ex obiecto, non potest idem actus indiuisibilis, & creatus tendere in plura, vt plura, nisi quatenus illa conueniunt in aliqua vna ratione obiectiua sub ratione cognoscibilis, seu intelligibilis: Deum autem provt in se visibilis est, sicut est, non habet huiusmodi conuenientiam cum creatura, quia sicut habet altiorem modum essendi, quàm omnis creatura tamquam purissimus actus, ita habet supremam quamdam rationem obiecti intelligibilis, quæ non reperitur in aliqua creatura. Propter quod, vt diximus, visio illius nulli creaturæ potest esse connaturalis: ergo nō potest excogitari vna aliqua ratio obiectiua, in qua conueniant Deus, & creatura, vt ab illa sumat speciem ille actus, de quo agimus. Neque refert, si quis dicat, rationem entis sufficere, quia visio Dei ex propria, & specifica perfectione sua non tēdit in communem rationem entis, sed in eminentissimam perfectionē entis, quæ est in Deo, & provt est in illo altiori modo, quàm esse possit in quacumque creatura. Relinquitur ergo, vt visio Dei, & creaturæ per vnum actum creatum, & per solam concomitantiam, vel omnino impossibilis sit, vel sine causa, & ratione fingatur.

52. *Obiectio.* Dices: Diuina essentia, quę est Beatis per modum speciei intelligibilis, est veluti species vniuersalis repræsentans se, & creaturas in esse intelligibili, ergo illi potest respondere actus adæquatus, & vniuersalis, quo videantur Deus, & creaturæ immediatè, & in se. Patet consequentia quia iuxta doctrinam D.Thomæ, quælibet species vniuersalis potest habere actum adæquatū sibi. Vnde nonnulli Theologi, præsertim Nominales ita dicunt videre Deum sua scientia se, & creaturas immediatè, quodam actu vniuersali, quia habet suam essentiam tāquam speciem vniuersalem: sic ergo intelligi potest participari ipsa scientia Dei, & creaturarum per visionem beatam. Nam D.Thom. 1.part. quæst.12 art.9. & 10. vbi agit de hac materia, inde probat, Beatos quicquid in verbo vident, simul, & in vno actu videre, quia non vident illa per proprias species earum, sed per diuinam essentiam, quæ habet rationem vnius

Resolutio. eminentissimæ speciei. Respondetur, essentiam diuinam non esse propriè speciem intelligibilem creaturarum, quia neque eas formaliter in se cōtinet, neque est veluti instrumentum, seu semen aliorum obiectorum intelligibilium, ad supplendam vicem eorum; hæc enim ratio imperfecta est, & non potest diuinæ essentiæ propriè conuenire.

53. *Duobus modis essentia diuina supplet locum speciei.* Duobus autem modis potest essentia diuina supplere locum speciei intelligibilis creaturæ in illius cognitione. Primò, vt suprema causa, quæ potens

A est se sola efficere, quicquid inferiores formæ possunt. Quomodo non solùm potest supplere Deus efficientiam specierum intelligibilium, sed etiam sensibilium. Tamen hic modus nihil refert ad visionem beatam, nec ad vnitatem actus intelligendi. Quando enim Deus hoc modo supplere vellet efficientiam alicuius speciei intelligibilis, non propterea mutaret actum intelligendi, sed talem illum efficeret, qualis per speciem propriam fieri posset, hoc enim est supplere efficientiam alterius. Alio modo potest Deus concurrere ad cognoscendam creaturam per modum supremi obiecti actu intelligibilis, quod per se ipsum potest influere cum potentia, & hic modus propriè pertinet ad visionem beatam.

B Tamen sicut Deus aliter est sua essentia; aliter verò continet creaturas (nam est sua essentia formaliter; continet verò creaturas tantùm eminenter) ita immediatè, & formaliter est quasi species intelligibilis sui ipsius ducens immediatè in cognitionem sui, creaturarum verò tantùm mediatè, quatenus cognoscendo perfectè id, quod est formaliter in Deo; consequenter cognosci potest etiam id, quod est eminenter. Atque hoc modo rectè respondet essentiæ diuinæ, quatenus vna species intelligibilis est, vnus actus visionis respectu sui, & creaturarum, qui tamen non æquè primò terminatur ad illas, quia neque ipsa species æquè primò, neque eodem modo repræsentat illas.

C Hic verò potest tandem obiici ex Gabr. in 1.d. 35.q.3.conclus.2. quia si actus ille visionis Dei omninò indiuisibilis est, impossibile est in tali actu intelligere priùs, & posteriùs respectu plurium obiectorum, vel quod sit causa, vel ratio attingendi vnum potiùs, quàm aliud. Nam in vna, & eadem formalitate actus, neque causalitas, neque ordo intelligi potest. Respondetur, cognitionem hanc fieri eodem actu indiuisibili, in quo ex parte ipsius actus non reperitur realis causalitas, ita vt aliquid sit in actu, quod sit causa realis alterius perfectionis eiusdem actus, quia hoc planè repugnat cum omnimoda identitate, & indiuisibilitate actus. Atque eadem ratione non est realis ordo in ipso actu secundùm se: solùm ergo inter obiecta reperitur hic ordo, quòd

D vnum est ratio cognoscendi aliud, quæ ita attinguuntur simul per illum actum, sicut inter se habent habitudinem. Vnde fit, vt secundùm rationem possimus nos præscindere, & considerare illum actum, vt terminatum ad vnum obiectum primarium, & vt rationem, ob quam ille actus terminatur ad obiectum secundariū, quia nos possumus entitatem quantumuis indiuisibilem (intellectu præscindente) ratione distinguere, non ergo repugnat eodem indiuisibili actu attingi plura cum ordine, & habitudine eorum inter se. Quod in ipsamet creata Dei scientia reperitur, vt infra videbimus. Et inter ipsa Dei attributa vnum dicimus, esse rationem alte-

E rius, etiamsi in re distincta non sint. Superest hîc alia difficultas, quia ex nostra sententia sequi videtur posse inferri, visionem Dei esse comprehensionem eius. Sed hæc in sequentibus capitibus tractabitur.

plurc potest locū speciei.

54. *Obiectio.*

Respōdetur.

CAPVT XXVI.

An, viso Deo, necessarium sit, videri creaturas, saltem vt possibiles.

1 *Ratio dubitandi.* VNa ex pręcipuis difficultatibus, quę ab incommodis obiici solet contra resolutionem superioris capitis, est, quia ex illa sequitur, visa diuina

essentia,

essentia, necessariò videri omnia, quæ à Deo fieri possunt, quia omnia illa necessariò repræsentari possunt per essentiam Dei, ergo etiam necessariò repræsentantur: tum quia non est maior ratio de quibusdam, quàm de aliis: tum etiam quia repræsentatio rerum possibilium in sua causa, si possibilis est, profectò naturalis, & necessaria est. At si hoc concedatur, sequitur vlterius, visionẽ Dei esse comprehensionem Dei, quia per illam videtur, quicquid in Deo est, vel formaliter, vel eminenter.

2. Prima sententia. In hac re prima sententia est affirmans, necessarium esse ex visione Dei videre omnes creaturas possibiles, saltem secundum esse essentiæ, vel possibile. Ita *Godfred.* Quodlib. 6. q. 3. Et eandem sententiam tenet *Bassolis* q. 4. Prologi art. 3. latiùs *Durand.* in 3. dist. 14. q. 2. & in 4. d 49. q. 3. Qui differentiam in hoc constituunt inter creaturas possibiles, & futuras; nam sub priori ratione dicunt necessariò videri visa diuina essentia: non tamen sub posteriori ratione. Et rationem differentiæ reddũt, quia vt possibiles necessariò repræsentantur per essentiam, vt futuræ verò liberè. Quæ ratio, ne in ea petatur principium ita videtur intelligenda, quòd creaturæ vt possibiles necessariò continentur in Deo eminenter, & diuina omnipotentia habet cum illis necessariam connexionem, creaturæ verò vt aliquando futuræ pendent ex libera Dei voluntate, quæ non necessariò videtur, viso Deo. Et in hoc sensu videtur differentia satis apparens: sed de posteriori parte dicemus, capit. sequenti; nunc solam priorem tractemus.

3. *Durand.* Addit verò Durandus limitationẽ, qua suam sententiam destruit, & in eamdem incidit difficultatem. Ait enim, ex natura visionis Dei necessariò sequi, vt videantur omnes creaturæ possibiles in Verbo, tamen de potentia absoluta posse hæc impediri, & fieri, vt maneat visio Dei vt sic, non manifestans creaturas. Quod quidem non est consequenter dictum, quia si visio illa manifestat creaturas in Verbo, id facit per se ipsam formaliter actuando intellectum, vel ergo manet integra illa visio secundum totam suam entitatem, per quam est repræsentatiua creaturarum, vel non; si primum: ergo impossibile est visionem illam actuare intellectum, & impediri ab ea manifestatione, quia non potest impediri effectus formalis formæ, manente integra forma vnita subiecto; si secundum dicat, superest illi explicandum, quomodo sit diminuta illa entitas visionis, seu quid addat vna visio super aliam. Item quomodo videatur Deus sine creaturis, quæ in ipso continentur. Ac denique falsum simpliciter erit, dicere, per visionem Dei, vt sic, necessariò videri creaturas, quia hæc necessitas non sequitur, nisi ex tali, seu tanta visione, non autem ex præcisa ratione visionis.

4. Secunda sententia Scoti. Aliter Scot. in 3. d. 14. q. 2. limitat hanc sententiam dicens; per illam visionem non videri omnia possibilia in actu secundo, imò nec posse videri, quia ad hoc esset necessaria infinita attentio: dicit tamen videri omnia in actu primo, quia illa visio sufficiens est, vt per eam quæcumque creaturæ possibiles videantur, non quidẽ omnes simul, sed nunc istæ, nunc illæ, prout voluerit Beatus attendere. Nec verò Scot. omnibus Beatis concedit hanc liberam facultatem videndi omnia, etiam diuisiuè, seu successiuè: sed specialiter animæ Christi, de aliis verò ait habere certum terminum, seu limitationẽ, iuxta modum Beatitudinis vniuscuiusque. Atque hanc ipsam limitationem ponit ex prouidentia Dei, non quia quælibet de se non sit ad omnia sufficiens in actu primo.

5. Hæc sententia expenditur. Hæc opinio, si loqueretur de lumine gloriæ, posset habere aliquam probabilitatem: tamen de ipsa visione mihi videtur improbabilis. Quia illa essentialiter est actus secundus, & non manifestat obiectum efficiendo, sed informando, & ideo repugnat, quod de se sit manifestatiua alicuius, quod non semper manifestet, quamdiu intellectum actuet. Repugnat etiam, vt nunc manifestet rem vnam, postea aliam, propter variam attentionem, & sine mutatione in ipsa visione, quia illa attentio nihil aliud est, neque esse potest, quàm effectio ipsius visionis, vel circa visionem: si ergo mutatur attentio, mutatur effectio, & consequenter fit etiam aliqua mutatio in ipsa visione. Quia non mutatur effectio per solam conseruationem diuersam eiusdem termini, sed mutatur effectio in ordine ad diuersum formalem effectum formæ factæ. Alia contra hanc sententiam videri possunt in 1. tom. 3. p. disp. 26. sect. 2. & infrà, c. 29. hoc ipsum confirmabimus.

6. Tertia sẽtẽtia Henrici. Tertia opinio est Henrici, Quodlib. 7. qu. 4. & 5. vbi distinguit de visione essentiæ diuinæ, vt essentia absoluta est, vel vt idea est, & in essentia, vt essentia dicit, non videri creaturas, etiam possibiles, videri tamen in essentia vt idea. Additque posse videri essentiam vt rem omnino absolutam præcisè, non videndo illam vt ideam, atque hoc modo posse illam videri non visa vlla creatura vt possibili: de qua parte statim dicemus in sequenti opinione. Tamen, si cognoscatur diuinitas vt idea, ait, necessarium esse, vt videantur in illa creaturæ possibiles, quia idea dicit relationem ad rem, saltem vt possibilem. Addit verò Henr. hoc modo videri necessariò species rerum creabilium, visis ideis, non verò indiuidua. At verò, quod visa diuina essentia vt idea quarumdam specierum creabilium, necessarium sit videri vt ideam omnium possibilium, non affirmat Henricus (licet pro hac sententia referri soleat) imò sentit, nec ipsam animam Christi videre omnes species possibiles.

7. Reiicitur. In hac verò sententia in primis displicet distinctio illa de essentia visa, vt est res absoluta, vel vt est idea: nam si est sermo de absoluto secundũ rem; etiam idea est res absoluta; si de respectu rationis, etiam in essentia, vt est omnipotens potest considerari respectus rationis; si denique est sermo de respectu reali, neque idea illum dicit. Vnde etiam displicet, quod supponit, creaturas videri in idea, vt sic, & non in essentia, vt in causa, quia potius videntur in illa vt in causa; nec ratio ideæ præcisè sumpta sufficeret, vt in capite præcedenti dixi. Tandem displicet, quod ait, videri species possibiles, non verò indiuidua; tum quia ideæ sunt indiuiduorum, vt sequenti libro dicemus. Tum etiam quia in Deo possunt res distinctissimè, & perfectè cognosci: cognitio autem, quæ vsque ad indiuidua descendit, est magis expressa, & distincta.

8. Quarta sententia. Quarta opinio esse potest, ex vi visionis essentiæ diuinæ vt sic, nullam creaturam possibilem, nec in particulari, nec in communi necessariò videri, sed iuxta perfectionem visionis plures, vel pauciores repræsentari, & tam posse esse perfectam visionem, vt omnes repræsentet, & tam imperfectam, vt nullam omnino repræsentet. In qua opinione prima pars eius clara est; de qua latè dicturi sumus; secunda verò, scilicet per aliquam perfectam visionem posse videri omnia possibilia, ab aliquibus probatur, quia omnes species possibiles finitæ sunt. Sed

hoc fundamentum falsum est quoad multitudinem specierum, sed addi potest, totam illam collectionem esse finitæ perfectionis, & ideo finito actu, & lumine videri posse, ac subinde neque inde sequi comprehensionem diuinæ essentiæ, neque aliam implicationem.

9. Vltima verò pars, scilicet, posse dari minimam visionem, per quam nulla res creata, vel creabilis videatur, probatur primo illa ratione, quòd essentia est res omnino absoluta, non ergo repugnabit, videri omnino absolutè, sine vlla prorsus habitudine ad creaturas: præsertim cùm non videatur visione comprehensiua, sed tantùm quidditatina, ad quam sufficit videre rei essentiam, præcisè in illa sistendo. Secundò sic explico, quia potest essentia Dei videri non visis omnibus creaturis simul, ergo potest videri, non visa qualibet creatura determinatè sumpta, quia eadem est ratio de vna, ac de singulis omnibus. Ergo eadem ratione potest videri diuina essentia, nulla creatura in particulari visa, quia eadem est ratio de omnibus collectiuè, quæ de singulis diuisiuè; ergo pari ratione potest videri nõ visis creaturis, etiam sub conceptu communi, & confuso. Probatur consequentia, quia essentia Dei non videtur confusè, sed clarè, prout in se est, ipsa autem essentia non cõtinet creaturas in communi, sed continet Angelum, hominem, & singulas alias species in particulari, à quibus nos abstrahimus cóceptum communem, & confusum, ergo ex visione Dei clara non potest sequi hic conceptus confusus creaturarum. Tertiò, quia potest videri Deus non concipiendo omnipotentiam sub hoc expresso conceptu omnipotentiæ, qui nostro modo intelligendi includit habitudinem ad creaturas. Diximus enim suprà, non esse necessarium, vt qui videt Deum, distinctè videat attributa, prout à nobis ratione distinguuntur, sed tantùm per modum vnius simplicissimæ perfectionis Dei; propter quã causam non est necesse videre attributum misericordiæ, vel iustitiæ, prout ratione distinguuntur, secundum eos proprios conceptus, qui his vocibus respondent, ergo eadem ratione non oportebit, necessariò videre omnipotentiã sub hoc expresso conceptu, ergo neque cognoscere creaturam, vel in particulari, vel sub aliqua ratione communi: nam si hoc esset necessarium maximè propter connexionem, quam habent creaturæ possibiles cum omnipotentia Dei.

10. 1. Cõclusio. D.Thom. Dico primò, non esse necessarium, vt qui videt Deum, videat in eo omnes creaturas possibiles, neque quoad indiuidua omnia, neque quoad rationes specificas. Hæc est sententia D.Tho. 1. p. q. 12. art. 7. & 8. & 3. p. q. 10. art. 2. & lib. 3. contra Gentes, ca. 55. & 56. & de verit. q. 8. ar. 4. & 5. & q. 20. art. 5. & in 3. dist. 14. q. 2. & in 4. dist. 46. q. 2. & his locis Palud. Capr. Caiet. Ferr. & Sot. & Scot. & Henr. suprà citati: estque cõmunior Theologorum. Ratio D.Tho. est, quia creaturæ videntur in Deo tamquam effectus in causa, non est autem necesse, vt visa causa, videantur omnes effectus in illa virtute contenti; nisi causa comprehenditur, cùm ergo Beati videntes Deum ipsum non comprehendant, non est necessarium, vt in eo videant omnes effectus possibiles. Confirmatur, quia nec ratione identitatis, nec ratione connexionis hoc est necessarium, ergo nullo modo. Declaratur prior pars, quia licèt creaturæ possibiles secundum illud esse, quòd in Deo habent, non distinguantur à Deo; tamen secundum proprias essentias, seu naturas possibiles re vera sunt distinctæ à Deo, ergo ex vi identitatis non est necesse, illas omnes videri viso Deo. Quòd verò nec sit necessarium ex vi alicuius connexionis: probatur, quia nulla potest assignari, quia potest esse tam imperfecta visio Dei, vt possit in causa illa penetrare omnes effectus eius; ergo potest cognosci non cognitis in ea omnibus proprietatibus eius, & similiter poterit etiam videri, non cognitis omnibus particularibus obiectis eius. Denique nulla est ratio, quæ probet hanc necessitatem, vt patebit respondendo ad obiectiones in cõtrarium, ergo cum sit distinctio inter ipsa obiecta, & Deus possit se magis, vel minùs perfectè manifestare, si ex parte obiecti non est repugnantia, non est, cur asseramus, hoc esse necessarium. Dicunt tamen auctores oppositæ sententiæ ex parte obiecti esse repugnantiam, supposita nostra sententia. Asserimus enim posse creaturas videri in verbo, visa essentia Dei, propter cõnexionem quamdam, quæ est inter creaturas vt possibiles, & Deum vt omnipotentem, quæ licèt non consistat in relatione, consistit in continentia eminentiali vnius in alio, & naturali dependentia creaturæ à Deo. At hæc ratio merè necessaria est, & æquè habet locum respectu omniũ creaturarum possibilium, ergo, si quælibet videri potest, omnes necessariò videntur, quia eadem est necessitas respectu vnius, & alterius, & omnium simul, quæ cuiuslibet per se sumptæ. Obiectio. Ad hoc verò respondemus, rectè procedere, si obiectum ipsum primarium perfectè comprehenderetur: tamen cum in modo videndi sit inæqualitas, nõ esse necessarium, vt cõnexio illa, quæ est inter causam, & effectus exactè videatur quoad omnes effectus in particulari: nam rectè fieri potest, vt in eadem causa magis, vel minùs visa plures, vel pauciores effectus videantur. Respõsio. Vnde quod Durand. sumit de repræsentatione naturali omnium rerum possibilium, est quodammodo verum de repræsentatione in potẽtia, seu in actu primo: quia essentia de se est sufficiens ad omnia repræsentanda. Sed inde non rectè infertur repræsentatio in actu secũdo, quia hæc fit per visionem, quæ non est adæquata illi speciei, seu causæ, vel lumini. Vnde etiam non consequẽnter loquitur Durand. distinguens in hoc inter creaturas vt possibiles, vel vt existentes. Quia diuina essentia vtrasque repræsentat naturaliter in actu primo, si ipsæ repræsentabiles sunt. Vnde sicut non rectè infertur, quòd creaturas existentes repræsentet necessariò in actu secundo: etiamsi supponatur, illas esse futuras: ita nec de possibilibus id rectè infert Durandus.

Sed instant, hoc esse verum, quando in ipsamet causa aliquid nouum apparet in ipsa formaliter existens, ratione cuius est causa noui effectus, qui in illa cognoscitur. 11. Obiicitur secũdo. Nam si obiectiuè non plus video in causa per vnam visionem, quàm per aliam quoad formalem perfectionẽ eius, à qua effectus manare possunt, qui fieri potest, vt in illa, & per illã plures, vel diuersi effectus videantur? Respondeo, necessarium non esse, vt illa visio, quæ facit videre aliquam creaturam in essentia diuina, quatenus intelligitur terminari ad essentiam diuinam priùs ratione, quàm ad creaturas in ipsa visas, perfectionem aliquã formalem nouam in ipsa essentia ostendat, quam non ostendit alia visio, quæ illam creaturam non manifestat: Respondetur. hoc enim impossibile esse, suprà ostensum est: sed sufficit vt illam eandem perfectionem meliori, & expressiori modo repræsentet. Quia cognitio effectus in causa non semper prouenit ex noua re cognita in causa, sed potest prouenire ex perfectiori modo concipiendi eandem causæ perfectionem.

Palud. Capreol. Caietan. Ferrar. Sotus. Scotus. Henric.

nem. Quantumcumque enim virtus causæ in se absoluta sit, negari non potest, quin distinctius, & clarius concipiatur, quando concipitur vt coniuncta suis effectibus cum repræsentatione clara diuersorum modorum, quibus illi manare possunt à causa. Quamuis enim illi modi non sint distincti in causa, sed in ipsis effectibus, tamẽ cum simul cognoscuntur cum causa, & ex virtute causæ, profectò clarius, & distinctius concipitur causa. Quia ergo hæc tota repræsentatio non est necessaria in omni visione creata, ideo necessarium non est, vt ex vi cuiuscumque visionis videantur. Cur autem vnus potiùs, quàm alius effectus per hanc, vel illam visionem repræsentetur, inferius dicemus.

12. Secunda cõclusio. D.Thom. Bonauen. Scotus. Richard. Henr. Dico secundò. Probabilius est, non posse dari visionem Dei creatam, per quam videantur in Deo omnes res possibiles. Ita sentit D.Thomas in locis citatis, & communiter eius discipuli, consentiúntque Bonauent. Scot. & Richard. in 3.d.14. & in 4.d.49. Henric. dicto Quodlib.7.q.4. & 5. De hac verò assertione hic breuiter dicam, quia illam ex professo tractaui in 1.tom.3.p.disp.26. sect.2. Et à posteriori magnum argumentum sumitur ex ibi dictis. Quia si visio tam perfecta non est concessa animæ Christi, vt omnes fatentur, magnum signum est, non esse possibilem. Vnde ratio à priori esse videtur, quia ad hoc requiritur lumen infinitum, quod non est possibile. Maximè verò solet probari ab inconuenienti, quia valdè probabiliter sequitur, per huiusmodi visionem comprehendi diuinam essentiam. Propter quam causam nonnulli ex Modernis contrariam sententiam, & opinionem damnant, vt errori proximam, & parum tutam in fide: sed hoc nimium est: quia licèt certum sit, Deum non posse comprehendi ab intellectu creato, quantumuis eleuato, vt suprà dictum est, tamen quòd illa visio omnium possibilium in Deo, esset comprehensio, est mera opinio fundata in illatione quadam probabili, sed incerta, & ideo hoc non sufficit ad huiusmodi censuram, vel aliquam notam contrariæ opinionis. De qua re dicemus plura infrà, cap.29.

13. Tertia cõclusio. Dico tertiò: Non est necessarium videre in Deo viso aliquam creaturam in particulari secundum propriam naturam specificam seu genericam eius. Probatur, quia hoc ipso, quòd non necessariò videntur omnes, potest aliqua determinatè occultari, ergo & quælibet determinatè, seu sigillatim sumpta; nam quoad hoc eadem est omniũ ratio, ergo & omnes simul, seu collectiuè sumptæ, propter eandem causam.

Obiectio. Dices; quamuis non sit necessarium aliquam determinatè videre, potest esse necessarium videre aliquam saltem indeterminatè, id est, hanc, vel illam.

Respõsio. Respõdetur tamen, in præsenti materia non posse hoc rationabiliter dici: nam qua ratione quælibet creatura secundum propriam, & determinatam naturam, non habet necessariam connexionem cum visione Dei secundum communem speciem eius, eadem ratione, neque collectio omnium creaturarum secundum proprias naturas earum habet huiusmodi connexionem, quia diuina essentia, vel Omnipotentia ad totam collectionem eodem modo quoad singulos effectus comparatur.

14. Quarta cõclusio. Capreol. Sotus. Dico quartò probabile esse, visa diuina essentia, necessarium esse videre, quicquid est possibile, vel creabile saltem sub hoc communissimo conceptu creabilis, seu possibilis. Sic Capreol. in 4.d.49. q.5. artic.3. ad argum. contra primã conclusionem, vbi in hanc sententiam citat alios, idem Sotus ibi quæstion.3.art.3.conclus.3. & Moderni Thomistæ. Dico autem solùm esse probabile, quia est res dubia. Probatur autem, quia necessarium est viso Deo, videre illum esse omnipotentem, non potest autem videri omnipotentia sub propria ratione, & præsertim visione clara, & prout in se est, nisi saltem videatur esse tantæ perfectionis, & virtutis, vt sit efficax ad omne possibile, seu ad omne id, quod non repugnat, ergo necesse est viso Deo, videre omne creabile esse possibile ex vi talis potẽtiæ Dei, quamuis non videatur in particulari, quidnam illud sit, quod sub obiecto creabili comprehenditur. Declaratur, quia licèt omnipotentia Dei sit alterius ordinis à qualibet potentia creata, & non recipiat speciem à suo obiecto, sicut inferiores potentiæ, nec relationem ad illud habeat; tamen in hoc habet aliquam conuenientiam, quòd necesse est habere aliquid per modum obiecti, quod habeat necessariam connexionem cum illa natura: non quia ipsa ab obiecto pendeat: sed potiùs quia obiectum in suo esse pendet, & in sua possibilitate, quasi constituitur, seu denominatur à tali potentia: ergo sicut aliæ potentiæ non possunt cognosci sine obiecto saltem adæquato: ita neque Omnipotentia Dei clarè videri sine coniunctione cum obiecto possibili, seu creabili, vt sic; nam illud est tamquam obiectum adæquatum. In quo differt hæc communis ratio ab omnibus particularibus naturis creatis.

Quòd verò necessarium sit, viso Deo, videre omnipotentiam, videtur clarius, quàm vt indigeat probatione. 15. Viso Deo, necessario videtur eius omnipotentia. Primùm, quia huiusmodi perfectio est essentialis ipsi Deo, & non intelligitur comprehensa sub aliqua alia perfectione. Secundò quia viso Deo, necessarium est videre, eum habere intellectum, & voluntatem secundum propriã perfectionem, quam intelligimus correspondere in Deo his vocibus, & cõceptibus nostris; ergo eadem ratione necesse est, videre Omnipotentiam eodem modo, quia non est minus intrinsecum, & essentiale hoc attributum, quàm illa. Tertiò potest sic explicari, quia quando essentia alicuius rei cognoscitur v.g. ab Angelo per scientiam non discursiuam, sed simplicem, ac perfectam, visa essentia videntur in illa proprietates, quæ coniunctissimæ sunt cum ipsa essentia, & præsertim si sint illi adæquatæ, & ab illa non distinguantur, sed visio Dei est scientia altioris ordinis, simplicissima, & sine discursu: Omnipotẽtia autem Dei est attributum diuinæ essentiæ non per modum proprietatis, sed potiùs per modum prædicati essentialis, ergo visa tali essentia, & quidditatiuè cognita, necesse est videre omnipotentiam eius, saltem sub hoc adæquato conceptu, quod omnia in se eminenter continet, & quòd efficax est ad omnia, quæ ex se non repugnant.

Neque contra hanc assertionem vrgent argumenta in vltima opinione facta. 18. Quia iam ostendimus, rationem differentiæ inter creaturas speciales, & communem rationem entis creabilis, seu possibilis. Nam huius cognitio magis necessaria est, vt efficacia, & virtus diuinæ naturæ videri possit, quã visio particularium specierum. Illa autem necessitas non est, quia omnipotentia Dei pendeat ab ente creabili, sed potiùs è contrario, quia tale obiectum habet necessariam connexionem cum tali potẽtia, & in eo veluti explicatur eius virtus, propter quod videri non potest, nisi illo etiam aliquo modo concepto. Neque ad hoc oportet fingere in Deo aliquam habitudinem per modum relationis ad creaturam, quia re vera nulla est, sed est potentia Dei res omnino absoluta: quæ nihilominus quoad sui co-

gnitionem,

gnitionem, seu visionem potest habere prædictam connexionem cum obiecto creabili, propter rationem explicatam. Denique iam declaratum est, quomodo, non possit videri Deus, non visa omnipotentia eius. Ad hoc autem non est necesse, vt vidẽs Deum ratione distinguat omnipotentiam ab essentia, sed satis est, vt videat summam perfectionem Dei, prout in se est, & prout eminenter continet omne possibile, atque adeo vt est infinitæ virtutis, & efficaciæ, quod totum vnico simplici conceptu Beatus intuetur.

17. Rationi dubitãdi in principio positę respõdetur.

Solùm superest, vt respondeamus ad rationem dubitandi in principio positam, cuius difficultas præcipuè cõsistit in quadam interrogatione, in qua aliqui magnam vim faciunt. Cur (scilicet) viso Deo, hæ potius res, quàm illæ in ipso videantur? Ad quod primò responderi potest consequenter, prouenire ex libera voluntate Dei, quia sicut videtur, quando vult, ita etiam quomodo vult: sic enim, vt suprà notaui, dici solet speculum voluntarium. Cùm enim intellectus ad visionem beatam cõcurrat, vt instrumentum Dei, per voluntatem liberam principalis agentis determinatur, vt potiùs has creaturas, quàm illas videat. Quæ respõsio vera quidem est loquendo de prima radice huius diuersitatis, quãuis etiam ex parte meritorum, seu status beati possit assignari aliqua ratio huius effectus, vt constabit ex inferius dicendis c. 28. Nihilominus tamen, quia Deus operatur cum causis secũdis iuxta capacitatem earum, oportet assignare in ipsa visione, vel in principio proximo eius causam huius differentiæ, si fortasse aliqua reperiri potest.

18. Aliter respõdetur ex D. Th.

Secundò igitur respondet D. Thom. q. 8. de verit. art. 4. ad 12. inter effectus, qui in causa continentur, quosdam esse notiores aliis, qui propterea visa causa statim videntur, vel saltem faciliùs, alios verò esse effectus magis reconditos, ad quos videndos in causa, necesse est virtutem causæ magis penetrare, ac perfectius cognosci. Et ex hac radice dicit prouenire, vt viso Deo, hi potius, quàm alij effectus videantur iuxta mensuram, & perfectionem luminis. Quæ doctrina apta est ad explicãdam rationem differentiæ inter primam, & vltimã conclusionem, quia illæ rationes vniuersales creaturarũ, quæ sunt veluti adæquatum obiectum diuinæ omnipotentiæ, statim relucent in Deo, viso Deo, & facillimè cognoscuntur, atque immediatam connexionem habent cum quocũque proprio conceptu Dei. Quæ omnia non ita reperiuntur in specialibus creaturis secundum proprias naturas, & essentias earum. At verò loquendo de comparatione ipsarum particularium creaturarum, cur hæ potius, quàm illæ videantur; non videtur reddi sufficiẽs ratio ex illa doctrina, quia licèt ad vidẽdas perfectiores creaturas, cæteris paribus, necessarium videatur perfectius lumen, & visio perfectior: tamen quod attinet ad necessariam connexionem singularum creaturarum cum essentia Dei, eadem est ratio de omnibus, vt suprà dixi.

19. Animaduersio.

Quapropter aduertendum est rationem huius diuersitatis postulari posse, vel ex parte visionis, cur potiùs repræsentet has, quàm illas creaturas, vel ex parte luminis, & speciei intelligibilis, seu diuinæ essentiæ, quatenus habet rationem speciei, quæ sunt principia proxima visionis. Quoad priorem partem dico; non esse quærendam rationem aliunde, quàm ex entitate ipsius visionis; nam quia talis, & tam perfecta est in entitate sua, ideo tam perfectè repræsentat Deum, & quia repræsentat Deum cum tali perfectione, ideo facit in eo videri has creaturas potiùs, quàm illas. Hæc enim repræsentatio visionis non est voluntaria, seu ad placitum, sed est naturalis, & per modum effectus formalis ipsius visionis, ergo necesse est, vt fundetur in physica entitate, & perfectione ipsius visionis. Vt si per vnam visionem videatur Deus, & Angelus, v.g. in illo, per aliam verò videatur Deus, & Leo in illo, hoc prouenit ex maiori perfectione illius visionis.

Quòd si inquiras, quæ sit hæc maior perfectio. 20. Qualitũ respõsũ.

Communiter explicatur per modũ maioris intensionis. At hoc nonnullas pati potest difficultates. Primò quia gradus intensionis præcisè considerati seruant inter se ordinem quemdam, & conformitatem, ita vt primus supponat secundum, & secundus tertium, & sic de aliis, in cognitione autem diuersarum creaturarum nullus est necessarius ordo, potest enim videri perfectior creatura, non visa minùs perfecta, & è contrario; non potest ergo seruari proportio intensionis graduum ad hanc quasi extensionem ex parte obiecti. Deinde quia intensio solùm fit per maiorem conatum potentiæ, seu radicationem qualitatis in illa in ordine ad idem, & ideo non rectè intelligitur, quòd per solam intensionem extendatur secundus gradus ad cognoscendas plures creaturas, quàm primus, sed solùm ad videndum melius easdem. Sicut amor Dei ex hoc, quòd intendatur præcisè non intelligitur extendi ad proximum, vel ad aliquid aliud, sed solùm circa idem perfectius versari.

Aliter ergo dici potest, hoc prouenire ex perfectiori entitate specifica visionis. Sed hoc suprà reiectum est; melius ergo attribuetur hæc diuersitas diuersæ entitati indiuiduali ipsius visionis, etiã si indiuisibilis sit, quia sicut vnus intellectus perfectior est, quàm alius, non ex maiori intensione, sed ex maiori perfectione indiuiduali; sic intelligi facilè potest de visione. Atque idem consequenter dicẽdum est de lumine, quia principium accommodatur suo effectui. Et similiter dicendum est de specie; nam datur iuxta perfectionem luminis, seu diuina essentia accommodat suum concursum per modum speciei, iuxta exigentiam luminis. Atque eadem ratione licèt fieri possit, vt duæ visiones repræsentent diuersos effectus, & quòd in perfectione, omnibus pensatis, æquales sint. totum hoc referendum est proximè in diuersam perfectionem entitatiuã ipsius visionis, nam vna ex natura sua habet repræsentare Deum hoc modo; altera verò aliter. Est autem hæc sufficiens ratio, quia vnaquæque forma natura sua habet determinatum suum effectum formalem. Aliqui verò, cùm non habeant, quid contra hanc diuersitatem indiuidualem visionum obiiciant, dicunt, illam esse commentitiam, & numquã in qualitatibus inueniri. Sed re vera non ita est, nam in qualitatibus respicientibus obiecta est frequens distinctio, vt visiones Petri & Pauli differunt in repræsentatione obiectorum, plus quàm duæ visiones numero distinctæ eiusdem personæ: & sic de aliis, in præsenti verò licèt obiectum primarium idem sit: tamen diuerso modo magis, vel minùs claro, & perfecto concipitur, cum coniunctione ad vnum obiectum secundarium, quàm ad aliud, & hoc satis est, vt visiones indiuidualiter distinctæ, natura sua habeant illam diuersitatem in suis effectibus formalibus.

Atque hinc primò intelligitur, falsum esse, quòd Scotus & alij dicunt, fieri posse, vt stante eadem visione, & in entitate inuariata manente, nunc per 22. Corollarium.

illam

illam videātur istæ creaturæ; postea aliæ: quia Deus est speculum voluntarium: Patet enim ex dictis hoc non esse possibile, cum repræsentatio illa sit naturalis in genere causæ formalis, & per modum actus secundi, & vltimi. Nec Deus dicitur speculum voluntarium, quia per quamcumque visionem possit manifestare, quæ voluerit, non enim potest priuare formam suo effectu formali, manente illa in subiecto, nec etiam potest proprius effectus formalis vnius formæ fieri per aliam, natura sua habentem distinctum effectum, siue indiuidualem, siue specificum, quia seruata proportione eadem est ratio.

23. Alterum corollarium. Colligitur secundo, non posse illam visionem recipere variationem in ordine ad creaturas possibiles, quin recipiat in ordine ad Deum. Cuius contrarium sentiunt alij auctores, quia actus potest variari in ordine ad obiectum secundarium, licèt non varietur circa primarium. Haberet autē hoc locum aliquo modo si obiecta illa tantùm concomitanter viderentur. At supposita superiori doctrina, id dici non potest. Ratio est, quia per illam visionē videntur creaturæ in Deo, vt in causa, & tamquam in primario obiecto, & medio cognito; ergo vt alij, & alij effectus videātur in causa, necesse est, causam ipsam aliter & aliter videri. Item diximus, actū illum, quo videtur Deus, & creatura, esse in sua entitate indiuisibilem, ergo nō potest in se recipere mutationē, quin in tota sua indiuisibili entitate illā recipiat; ergo oportet, variari tā respectu Dei, quàm respectu creaturarum. Nec refert, si quis opinetur illū actum extendi ad creaturas per hoc, quòd in se intensior fiat, quia necesse est etiam in ea opinione assignare aliquem gradum intensionis, quo posito manifestetur creatura in Deo, & consequenter necessarium est, posito illo gradu, vel melius, vel aliter manifestari Deum, ergo cùm necesse sit variata illa visione circa creaturas, variari aliquem gradum intensionis eius, secundum illum oportebit variari visionem circa Deum.

24. Tertium corollarium. Vnde obiter colligitur tertiò, cæteris paribus, eò perfectius videri Deum, quò plures, vel meliores creaturæ videntur in Deo. Non quia hæc sit ratio à priori melius vidēdi Deum, sed potiùs quia à posteriori, & ab effectu colligimus eò causam perfectius videri, quò plura, & meliora in ea videntur, cæteris paribus, quia hoc est signum virtutem eius perfectius penetrari, & cognosci. Vnde consequenter fit, ad huiusmodi visionem perfectius lumen requiri, quia actus secundus correspondet primo: Nec cēseo necessarium distinguere, vt quidam faciunt, de pluribus speciebus creaturarum, vel de pluribus indiuiduis, nec de pluribus substantiis, aut accidentibus, quia quacumque ratione plura simul in Deo videantur ex possibilibus, si cætera paria sint, necesse est, visionem Dei esse meliorem, quia re vera virtus, & potentia eius perfectius cognoscitur.

CAPVT XXVII.

An in Deo viso videri possint creaturæ secundum suam existentiam actualem.

1. Diximus de rebus possibilibus, dicendum superest de rebus aliquando futuris; & prius dicemus, quid in hoc sit necessarium, vel possibile; postea verò quid de facto contingat.

2. 1. Opinio. Prima ergo opinio fuit, quam refert D. Thom. q. 20. de verit. art. 4. & Duran. in 3. dist. 14. q. 2. & in 4. d. 49 quæst. 3. Omnes Beatos videntes Deum ne-

A cessariò videre omnia, quæ aliquando fuerunt, vel futura sunt, vnde fit, omnes videre omnia quę Deus scit scientia visionis. Quæ opinio potuit occasionem sumere ex illo Gregorij 2. Dial. capit. 2. *Quid non vident, qui videntem omnia vident?* Item quia Scriptura Sacra ita videtur loqui de sanctis Angelis; ac si omnia sint præsentia eorum visioni. Vt est illud primæ ad Timotheum 5. *Testificor coram Deo, & electis Angelis,* & illud 1. ad Corinth. 11. *Oportet mulieres velamen habere super caput suum propter Angelos.* Sed hæc valdè infirma sunt. Oportet etiam vt hæc opinio supponat, viso Deo necessariò videri in illo omnes creaturas possibiles, quia, nisi hoc supponatur, nulla potest reddi ratio, ob quam necessariò videantur omnes creaturæ factæ. Quia illæ (absolutè B loquendo) non habent maiorem connexionem cum omnipotentia Dei, quàm possibiles, vt per se constat; voluntas verò libera, quæ ad has potius, quàm ad alias creaturas terminata est, non necessariò videtur, vt ostendimus; ergo necessariò supponendum est in hac sententia illud fundamentum. Cui addendum est aliud, scilicet, visa aliqua creatura in Deo sub esse possibili, necessariò videri quoad existentiam actualem, si illam de facto habitura est. Et hoc à simili suaderi potest; quia Deus per scientiam suam omnino eandem, & immutatam, qua videt res possibiles, necessariò videt futura, si futura sunt, ergo idem credendum est de visione beatifica. C Probatur consequētia, quia illa visio beata est eminentissima participatio scientiæ diuinæ, & mensuratur æternitate, & est suo modo inuariabilis, ergo nimirum nō est, quòd participet illā perfectionem.

Gregor.

1. Tim. 5. 1. Cor. 11.

Hanc verò sententiam dāmnant, vt hæreticam Moderni (quod nec D. Thomas, nec Durandus fecerunt) quia videtur repugnare Scripturis, in quibus sanctis Angelis tribuitur ignorantia aliquarum rerum, vel futurarum, vel existentium, si autem in verbo omnia viderent, nihil ignorarent. Antecedēs probatur primo, quia de fide est, Angelos ignorare diem iudicij, Matth. 24. *De illa die nemo scit, neque Angeli.* Secundo quia Isai. 63. *Sancti Angeli,* interrogant, *Quis est iste, qui venit de Edom?* Ignorabant D ergo id, quod interrogabant. Sicque intelligit Ambros. lib. de instit. Virg. & lib. de mysteriis capit. 7. coniungens cum illis verbis illa Psalmi 23. *Quis est iste Rex gloriæ?* Ex quibus etiam Dionysius c. p. 7. de cœlesti Hierarch. collegit inferiores Angelos sanctos doceri & illuminari à superioribus. Tertiò ex illo ad Ephes. 3. *Vt innotescat principibus, & potestatibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.* Ergo Angeli per Ecclesiam multa de diuinis mysteriis discunt, quæ priùs ignorabant. 3. Hæreticā esse putāt Moderni, sed perperam.

Mat. 24 Isai. 63. Ambros. Psa 23. Dionys. Ephes. 3.

Hæc verò testimonia sunt probabilia argumenta, non tamen, quæ sufficiant ad certam fidem faciendam, cùm res ab Ecclesia definita non sit: Nam quod ad primū attinet, non est de fide Angelos sanctos ignorare diem iudicij, sicut enim in dicto loco E dicitur, *Neque Angeli,* ita etiā dicitur, *Neque Filius,* Ergo sicut hoc explicatur, quòd Filius nescit ad dicendum, vel quòd nescit à se, sed à Patre, vel quòd nescit sciētia humana, & naturali; ita posset quis sine errore de Angelis explicare, vt latius in 3. p. q. 10. ar. 2. dixi. Testimonium autem Isaiæ, & Psalmi minus est efficax, quia multi intelligunt, nō esse Angelos, qui loquuntur ibi, sed Prophetam ipsum, qui vsus est illo loquendi genere, vt Christi triumphum altiori modo explicaret, & amplificaret, vt ait Tertullian. lib. 4. contra Mar. cap. 40. Deinde licèt demus Angelos esse, qui interrogant, & respondent, 4. Explicātur sacrarum litterarum testimonia præmissa.

non

non tamen necesse est, vt propter ignorantiam interrogent, sed ex admiratione, vt ait Origenes in Matth. & tom. 9. in Ioanne, vel ex abundanti gaudio, vt significauit August. serm. 188. de tempore. Non est autem necesse, vt admiratio procedat ex ignorantia, potest enim oriri ex nouo genere experimẽtalis cognitionis, vt in Christo Domino constat. Adde, materiam illius interrogationis talem fuisse, vt non videatur potuisse ab Angelis ignorari. Rectè enim sciebant, quis esset Christus, & quid propter redemptionem hominum passus esset; nam propterea in nocte Natiuitatis ipsi canebant gloriam Deo, & annunciabant pacem hominibus. Denique locus ille ad Ephes. 3. non ostendit ignorantiam in Angelis, tum quia potest rectè intelligi de scientia experimentali, seu effectus in se ipso, sicut intelligitur illud 1. ad Tim. 3. *Magnum est pietatis Sacramentum, quod apparuit Angelis.* Tum etiam quia possunt illa verba explicari, nõ de bonis, sed de malis Angelis, qui vel inuiti mysteria Christi credunt, per ea, quæ in Ecclesia fieri vident, vt exponũt Ambros. ibi, & August. in lib. quæst. noui, & veteris testamenti, q. 111.

5. Non omnes Beati vident in Deo omnia futura contingentia. Quamuis autẽ hæc testimonia nõ omnino conuincãt, nihilominus verum est, & satis certum, non omnes Beatos videre in Deo omnia futura contingentia, neque omnes omnium cordiũ cogitationes, neque omnia quæ Deus de rebus omnibus facere disposuit. Vnde fit consequens, non necessariò videre omnes Beatos in verbo omnium rerum existentias, quia si illud esset necessarium, omnibus de facto conueniret. Illud ergo primum, scilicet, quòd de facto non omnia videant, suaderi potest ex communi modo loquẽdi Sacræ Scripturæ, in qua legimus sæpè quosdam sanctos Angelos alios instruere de rebus faciendis, quod supponere videtur, eos non omnia scire. Vt Apoc. 7. *Angelus clamauit magna voce ad quatuor Angelos: Nolite nocere terræ, & mari, neque arboribus, quoadusque signemus seruos Dei.* Dan. 10. Vnus Angelus restitit alteri, quod omnes exponunt, quia vnusquisque deprecabatur pro populo suo, ignorans, quid Deus facere disposuisset. Præterea nõ est dubium, quin hæc sit sententia Dionysij, & aliorum Patrum, qui hinc colligunt, Angelos de nouo illuminari, quod non esset necessarium, si omnia viderent in verbo, sicut Christi anima nullam nouam illuminationem, vel reuelationẽ recipit, quia omnia videt. Vnde etiam sumitur argumentum: nam Theologi hoc tribuunt animæ Christi vt singulare, quòd videat in Verbo omnia, quæ Verbum videt scientia visionis, non est ergo tam facilè ad omnes alios sanctos extendendum. Denique nulla ratio afferri potest huius necessitatis, quia ostẽsum est, non necessariò videri omnia possibilia, ergo neque erit necessarium videre omnia futura; etiã sub esse possibili, quia licèt futura sint, ex se non habent maiorem connexionem cum omnipotentia Dei, voluntas autem Dei libera, non necessariò videtur. An verò cognita in Verbo aliqua creatura, quæ aliquando futura est, necessariò cognoscatur existentia eius, dicemus statim.

6. 2. Opinio. *Ocham.* *Gabriel.* Secunda ergo opinio præcedenti omnino contraria, negat posse videri in Verbo creaturas, vt existẽtes. Quam opinionẽ tenent Nominales, Ocham. in 4. q. 13. quem sequitur Gabriel in 3. dist. 14. Item supplement. Gabriel. in 4. dist. 49. dicit, intuitiuam visionem intellectualem creaturæ in Verbo, esse eiusdem speciei cum intuitiua visione in proprio genere, quod est dicere, illam nõ esse in Verbo propriè, & formaliter, sed causaliter tantùm. Durand. etiam licèt admittat cognitionem creaturarum in Verbo secundum esse essentiæ, negat esse posse secundum esse existẽtiæ, vt patet in 4. d. 49. q. 2. Quia cognitio existẽtiæ creaturæ est per visionem intuitiuam illius, est autem contra rationem visionis intuitiuæ, quod fiat per aliud medium cognitum, sed fieri debet immediatè in re visa. Idéque sentit Hẽr. Quodlib. 7. q. 5. Potéstque fundari hoc modo hæc opinio. Quia creaturæ videntur in Verbo, vt in causa, vt dictum est, sed in Deo vt in causa non possunt videri creaturæ vt actu existentes, vel futuræ, sed tãtùm sub esse possibili, ergo. Probatur minor, quia in causa duo possunt considerari, vnum virtus causæ, alterum actualis causalitas eius. In virtute ergo causæ, seu in omnipotentia Dei non possunt videri creaturæ existentes, quia, vt sic, non habẽt necessariam connexionem cum omnipotẽtia, nam si Deus nihil facere decreuisset, posset videri omnipotentia Dei, nulla creatura visa, & existente. At in vniuersum ex nulla causa, quantumuis cognoscatur eius virtus, potest colligi existẽtia effectus, nisi illa causa sit necessariò agens, & cognoscatur applicata cum omnibus conditionibus requisitis ad operandũ. At verò causalitas omnipotentiæ Dei, non est in Deo, sed est actio transiens, ergo vt exercita, & in actu posita, non potest cognosci in Deo, sed tantũ in se, quia in Deo semper repræsentatur solũ vt possibilis. *Henric. Fundamẽtum.*

7. Dici verò potest, actionem illam vt exercitam, vel exercendam, & terminum eius, vt futurum, cognosci in voluntate Dei, & libera eius determinatione, per hanc enim determinatur potẽtia ad operandum, & illa voluntas non est actio ad extra, sed potius principium eius, seu conditio necessaria ex parte Dei, vt actio ad extra fluat ex omnipotentia eius, qua conditione, seu determinatione volũtatis posita, necessariò fluit actio, & ideo in illa voluntate rectè cognosci potest existẽtia effectus. Sed hæc responsio habet in primis difficultates omnes suprà tactas de cognitione determinationis liberæ volũtatis Dei; & præsertim, quia illius cognitio quodammodo pẽdet ex cognitione effectus, vel saltem necessariò habet illam coniunctam, vnde non magis videtur cognosci effectus in illa volũtate, quàm voluntas in effectu. Deinde, quia cognitio effectus in voluntate, licet possit dici cognitio existẽtiæ futuræ effectus, tamen illa non est cognitio propriè intuitiua, sed potiùs abstractiua, quia vt sic, non terminatur ad rẽ, quatenus in se existit, ita vt ex directa, & præcisa tendentia ad eam, videatur existẽtia eius.

8. Vltimò quod difficilius est, quia non omnes res, quæ aliquando habent existẽtiam, possunt illo modo cognosci in determinatione diuinæ voluntatis, vt actus liberi praui, quos diuina voluntas non absolutè præfinit, & omnes effectus, qui ab illis pendent. Nam circa hos actus non habet Deus absolutam voluntatem efficiendi illos ante præscientiã illorum, sed habet voluntatem permittendi illos, & voluntatẽ concurrendi ad illos cum volũtate creata simul se determinante. Vnde quod talis effectus sit futurus, non solùm pendet ex illa voluntate, & concursu Dei, sed etiam ex influxu voluntatis liberæ, quæ non determinatur ad illum præstãdum per solam diuinam volũtatem, ergo vt effectus cognoscatur futurus, necesse est aliunde cognoscere, quod voluntas creata simul est determinanda ad illũ effectum, hoc autem non cognoscitur in sola diuina voluntate, ergo ille effectus vt futurus non potest in Deo tamquam in causa cognosci, imò neque in

vlla

vlla causa cognosci potest, sed in se ipso.

9. Explicatur etiam hæc difficultas, nam ita philosophandum est de visione Beatorum, sicut de scientia Dei, saltem secundùm quamdam analogiam, & participationem, quia hæc visio est eminentissima participatio illius scientiæ, quam Deus de se habet. Sed Deus quatenus intelligitur habere scientiā intuitiuam creaturarum, non intelligitur videre creaturas in se tamquam in causa, sed in seipsis immediatè intuendo veritates per se cognoscibiles: quia ante hanc scientiam visionis intelligitur Deus habere scientiam comprehēsiuam sui ipsius, vt esse potest causa omniū, & vt sic illa scientia non est intuitiua futurorum. Tamē quia infinitæ perfectionis est per se ipsam (nostro modo loquēdi) extēditur ad intuenda obiecta existentia in aliqua differentia temporis, supposito quòd debeant existere. Ergo similiter Beatus non potest videre in verbo, vt in causa, existentias rerum, sed debet illas intueri in se ipsis quasi per quādam extensionē. Vnde vlteriùs necesse est; vt intercedat differentia inter hanc visionem, & scientiā Dei, quod diuina scientia, quia est infinita per se ipsam omninò, & sine vlla additione intelligitur terminari ad hæc obiecta. At vera visio creata, cùm sit limitata, & finita, nō potest extēdi, & terminari ad hęc obiecta sine additione alicuius perfectionis: hæc autem additio nō potest fieri in eodem actu; nec per modū extensionis, vt suprà probatum est, nec per modū intensionis, quia illa visio non potest intendi, nisi per ordinē ad Deum, quem respicit, vt primarium obiectum: hæc autem additio non fit in ordine ad Deū, sed immediatè in ordine ad creaturā visam. Ergo necesse est, vt hæc intuitio creaturæ existentis fiat per nouum actum distinctum à visione, qua videtur Deus, ita tamen vt ab illa visione deriuetur aliquo modo, & ideò dicatur esse in Verbo, non propriè, & formaliter, sed causaliter.

10. Cōclusio. D.Thom. Nihilominùs nō est recedendum à sententia D. Tho. & communi. Vnde dico, Beatos, & posse, & de facto videre creaturas in Verbo, nō tantùm, vt possibiles, sed etiā vt existētes, vel futuras in aliqua differentia tēporis. Sic D.Tho. 1. p. q. 12. art. 8. 9. & 10. Quē sequūtur omnes eius discipuli, & alij auctores citati præced. c. (exceptis Durād. & Henr.) Sumitúrque ex Aug. supposita sententia eius suprà tractata. Quando enim dicit, Angelos videre in Verbo creaturas; nō loquitur de possibilibus, sed de factis. Hoc prætereà supponunt, qui docent (vt cap. seq. videbimus) videre Beatos mysteria fidei in Verbo, loquuntur enim de mysteriis factis, non enim credimus, tantùm posse hæc Deum facere, sed fecisse, hoc ergo etiā videbimus, igitur videbimus existentias talium rerum. Alia etiā, quæ ex Bern. & Conc. Senen. suprà adduximus, ad hoc confirmandū valēt. Addere item

Laurent. Iustin. possumus Laurēt. Iustin. serm. de omnibus sanctis, qui ait, *Beatos videre clarè pericula, in quibus nos versamur.* Iulianus etiam, Toletanus tractans illa verba

Mat. 18. Matth. 18. *Angeli eorum semper vident*, &c. dicit: Cùm Angeli huc veniunt ad nos custodiendos, non separari à visione Dei, *Quia si aspectum conditoris amitterēt nec iacentes erigere, nec ignorātibus vera nūciare potuissent.* Supponit ergo in Deo videre eà, quæ annunciant.

Dionys. Dionys. etiā sæpè significat, superiores Angelos illuminare inferiores de his, quę in Verbo vidēt. Citari

Nazian. Cyprian. Tertul. solēt Nazian. ora. 11. 18. 20. & 22. Cypr. lib. de Mortal. Tertul. lib. de Monog. cap. 10. Quibus locis docent Beatos res nostras curare, & videre, sed illi facilè possunt explicari de reuelatione facta extra visionē Verbi. Denique de anima Christi omnes docent, videre in Verbo omnia, quæ Deus scientia visionis. Quod negare nec pium esset, prudens, aut probabile, at verò si non videat ipsomet actu beatifico, dici non potest cū fundamēto, quod simul omnia videat, nec facilè intelligi poterit, quomodo successiuè omnia illa exhauriat, cùm sint infinita; oportet ergo fateri, in Verbo videre simul vno actu res infinitas.

Ratione tandem solùm probari hoc potest, quia non implicat contradictionem, nulla enim ostendi potest, vt patebit explicando aliqualiter modum, & respondendo factis obiectionibus. Deinde, quia per se verisimile est, Deum posse per aliquam creatam scientiam per se infusam manifestare huiusmodi res secundùm existentias suas, & multi probabiliter existimant Christi animam per scientiam infusam cognouisse euidenter futura contingentia in se ipsis: ergo multò magis hoc fieri poterit per scientiam beatam, quæ est altioris ordinis, per quā perfectiori modo scientia, & æternitas Dei participatur. Prætereà sic explicatur; Nam Deus in seipso creaturas cōtinet, & perfectissimo modo illas comprehendit, non solùm essentia, & virtutes earum cognoscendo, sed etiā causalitates, & omnes determinationes earū, quæ vel futuræ sunt, vel futuræ essēt, si tales creaturæ fierent; aut si tali modo operari permitterētur, ergo simili modo potest Deus cōmunicare intellectui creato talē, támque perfectam visionē creaturarū in Deo, vt per eam videātur creaturæ cum omnibus virtutibus, causalitatibus, ac determinationibus earum. Quia tota difficultas, quæ potest esse in hac scientia creata, ferè reperitur in increata, & nulla est aperta repugnantia in huiusmodi participatione. 11.

Vnde non est necesse huiusmodi existentiam, vel futuritionem effectus creati videri propriè, & immediatè in virtute, aut in voluntate diuina, tāquam in causa potente operari, vel actu operante: contra hoc enim rectè procedunt difficultates positæ, quæ eodem modo vrgent in scientia increata Dei; satis ergo est, quòd creaturæ ipsæ simpliciter cognoscantur in Deo tamquam in causa, & quod illa scientia, propter eximiam perfectionem suam consequenter extendatur ad intuendum in creatura, quicquid in ea esse potest, vel aliquando futurum est, vt in vltima obiectione circa secūdam opinionem sufficienter explicatum est. 12.

Vt verò illi obiectioni respondeamus (aliæ enim ex dictis expeditæ sunt) quæri potest, an hæc perfectio conueniat omni visioni beatificæ, ita vt omnis creatura, quæ per quamcumque visionem beatam vt possibilis videtur, videatur etiam, vt existens, si futura est, vel vt operans, si est operatura. Vnde cōsequenter oportet exponere, ad satisfaciendū difficultati suprà positæ, per quid extēdatur visio ad huiusmodi repræsentationem, si id non habet præcisè ex hoc, quod visio est. Et in vtroq; videri potest hæc necessariò esse coniuncta in visione, & ideò nullam extēsionem, vel additionem in visione necessariam esse. Et potest à simili declarari, nam Angelus eodem lumine, quo rem singularem cognoscit possibilem, etiam videt existentem, quando existit. 13. Quæsitū.

Nihilominùs probabilius videtur, non sequi necessariò vnum ex alio, ita vt licèt res aliqua sit aliquando habitura existentiam, possit in Verbo videri quoad essentiam, non videndo, quod futura sit. In quo cum Durando, & Henrico sentio. Et ratio est, quia sine dubio perfectior est visio, qua cognoscitur creatura in Deo intuitiuè, & vt existens, quā si videatur tantùm possibilis, etiam si supponamus, illam creaturam habituram esse existentiam. Maioris item 14. Respōsū

virtutis est cognoscere de voluntate creata, quid factura sit, quàm cognoscere tantum, quid possit facere, ergo idem est de visione Dei, ergo non est necesse, vt omnis visio creata, quæ minorem perfectionem habet, habeat etiam maiorem, cùm illa visio limitata sit, & possit recipere magis, & minus. Præterea de ipsamet volũtate diuina suprà diximus, non esse necessarium, vt Beatus videat, quid Deus decreuerit, quamuis facillimè videat, quid Deus possit velle, ergo idem est proportionaliter de voluntate creata visa in Deo. Tandem quia aliàs possunt inferri incommoda multa, vt quod omnes Beati videant vel vltimam circulationem solis futuram, atque ita diem iudicij, vel omnia futura contingentia earum saltem rerũ, quas possibiles esse cognoscunt, quæ non sunt facilè admittenda.

15. Cõclusio. secunda. Vnde vlteriùs dicendum est, visionem Dei, per quam videntur illa duo, esse distinctam ab ea, qua videtur alterum tantùm, & priorem sine dubio esse magis perfectam; & consequenter esse talem, vt illa posita cum sua perfectione necessariò hæc omnia videantur. Quia vt sæpè dictum est, visio naturaliter repræsentat, & per modum causæ formalis, quicquid repræsentare potest, siue primariò, siue secundariò, & ideò necessariò habet hunc effectum, si talis visio actu existit, & intellectum informat; Cùm verò petitur, quid sit hæc perfectio, quam addit talis visio supra aliam, dicendum est, non esse partialem aliquam entitatem per modum extensionis, quia non est talis compositio in illa visione, nec esse solã intensionem, quia hæc sola non causat quasi extensionẽ in obiecto, sed esse ipsammet indiuiduam entitatẽ visionis, quia scilicet vna est perfectior, altera & ideò ex se sufficiens ad manifestandum perfectiùs Deum, & creaturas in Deo, & cõsequenter ad comprehendendum meliùs aliquas creaturas, vel virtutes, & determinationes, aut existentias earum, vt in præcedenti capite latiùs dictum est.

16. Atque hinc colligitur responsio ad vltimam interrogationem, quæ hîc fieri potest, an scilicet, visio beata, per quam videntur creaturæ existentes, simul, & à principio repræsentet omnes, etiam antequam fiant: vel solùm quando fiunt, & existũt. Scot. enim, & nonnulli ex Thomistis hunc posteriorem modum amplectuntur, propter qualem difficultatem, quam attingemus cap. seq. & D.Thom. 1.p.q.89.art. 8. dicit, Beatos videre omnes res, quando sunt præsentes. Et quidam ex his auctoribus dicunt, hoc fieri sine vlla mutatione in illa visione, per solam mutationem obiectorum. Quod videtur sentire Ferrar. 3. contra Gentes, cap. 59. Et in eadem sententia planè sunt Bonauentura in 3.d.14. art.2.q.3. Scot. q.2.§.vlt. Marf. 3.q.10.art.2.3.p.illius. Alius verò dicendi modus esse posset, non esse inconueniens admittere talem mutationem in visione Dei, quæ sit circa creaturas, & non circa Deum, quia hoc non repugnat Beatitudini.

(Scotus. D.Thom. Quorũdã opinio. Ferrar. Bonauen. Scotus. Marsil.)

17. Vera opinio Diui Thomæ. Sed contraria sententia est sine dubio vera, & D.Thomæ, qui vbique asserit in scientia beata omnia simul videri 1.p.q.12.art.9.& 10.& 22.q.83.art. 4.ad 2.& 3.p.q.10.art.2.& in 4.d.45.q.3.art.1. vbi idem sentit Capreol.q.1.& Palud.q.2. Vnde addit ipse D.Thom.q.8. de verit. art.12. respectu illius visionis perinde esse, quod res sit facta, vel futura, & ex hoc principio docuit 1.p. q.10. art.5. ad 1. visionem beatam mensurari æternitate participata. Quia nimirùm illa visio omnino inuariabilis est. Quod etiam expresse docuit August. lib.12. Confess. cap. 11.& 3. Estque valdè consentaneum illi visioni, vt beatitudo vltima est, & vltimus terminus meritorum, quæ immutabilia erunt. Item quia lumen gloriæ incorruptibile est, & suprà est ostensum naturali necessitate prodire in actum sibi adæquatum, & proportionatum. Hinc ergo, vt opinor, apertè concluditur visionem illam nec in obiecto admittere successionem, quia illa successio non posset fieri sine mutatione aliqua in ipsa visione. Quia non potest fieri mutatio in effectu formali, quin fiat in forma. Præterea in visione illa non potest fieri mutatio circa creaturam, quin fiat circa Deum, cùm perfectio visionis proueniat ex modo, quo creatura videtur in Deo. Imò, cùm dictum sit, hanc perfectionem conuenire tali visioni ratione suæ indiuisibilis entitatis, non potest in ea intelligi talis mutatio, nisi facta mutatione in tota visione.

(Capreol. Palud. D.Thom. August.)

Vt ergo illa visio sit immutabilis, vt re vera est, oportet vt quicquid per illam videri potest in aliqua differentia temporis, à principio beatitudinis videatur. Neque hoc habet nouam difficultatem, neque inconueniens vllum, quia rationes factæ probant hoc esse possibile, quod si possibile est, etiã maximè decens, & consentaneũ beatitudini est. Vbicumque ergo D.Tho. docet vel Angelis, vel animabus beatis reuelare Deũ aliquid nouum, intelligit de reuelatione extra Verbum, nam cùm nõ videant omnes omnia, vt sequenti cap. dicemus capaces sunt reuelationum, & illuminationũ circa multa contingentia, sed illæ reuelationes extra visionẽ beatam fiunt. Vnde Nominales, cùm negent Beatos videre hæc contingentia formaliter in Verbo, consequenter dicunt, successiuè ea videre, causaliter in Verbo. Tamen quia incõueniens est de Christi anima ita sentire, & de omnibus Beatis quoad ea, quæ ad suum statum pertinent, ideò meliùs dicitur, hæc quæ ad statum pertinent, simul videri, alia successiuè, & extra Verbum. 18.

(D.Thom. Nomin.)

CAPVT XXVIII.

Quæ res de facto videantur à Beatis in Deo.

1. Status quæstionis. Diximus posse Beatos videre in Verbo, tum res possibiles, tum etiam existentes, & obiter significauimus videre aliquas, non tamẽ omnes. Hinc ergo oritur difficultas præsentis quæstionis, quæ nimirùm regula seruanda sit ad iudicandum quid videant, & quid non videant: De qua re multa dicunt Moderni. Ego tamen breuiter expediam rem, quia est valde incerta. Ad tria verò capita possunt omnia reuocari; primum continet mysteria fidei, & res omnes supernaturales: secundùm res naturales: tertium actus liberos, & contingentes creaturarum, tam præsentes, quàm futuros.

2. 1. conclusio. Circa primum dicendum est, Beatos videre in Verbo mysteria fidei, quæ in via crediderunt. Hanc assertionem aliqui putant ita certam, vt contraria sit erronea vel, vt minimum parùm tuta, & parùm consentanea fidei. Probant ex Paulo 1. ad Cor. 13. dicente, *Ex parte cognoscimus, cùm autem venerit, quod perfectum est euacuabitur quod ex parte est.* Quibus verbis significat, videre Beatos in Verbo omnia, quæ in hac vita credunt, quod esse non posset, nisi in Verbo viderent creaturas, quia multa mysteria credita, creata sunt, Confirmatur, quia si hæc mysteria non vident, nullam creaturam in Verbo vident, ergo non esset vnus beatior alio, quod est erroneum. Patet sequela, quia non alia ratione potest vnus alio esse beatior, nisi quia plura videt in Verbo. (1. Cor. 13.)

Sed

Sed hęc posterior coniectura leuis est, quia inæqualitas essentialis beatitudinis non est, nisi in videndo ipso Deo perfectiùs, vel minùs perfectè, siue in illo videantur creaturæ, siue non, iuxta vulgare dictum Augustini 5. libro Confession. capite 4. Qui licèt de viatoribus loquatur, tamen cum proportione applicari potest ad Beatos. Quomodo autem illa inęqualitas cóiungatur cum visione creaturarum in Deo, statim explicabitur.

3. Testimonium etiam Pauli non sufficit ad faciendam certitudinem, Paulus enim ibi directè solùm docet, visuros esse nos in patria Deum in propria sua natura, quam in via solùm ex creaturis concipimus. Hoc enim significant illa verba *Videmus nunc per speculum in ænigmate tunc autem facie ad faciem.* Hoc ergo solùm habemus certum ex illis verbis. De aliis verò mysteriis fidei nihil ibi dicitur. Quia vero ibi docet euacuandam esse fidem, cùm subiungit *Cùm venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est.* Inde potest probabiliter colligi, habituros nos in patria perfectam sciétiam mysteriorum, quæ in via credimus. Quòd autem illa sciétia futura sit in Verbo formaliter, id est, per visionem beatam, nòn potest ex illo loco certo colligi. Nam vt in 1. tomo de Incar. quæstione 11. dixi, etiam de mysteriis supernaturalibus potest dati euidens notitia aliquo alio modo. Est autem probabilis coniectura, quòd hæc mysteria videnda sint in Verbo, quia visio correspondet fidei, & ideo conueniens est, vt omnia, quæ in via creduntur in veritate diuina testificante, videantur in patria in ipsamet veritate diuina se manifestante. Vnde Augustin. 20. de Ciuitate capite 21. *Quid videbimus nisi Deum, & omnia illa, quæ nunc non videmus credentes?* De mysterio etiam Incarnationis est valde verisimile, non posse exactè, & prout in se est videri, nisi eadem visione, qua videtur Verbum videatur humanitas illi vnita, quia illud admirabile compositum ex Verbo, & humanitate non potest, prout in se est, videri, nisi viso vtroque extremo.

August.

4. Additur aliud testimoniũ. 2. Cor. 3. Secũdo potest addi aliud probabile testimonium eiusdem Pauli 2. Corinth. 3. *Nos autem reuelata facie gloriam Domini speculantes in eamdẽ imaginem transformamur à claritate in claritatem.* Quorum verborum probabilis sensus est, nos in lege gratiæ reiecto velamine veteris testamenti, expressiùs, ac distinctiùs cognoscere supernaturalia mysteria: quæ cognitio quamuis sit obscura, comparat[...]ne legis veteris, dicitur claritas quædam. Ab hac autem claritate fidei, dicit Paulus, nos transformari in claritatem gloriæ. Vt sicut in lege gratiæ expressiùs, ac distinctiùs cognoscuntur, quæ in veteri erant adumbrata, ita speremus in gloria apertè, & clarè esse videnda, quæ hîc credimus. Ita ferè Ambr. Ansel. & D. Thom. in Paulum, & Aug. epist. 112. cap. 21. *A claritate* (inquit) *fidei in gloriam contemplationis æternæ.* Et lib. 15. de Trinit. c. 8. *Transformamur de forma in formam, id est, de obscura in lucidam, de gloria fidei in gloriam speciei, de gloria, qua filij Dei sumus, in gloriam, qua similes ei erimus, quando videbimus eum, sicuti est.*

Ambros. Anselm. D. Thom. August.

5. Hæc opinio est cõmunis. *D. Thom.* Propter hęc ergo, pia hæc opinio inter grauiores scholasticos magis recepta est: Eámque significat Diuus Thomas 1. part. quæst. 1. art. 2. ideò enim dicit nostram Theologiam subalternari scientiæ Beatorum, qua ipsi vident principia fidei, quæ nos credimus, & 2. 2. quæstione 1. artic. 1. & 1. 2. quæst. 4. art. 3. dicit visionem succedere fidei. Ratio denique assignari potest, quia huiusmodi visio est præmium valdè consentaneum fidei. Item quia fideles meritò cupiunt videre, quæ credunt: ergo verisimile est, hoc iustum desiderium explendum esse ipsa beatitudine essentiali, cùm facili modo, & perfectiori fieri possit: Denique, quia mysteria fidei, quæ ad Diuinitatem pertinent, necessariò videntur viso Deo, quæ verò pertinent ad Christi humanitatem partim videri non possunt perfectè extra Verbum, partim sunt quasi proprietates consequentes mysterium Incarnationis, quo viso expediens est cætera videri. Neque circa hoc est noua difficultas.

Duo verò possũt interrogari, vnũ an in hoc futuri sint æquales omnes Beati, cùm in hac vita non fuerint omnes æquales in credendo, vt per se constat. Respondetur in intensione, seu claritate, qua videbunt hæc mysteria, certũ est non esse futuros æquales, nam qui fuerit beatior perfectiùs videbit. Tamen in extensione, seu numero mysteriorum probabiliter credi potest omnes visuros omnia mysteria in Ecclesia militante credita, saltem quoad rationes præcipuas, & specificas, seu essentiales. Quia veluti per accidens est, quod non omnes omnia actu crediderint, nam quantùm erat ex parte fidei, & piæ affectionis voluntatis, parati fuerunt ad credenda omnia. Et ita applicari possunt hîc ferè omnes allatæ coniecturæ. 6. Duo dubia quæri possunt. Prius dubium expeditur.

Secundò quæri potest, an videnda sint hæc mysteria in omnibus indiuiduis eorum, vel tantùm secundùm rationes communes. Respondetur, quædam esse, quæ tantùm in vno indiuiduo existunt, vt constat de mysteriis diuinis, & de Incarnatione, & omnibus, quæ in particulari creduntur de humanitate Christi, aut de Beata Virgine. Hęc ergo sine dubio videbuntur in particulari, & indiuiduo, quia ita creduntur, & quia hoc pertinet ad exactam eorum scientiam. Alia verò sunt mysteria, quæ in multis indiuiduis multiplicantur, vt sunt, verbi gratia, mysteriũ Eucharistię, vel resurrectionis, & similia, & hæc non oportebit videri in omnibus indiuiduis, quia nec necesse est ad perfectam mysteriorum cognitionem, nec etiam absolutè creduntur in omnibus indiuiduis, sed vel confusè, vel sub ratione communi, vel sub conditione, si adhibita sunt omnia necessaria ad mysterium perficiendum. Est autem credibile, hæc omnia videnda esse in aliquibus indiuiduis, vt visio sit magis clara, & distincta etiã provt terminatur ad tale secundariũ obiectum. Indiuidua autem illa erunt, vel quæ præcipua fuerint, vel quæ magis in particulari fuerint credita, vel quæ ad vnumquemque Beatum magis pertinuerint. 7. Posterius. Enodatur.

Circa secundum caput dicendum est, omnes Beatos visuros in Verbo totam vniuersi machinam, compositionem, & ordinem, & omnes species rerum, ex quibus constat, vel quæ in ipso factæ fuerint in aliqua differentia temporis. Sic D. Thom. 1. part. quæst. 12. artic. 8. ad 4. & 3. contra Gent. cap. 59. & ibi Ferrar. & Soto 4. dist. 49. quæst. 3. art. 3. conclus. 6. & sumi potest ex doctrina Augustini suprà tradita: quod Angeli vident in Verbo omnia opera sex dierum. Ratio Diui Thomæ est, quia Beatus naturaliter appetit hæc omnia scire, quoniam habet eorum omnium naturalem capacitatem, sed illa beatitudo explet omnem ordinatum appetitum etiam naturalem, ergo. Hæc verò ratio videri potest infirma, quia vel est sermo de capacitate absoluta intellectus, & hoc modo non solùm est capax intellectus scientiæ rerum, quæ facta sunt, sed etiam omnium rerum possibilium: ergo vel ratio probat visuros Beatos omnia possibilia, vel nihil concludit de his, quæ facta sunt. Vel 8. Secunda cõclusio. *D. Thom. Ferrar. Sotus.* Contra rationẽ obiicitur 1.

est sermo de capacitate proxima, quæ est per lumen gloriæ, vt quidam Diuum Thomam interpretantes exponunt, & sic petitur principium, nam inquirimus, an beatus per lumen gloriæ sit proximè capax ad videnda hæc omnia in Verbo. Respondetur, neutro modo esse intelligendam Diui Thomæ rationem, vt argumentum probat. Vnde nec etiam intelligenda est de solo appetitu innato, qui fundatur in sola capacitate remota, vel est idem cum illa. Sed intelligenda est de quodam appetitu elicito rationabili, & consentaneo humanæ naturæ, supposito ordine constituto à Deo in suis operibus, Nam creaturæ, quæ nunc pertinent ad constitutionem vniuersi, sunt veluti in proxima dispositione expositæ cognitioni, & inquisitioni hominum, & ideo consentaneum rationi est, vt appetitus sciendi, qui est maximè naturalis, saltem circa huiusmodi res in beatitudine expleatur.

Respōsū.

9. Secundò obiicitur. Sed tunc est secunda obiectio circa alteram partem. Quia non est necesse, vt formalis, & essentialis beatitudo per se ipsam hoc conferat, sed satis est, quòd per aliquam perfectionem ab ipsa manantem id faciat, ergo ex illa ratione non potest concludi, Beatum hæc omnia scire per ipsam visionem Dei, sed ad summum, quod ratione beatitudinis detur illi aliqua scientia perfecta huiusmodi rerum. Respondetur, argumentum concludere assertionem non esse certam. Est tamen nihilominus valdè probabilis, quia cùm hic appetitus possit expleri per ipsammet visionem beatam, & perfectiori modo, quàm per aliam scientiam, cúmque aliundè nihil obstet, quominus ita fiat, credibile est huiusmodi perfectionem tribui Beatis. Item vt possint semper in actu habere totam illam scientiam: quod valde pertinet ad modum perfectum explendi appetitum illum.

Dilucidatur.

10. 1. dubiū. 1. Opinio. Sed in hoc interrogari potest primò, an sit intelligendum de omnibus speciebus, an tantum de perfectis. Quidam enim existimant, non oportere, vt Beati videant in Verbo viliores rerum naturas, & species, quia hoc ad perfectionē intellectus parum referre videtur. Sed D. Thom. generaliter loquitur, nec est cur addamus illam limitationem, quia hæc tota varietas pertinet ad perfectionem vniuersi, & cuiuscumque naturæ cognitio, quantumuis imperfectæ, est perfectio intellectus, & si videatur in Deo, est signum perfectioris visionis Dei, cęteris paribus.

Vera opinio.

2. dubiū. Rursus verò inquiritur, an intelligendum hoc sit solùm de naturalibus operibus, vel etiam de supernaturalibus. Sotus non hoc limitat ad species naturales, quia ad illas tantùm extenditur naturale desiderium. Verumtamen nullo modo sunt excludendæ species supernaturales pertinentes ad ordinem vniuersi, seu ad potentiam ordinariam, nam illarum cognitio maxima perfectio est, & valdè consentanea appetitui naturali, quem omnes habemus, supposita fide. Nec puto Sotum voluisse hæc excludere, præsertim, quia hæ species pertinent ad fidei mysteria; quæ per visionem Dei sciri supponit.

Opinio Soti.

Vera opinio.

11. 3. dubiū. Præterea inquiri potest, an videant Beati solas species futuras in aliqua differentia temporis, vel etiam aliquas ex possibilibus, quæ numquam erunt? Respondetur, ex his speciebus possibilibus, quasdam esse, quæ continentur in virtute, ac potentia earum rerum, quæ factæ sunt, & hæ cognosci poterunt à Beatis, qui comprehendunt res factas, & omnem virtutem earum. Et ita docuit de anima Christi D. Thom. 3. part. quæst. 20. art. 2. vbi id Caietanus notat, & idem credi potest de B. Virgine. De

Enodatur.

D. Thom. Caiet.

A aliis autem Beatis res est incerta, quia non est necesse, vt omnes æquè comprehendant omnes res factas. Aliæ verò sunt res possibiles, quæ in solius Dei potentia continentur, & de earum visione nihil est certum, quia per se nō spectat ad statum Beatorum, vt huiusmodi res videant. Si ergo aliquis nonnullas ex his rebus videt, solùm est ex abundantia perfectionis suæ beatitudinis.

Tandem inquiri potest, an videant Beati etiam indiuidua. Quidam enim dicunt non videre Beatos res singulares, quia non pertinet cognitio rei singularis ad perfectionem intellectus humani. Vt videtur docere D. Thomas in illa q. 12. ar. 8. ad quartum. Sed hoc nullo modo placet, nō enim videbunt Beati cœlos, vel Angelos in communi, sed hos cœlos, hos homines, quia sine dubio est hæc distinctior, & perfectior cognitio, & appetitus sciendi ad has res maximè determinatur. Vnde falsū est nō pertinere ad intellectus perfectionem cognitionem singularium: nam licèt non semper sit ita necessaria, aut debita nostro intellectui (quod fortasse voluit D. Thomas) tamen si habetur, non est dubium quin cæteris paribus augeat perfectionem. Nam si sit de rebus singularibus incorruptibilibus, quæ sunt per se intentæ à natura, multùm cōfert hæc cognitio ad perfectionem scientiæ speculatiuæ: si verò indiuidua sint corruptibilia, quæ sunt veluti per accidens, eorum cognitio minus est necessaria ad speculationem, multùm verò confert ad perfectionem prudentiæ, & prouidentiæ. Legatur D. Thom. 1. part. quæst. 14. art. 11. & 3. part. quæst. 16. art. 2. D. Thom.

12. 4. dubiū.

Prior opinio. D. Thom.

B

Hæc opinio reiicitur.

C

Alij è contrario dicunt, Beatos, qui vident species rerum consequenter videre omnia indiuidua illarum, vel possibilia omnia, vel saltem, quæ aliquando erunt, quia existimant non esse maioris perfectionis videri in Verbo hæc omnia indiuidua, quàm vnum eorum, præsertim quando inter se sunt valde similia. Sed hoc fundamentum falsum est, vt suprà ostendi, & ideò necessaria esse non potest conclusio in eo fundata. Neque per se verisimilis est, quia non oportet, vt Beati videant omnia hæc indiuidua corruptibilia, præsertim multa, quæ sunt impertinētia ad statum eorum. Censeo igitur, omnes Beatos videre in singulis speciebus ea indiuidua, quæ sufficiunt ad distinctè cognoscendam naturam specificam, & varietatem aliquam proprietatū, quam habere potest. Item ea, quæ ad prudentiam, & prouidentiam statui vniuscuiusque conuenientem, necessaria, vel opportuna sunt. De cæteris nihil affirmari certò potest.

13. Contraria opinio.

Fundamentum euertitur.

D

Circa tertium caput, difficultas est, de factis hominum mortalium, & cogitationibus eorum, an & quomodo videantur à Beatis. In qua re nonnulli ex antiquis Patribus dubij esse videntur, vt videre licet apud Orig. lib. 2. super Ep. ad Rom. & Aug. lib. de cura pro mortuis agenda ca. 13. quod notauit D. Thomas 1. part. q. 89. art. 8. Illi verò magis videntur dubitare de naturali virtute, quàm de supernaturali cognitione. Vnde quidam dixerunt animas beatas solùm cognoscere, quæ hic fiunt ex relatione Angelorum, vt Augustinus indicat cap. 15. Sed hoc non satis esset ad cognoscendas cordium cogitationes, quia neque Angeli illas cognoscunt virtute naturali, sine consensu hominis cogitantis. Imò nec alia omnia etiā externa Angeli semper cognoscūt, non quia non possunt, sed quia non semper attendunt. Si autem attendunt etiam animæ sanctæ videntur posse virtute naturali cognoscere, quæ hîc fiūt, vt Hier. libro contra Vigilant. sentit, dicens: *Animas mira*

14. Dubium.

E

Orig. August. D. Thom.

1. Opinio.

Reiicitur.

Hieron.

celeri

celeritate posse esse vbique. Quòd si hoc intelligat de existentia vbique per realem præsentiam, & incertum est, quia non constat sanctas animas extra cælum incedere: & non refert ad intellectualem cognitionem, quia præsentia localis non est causa illius, sicut neque distantia impedit, si principia cognoscendi non desint, oportet ergo illud intelligere de celeritate per mẽtis attentionem, & præsentiam. Hoc autem supponit (id quod verisimile est) habere animas sanctas species inditas omniũ harum rerũ, sicut habent sancti Angeli, maximè post statum beatitudinis, vt Gregor. etiam supponit lib. 12. Moral cap. 12. At in sinu Abrahæ fortasse hoc non habebant animæ, vt sentit Augustinus suprà, & colligi potest ex nonnullis testimoniis veteris testamenti, quæ ibi citat.

Gregor. *August.*

15. 3. cõclusio. Præter hunc autem modum cognoscendi extra Verbum, credibile est, Beatos videre in Verbo ex his actibus liberis, seu contingentibus effectibus, omnia, quæ spectant ad cuiuscumque statum. Hanc regulam constituit D. Thom. locis citatis, & 3. part. q. 10. artic. 2. & 3. contra Gent. cap. 59. & eam sequuntur Ferrar. Caietan. Soto in 4. d. 49. q. 3. ar. 3. vbi Capreolus Palud. & alij. Et iuxta illam exponunt dictum Gregorij *Quid non vident*, &c. scilicet quod ad eos pertineat. Quod etiam significauit Concil. Senen. in illo verbo. *Quod eorum intersit*. Ratio verò est eadem suprà tacta, quæ eodem modo est explicanda quia Beati appetitu valde consentaneo rationi cupiunt hæc cognoscere, illa autem visio faciat omnem huiusmodi appetitum, quod si per se ipsam formaliter id facere potest, ad maiorem perfectionem pertinet, vt ita faciat.

D. Thom. *Ferrar.* *Caietan.* *Sotus.* *Capreol.* *Palud.* *Concil.* *Sene.*

16. Prima inquisitioni satisfit. Sed quæres primò, quæ dicantur pertinere ad statum Beati. Respondetur, duplicis generis hæc esse posse. Quædam spectant ad ipsas beatitudinis operationes, id est, ad conuenienter exercendas omnes actiones, quas Beati in suo statu operantur, & de his est maior verisimilitudo. Quia vident quidquid necessarium est ad operandum ibi prudentissimè, & iucundissimè. Neque in hoc occurrit aliqua difficultas. Solùm aduerto, aliquos hinc colligere, omnes beatos videre aliorum beatorum cogitationes; sed hoc neque necessarium est, neque verisimile. Quia non est hoc consentaneum intellectualibus, ac liberis creaturis: & ideò nullus scholasticus hoc docuit. Præsertim verò improbabile est, quod inferiores beati videãt omnia cogitata superiorum, vel quòd omnes viderent, quidquid Christi anima agere disponit, etiam per voluntatem creatam, nam de increata iam suprà dixi, non omnes videre omnia, quæ Deus facere disposuit. Vnde etiam non spectat ad statum Angeli custodis, vt videat omnia, quę ventura sunt, vel quæ Deus disposuit circa hominem curæ suæ commissum, vt ex Dan. 10. colligitur: satis ergo est, quod vnusquisque videat ea, quæ expediũt, ad suũ ministeriũ conuenienti modo exequendum.

Dan. 10.

17. 2. interrogatio. Opinio Caietani. In alio ordine constituuntur ea, quæ Beati reliquerunt in hac vita, & erant suæ curæ commissa, si talia sint, vt meritò censeantur adhuc habere specialem curam eorum. Vt verbi gratia, quòd Fundator alicuius religionis de illius progressu, & augmento curam habeat, & cupiat scire, & sic de aliis. Et de his etiam censetur vnusquisque videre, quæ ad suam prouidentiam aliquo modo pertinent. Potest verò de his interrogari, an censeantur hoc modo pertinere ad statum Beati solùm ea, quæ hìc reliquit in instanti mortis suæ, an etiam, quæ postea fiunt. Nam Caietan. 3. part. quæst. 10. art. 2. priori modo explicat huiusmodi statum. Vnde dicit, Beatos solùm videre in Verbo formaliter ea, quæ ad eus pertinent in instanti mortis, quæ verò ex illis posteà euentura sunt, tantùm causaliter, seu per nouas reuelationes in Verbo cognoscere. Sed hoc nõ placet etiam aliis Thomistis, quia ratio suprà facta æquè procedit de omnibus, & ideò meliùs dicitur, hæc omnia siue sint præsentia, siue præterita, siue futura, quæ pertinent ad aliquem Beatum, ab ipso videri in Verbo. Addit tamen Ferrar. dicto capite 59. non videri simul à principio beatitudinis, sed successiuè prout res istæ fiunt. Sed hoc iam est à nobis in superioribus improbatum, quia non potest in visionem beatificam cadere mutatio, nec successio illa fieri potest sine mutatione aliqua. Quid autem hos auctores mouerit statim dicam.

Caiet. N õplacet *Ferrar.*

18. 3. Inquisitio. 1. Opinio. Tertiò inquiri potest, an orationes, quæ in Ecclesia funduntur ad sanctos, pertineant hoc modo ad statum eorũ, vt ita in Verbo eas videãt. Aliqui Thomistæ negant, & apertè Caietanus nuper citatus. Nihilominùs idem Caietanus 2. 2. quæst. 83. art. 4. circa solutionem ad secundum docet, Beatos videre has orationes in Verbo, & idem sentit D. Thom. ibi, & 3. part. quæst. 10. artic. 2. & in 4. dist. 45. quæst. 3. artic. 5. & inclinat Magist. cap. penult. Ferrar. 3. contra Gent. cap. 60. Soto suprà, & Gabriel lect. 31. in Cano. lit. E. & fauet Concilium Senen. in decretis fidei, cap. 13. Videtúrque valdè consentaneum cõsuetudini Ecclesiæ, & modo, quo ad Sanctos preces fundit: nam planè supponit eos actu videre has nostras actiones, ex vi suæ beatitudinis. Et ideò fortasse oramus potiùs nunc ad sanctos Beatos, quàm in veteri testamento, quando iusti mortui Deum nondum videbant. Et hęc opinio magis pia videtur, & quæ eadem facilitate defendi potest, qua dicitur, Beatos videre quascũque alias res, quia reuera meritò desiderabũt Beati cognoscere eos, qui in hac vita ipsos speciali amore prosequantur, aut eos honorent, & cum eis loquantur, & hic appetitus aliori modo satiabitur per ipsam visionem, ergo si commodè fieri potest, ita fiet.

Caietan. *D. Thom.* *Magist.* *Ferrar.* *Sotus.* *Gabriel.* *Cõcil.* *Senen.* 2. opinio vera putatur.

19. Obiectio. Sed obiici potest, quia ex his sequitur, vt interdum inferior Beatus plura videat in Verbo, quàm alius beatior, quia possunt plura pertinere ad illius statum, vel plures orationes ad illum fundi. Sed, omissis aliis solutionibus, respondetur, concedendo sequelam, scilicet, quod ex rebus his, plures videri possint aliquando ab inferiori Beato. Neque inde fit, eum simpliciter meliùs videre Deum, quia non erunt cætera paria. Nam alius beatior, & clariùs videbit Deum, & ex aliis rebus vel plures, vel meliores agnoscet, si oportuerit. Item dici potest, licèt aliquis beatus non postulet visionem aliquarum rerum, eò quòd ad suum statum pertineant, tamen si ex perfectione, seu abundãtia beatitudinis id sequatur, fieri posse, vt ea videat: atque ita fortasse beatior videbit omnia indiuidua, & contingentia, quæ inferior Beatus videt, licèt nõ ex speciali ratione sui status, sed ex perfectione beatitudinis suæ.

Responsum.

20. 2. obiectio. Hinc verò sumitur vltima obiectio, quæ ferè contra omnia dicta procedit. Nam perfectio beatitudinis commensuranda est iuxta merita, fieri autem potest, vt aliquis non habeat tot merita, quæ visionem postulẽt adeò perfectam, vt sufficiat ad videnda omnia quæ diximus: vt videtur, verbi gratia, verisimile in infantibus. Sed ad hoc dicendum est, supposita probabilitate eorum, quæ dixi, Deum ita disposuisse statum Beatorũ, & perfectionem illius visionis, vt quęlibet, etiam in infimo gradu, potens sit

Respõsũ.

ad videndum omnia, quæ in prima, & secunda parte huius capitis dicta sunt. Vnde licèt Beatus infimum habet meritum, vel nullum proprium, accipiet visionem cum perfectione necessaria ad videndum res fidei, & naturales. Vnde fit, vt addita aliqua perfectione meritorum, possit videre aliqua contingentia, quæ ad suum statũ pertinuerint. Vel certè dicere possumus, omnia, quæ in hoc cap. diximus cũ limitatione esse accipienda, & quasi sub conditione: si talia fuerint merita Beati in hac vita, vt per ea meruerit prædicta omnia obtinere, & videre per suam essentialem beatitudinem. Quòd si talia non fuerint, satis erit, quòd per gloriam accidentalem, seu per nouas reuelationes aliqua videat.

CAPVT XXIX.

Cur visio Dei clara non sit eius comprehensio, & quomodo ab illa differat.

1. Ratio dubitandi. Difficultatem hanc in hunc locum remisimus suprà, cap. 5. quia non poterat comparatio hæc rectè fieri nondũ intellecta perfectione, & obiecta illius visionis. Est ergo ratio difficultatis, quia per visionem cognoscitur totus Deus, & quidquid in illo est formaliter, ergo illa visio est comprehensio Dei, iuxta definitionem Aug. Epist. 112. cap. 8. (August.) *Illud comprehenditur, quod ita videtur, vt nihil illius lateat videntem.* Sic enim nihil Dei latet videntem Deum. Et si enim latent creaturæ, illæ non sunt Deus, neque aliquid Dei, neque in Deo sunt formaliter, provt autem sunt eminenter, omnes videntur per illam visionem, ergo absolutè nihil Dei latet videntem.

2. Communis decisio. Ad hanc difficultatem communis responsio est, videntes Deum, licèt totum Deum videant, non tamen videre totaliter. Et ideò non comprehendere illum. Sed oportet explicare quid sit videre totaliter. Nam si sumatur ex parte obiecti, necesse est, videri totaliter, si totum videtur. quid enim esse potest ex parte obiecti, quod aliquid videatur totaliter, (Dubium.) nisi quòd omnis res, vel modus, aut ratio realis, quæ in obiecto sit, omninò videatur, nihilque occultetur: hoc autem modo videtur Deus à Beatis. Si autem sumatur ex parte actus videntis, nihil aliud significabit, nisi quod obiectum summè videatur per visionem summè claram, & perfectam ex conatu, & conditione videntis. Hoc autem modo non tantùm Deus, sed etiam omnis creatura erit incomprehensibilis, nisi à solo Deo, quia à solo illo erit cognoscibilis summa claritate possibili. Atque ita Deum esse comprehensibilem non erit singulare attributum eius, nec indicabit aliquam excellentiam in illo, quatenus cognoscibilis est.

3. 1. Opinio. Propter hoc aliqui (quos suprà retuli) dixerunt, illud *totaliter* ex parte obiecti, seu Dei, accipiendum esse, ita vt necessarium sit, videntem Deum, non videre in illo omnem perfectionem formaliter in eo existentem, vel non omnem modũ eius in ipsomet obiecto existentem etiam formaliter: vt illum non comprehendat. (Refellitur.) Sed hæc sententia improbabilis est, ita enim defendit, Deum non comprehendi, vt inde planè sequatur, nõ etiam videri. Nam Deus summè vnus, & indiuisibilis est, quare si aliquid illius non videtur, totus non videtur. Ité sicut omnia attributa sunt de essentia Dei, ita modus realis cuiuscumque attributi, qui in Deo ipso sit, est de essentia Dei, vnde si videtur attributum sine tali modo nõ videtur, vt est peculiare attributum Dei, & cõsequenter non videtur Deus. Denique suprà ostensum est, ex his, (A) quæ in Deo sunt formaliter, nihil posse latere Beatum, siue sit attributum, siue modus, vel gradus eius. Quæ veritas cùm de potentia absoluta probabilior multò sit, de potentia ordinaria, & de facto est longè certissima.

Aliter ergo Nominales, cùm doceant, per visionem Dei nihil cognosci posse, præter ea, quæ in Deo sunt formaliter, fatētur omnem claram visionẽ Dei esse comprehensionem eius, si sola definitio ab Augustino tradita cõsideretur, quia re vera nihil Deum videntẽ latet. Vt autem dogma fidei defendāt, quòd Deus est incomprehensibilis, alios quatuor modos comprehensionis multiplicant. Inter quos vnus est suprà tactus, quod res videatur summa visione possibili ex parte videntis. (B) Et hanc etiam vident non sufficere, propter argumentum à nobis factum. Addunt ergo tertium modũ comprehensionis, quando totũ aliquid ita videtur, vt partes eius distinctissimè penetrētur. Quomodo Deus comprehendi nòn potest, cùm partes non habeat. Sed hæc comprehensio corporalium rerum, vel compositarum propria est, tamen ad communem rationem comprehensionis valdè accidentaria est. Nam res indiuisibilis, vt punctum, vel Angelus comprehendi potest, vnde cùm dicitur, de ratione comprehensionis esse, vt totũ id, quod comprehendi dicitur, in cõprehendente claudatur, illud *totum* non dicit relationem ad partes, sed absolutè sumitur pro integra, seu perfecta re. — 4. 2. Opinio. — Quatuor modi incomprehensibilitatis.

(C) Addunt ergo quartum comprehensionis modum, ad quem dicunt necessarium esse, vt inter cognitionem, & obiectũ tanta, ac talis seruetur proportio, vt quantùm obiectum cognitum excedit in perfectione alia obiecta cognoscibilia, tãtùm excedat cognitio comprehēsiua eius, omnes alias cognitiones. Constat autem hoc modo solam visionẽ increatam Dei ita cõparari ad Deum, quia Deus infinitè simpliciter excedit omnia obiecta visibilia, infinitate (inquam) in genere entis, & eodẽ modo excedit visio increata omnes visiones alias possibiles Dei, etiamsi cũ intẽtione, vel claritate infinita intelligātur, quia in genere entis semper sunt finitæ simpliciter, & ita exceduntur à visione increata infinita simpliciter. Sed hoc etiam non satisfacit, quia illa acceptio comprehensionis pro libito cogitata est (D) ad fugiẽdam difficultatem. Et quia nulla ratione, & vsu loquendi probatur, illam proportionem esse necessariam ad comprehensionem intellectualẽ. Præsertim, quia si illa perfectio, in qua fit proportionalis comparatio non deseruit ad manifestandum ampliùs *obiectũ cognoscibile,* materialiter, & impertinenter se habet ad rationem comprehensionis. Vt in comprehensione corporali, à qua sumpta est metaphora videre licet. Nã inter cælos, verbi gratia, non minùs dicetur nonũ cælum cõprehendere octauum, quàm cælum empyreum comprehendere nonum, etiam si nonum cælum non tantùm excedat in perfectione substantiali octauum cælum, quantùm (E) exceditur ab empyreo; & annulus argenteus non minùs comprehendit digitum, quàm aureus licèt materialiter non sit tam perfectus. — 5.

Denique addunt alium modum, nimirum, ad comprehēsionem necessarium esse cognoscere rem sub omnibus prędicatis, quæ illi conuenire possunt, & hoc modo aiunt solũ Deũ de se cognoscere omnia prædicata, quæ illi tribui possunt, & ideò solùm ipsum se comprehendere. At enim, vel intelligunt necessarium esse cognoscere omnia illa prædicata, vt distincta, vel vt sunt vnũ in re. Primũ necessarium non est ad comprehensionem, imò repugnat com- — 6.

prehensioni

prehensioni illius rei, in qua talia prædicata nullo modo distinguuntur. Quia oportet, vt videatur, & intimè cognoscatur, prout in se est, quanto autem meliùs cognoscitur, tātò magis cognoscitur, vt vna, & consequenter sine vlla distinctione attributorum, quæ de illa prædicari possunt. Atque ita Deus se comprehendit, non cognoscens aliquam infinitatem prædicatorum, quę de ipso cognosci possint, sed simplicem perfectionē infinitam. Si verò id intelligatur secundo modo, sic omnes videntes Deum vident omnia, quæ de illo prædicari possunt, quia vident omnia, quæ in ipso sunt, vt diximus.

7. Est ergo valdè difficilè, congruentem rationem reddere, cur Deus non comprehendatur à videntibus ipsum, si in Deo ipso nihil aliud videri potest, nisi quæ in eo sunt formaliter. Quod etiam declaratur. Nam Deus ipse, licèt simul cognoscat se, & creaturas, non se comprehēdit, quia cognoscit creaturas, sed quia cognoscit omnia, quæ in ipso realiter, ac formaliter sunt, quia iuxta prædictā sententiam, reliqua tantùm concomitanter cognoscūtur, & ita inde nō percipitur cognitio Dei. Ideoque nihil potest ad eius comprehensionem id pertinere. Ergo ex parte obiecti cogniti per cōprehensionem, non est differentia inter visionem increatam Dei, vt ad ipsum terminatur præcisè, & visionē Beatorum, sed illa, vt sic, est comprehensio, ergo & aliæ.

8. Aliqui conātur reddere rationem. Nihilominùs moderni, qui cum Nominalibus negant videri creaturas in Verbo, ex hoc ipso conantur reddere rationem, ob quam visio beatifica non est comprehensio Dei, nimirum, quia de ratione comprehensionis est ita videre totum, quod est in re formaliter, & intrinsecè, vt ex vi talis visionis etiam cognoscatur, quidquid ex tali re cōsequi potest, vel ab ea pendere. In quo non oportet comprehēsionem intellectualem æquiparare omninò corporali, à qua sumpta est metaphora: quia non oportet metaphorā esse similem in omnibus. In corporalibus ergo, vt vnum corpus comprehendatur ab alio, non oportet, vt in eo includantur omnia, quæ ab ipso pendent, quia nō pertinent ad quantitatem eius. In obiecto autem intelligibili est necessarium ad comprehensionem illius, cognosci, quidquid ab illo oriri, vel pendere potest, quia totū hoc censetur ad illud obiectum pertinere, vt cognoscibile est. At verò per visionem beatam non potest ita cognosci Deus, vt simul per illam visionem, & ex vi illius videantur creaturæ, quæ à Deo pendere, & procedere possunt, vt hi auctores supponunt, inde ergo fit, vt illa visio non possit esse comprehensio.

9. Non admittitur. Hæc verò responsio, licèt vero principio vtatur, vt mox dicemus, tamen non video, quomodò applicare illud possit; si consequenter loquatur. Tunc enim ad comprehensionem rei necessarium est; cognosci omnia, quæ ex illa manare possunt, vel pendere, quādo hoc confert aliquo modo ad exactā rei cognitionem, vel quando in re, vel ex re comprehensa cognosci potest id, quòd ab illa fit, vel fieri potest. Sed Deus non ita cōparatur ad suos effectus, vt isti auctores dicunt, ergo cognitio effectuū nihil referre potest ad comprehensionē Dei, siue eodem, siue diuerso actu videantur. Maior patet, quia si cognitio effectuum non est in causa, neque ex causa, nullo modo pertinet per se ad perfectam cognitionem causæ, ergo neque ad cōprehensionem pertinere potest, nam comprehensio vltra cognitionem, addit exactam cognitionem eiusdem rei, iuxta mentem Augustini locis suprà citatis, & iuxta communem vsum illarum vocum.

Præterea declaratur in Deo ipso, consequenter loquendo in eadem opinione. Negant enim ijdem auctores, Deum cognoscere creaturas in se, tāquam in causa, vnde consequenter aiunt, licèt Deus in se vna scientia cognoscat se, & creaturas, tamen illam scientiam esse comprehensiuam Dei, vt est omninò absoluta à creaturis: etiam possibilibus. Imò etiam aiunt, illam scientiam non esse tam necessariam, vt terminatur ad creaturas possibiles, quàm vt terminatur ad Deum: inde etiam dicunt Verbū diuinum procedere ex scientia Dei, vt est de Deo, non verò, vt est sciētia creaturarū: & nihilominùs non negabunt Verbum esse ex scientia comprehensiua Dei, & consequenter dicere debent, scientiam comprehensiuam Dei esse magis necessariam, quàm scientiam creaturarum, ergo scientia creaturarum non pertinet ad comprehensionem, ergo scientia Beatorum erit comprehensio, nam ad comprehensionem impertinens est, quòd repræsentet, vel non repræsentet creaturas. 10.

Respondere possunt, licèt scientia, quam Deus habet, non requirat actualem terminationē ad creaturas, vt sit comprehensio Dei, tamen postulare, vt sit talis scientia, quæ necessariò repræsentet creaturas, si illæ sunt possibiles, vel futuræ. Et ita in illo primo signo, in quo intelligitur esse in Patre cōprehensio diuinitatis suæ, & nondum attingere creaturas possibiles, iam est scientia illa repræsentatiua creaturarum, si sint, & hoc tam necessariò illi conuenit sicut esse scientiam, vel comprehēsionem diuinitatis. Hoc autem non ita inuenitur in visione creata Dei, & ideo non est comprehensio. 11. Effugiū.

Sed hæc responsio non satisfacit, tum quia si illa scientia Dei non est repræsentatiua creaturarum ex vi diuinitatis cognitæ, tamquam medij ducentis ad cognitionem creaturarum, illa perfectio talis scientiæ, scilicet, quod sit repræsentatiua aliorum obiectorum scibilium, parum refert ad cōprehēsionem Dei, quia solùm se habet concomitāter ad cognitionem Dei, & non prouenit ex illa, sed ex entitatiua perfectione illius scientiæ, quasi materiali. Tum etiam quia nō repugnabit facere visionē Dei creatam, quæ illam perfectionem habeat, nam dicti auctores docent, posse Deum manifestare per scientiam creatā omnes res possibiles in se ipsis, per propriam cognitionem; docent etiā possibile esse vnico actu Deum, & creaturas videre, etiam si non videantur creaturæ in Deo, sed comitāter; ergo etiam poterit facere Deus vnam visionem creatam, qua Deus ipse, & omnes creaturæ possibiles, & futuræ videantur, ergo illa visio esset comprehensio, vel certè dicendum est, concomitantiam illam non referre ad comprehensionem, quia neque supponit, neque indicat magis perfectam cognitionem diuinitatis, quàm si sola ipsa sine creaturis videretur. 12.

Superest ergo, vt ad cognitionem creaturarum in Deo, tamquam in causa recurramus, & dicamus, ad comprehensionem non satis esse cognoscere totum id, quod in re cognita formaliter inest, sed etiā illa omnia ita cognoscere, vt ex vi talis modi cognoscendi ea comprehendantur omnia, quæ quouis modo ab illa essentia emanāt, aut emanare possunt. Et hoc ipsum est cognosci non tantùm rē totam, sed etiam totaliter, idémque est rem comprehensam scientis comprehensione finiri, vt August. dixit 12. de Ciu. c. 18. & in idem redit, quod dicitur, oportere, satísque ad comprehensionem esse, *vt nihil lateat videntem*, vtique eorum, quę in tali obiecto, quocumque modo videri possunt. Quia ergo visio 13. Redditur ratio. *August.*

creata hoc non habet, neque habere poteſt, ideò comprehenſio non eſt. Et hæc fuit ratio D.Th o.1 p.q.12.art.8. Nec eſt diuerſa ratio, quã in art.7. habet, dum probat Deum non poſſe comprehendi à Beatis, quia lumen gloriæ nõ poteſt eſſe infinitum. Nam hæc eſt ratio quaſi remota, & à cauſa efficiẽte, altera eſt proxima, & à cauſa formali; viſio enim creata ideò non eſt comprehenſio, quia non oſtẽdit in Deo omnia, quæ poſſunt oſtendi: ideò autẽ non omnia illa oſtendit, quia finita eſt, & à lumine finito procedit; finito (inquã) & eſſentialiter, & intenſiuè, neutro enim modo poteſt eſſe infinitum. Hinc ergo concludit D.Tho. in illo art.7. Deum finitè cognoſci per viſionem creatam, & ideò non comprehẽdi, quia non cognoſcitur quantùm cognoſcibilis eſt. *(D.Thom.)* *(D.Thom.)*

14. Et hoc etiam eſt, quod in eodem art.7. ad 3. dicit. *Deum non videri totaliter, quia modus obiecti non eſt modus cognoſcentis*, id eſt, quia obiectũ eſt cognoſcibile infinitè, & viſio non eſt infinitè cognoſcitiua, vnde licèt videns eſſentiã Dei, videat ipſam eſſe infinitè cognoſcibilẽ, tamẽ ſimul videt à ſe non infinitè videri, & ita ſuã viſionẽ non habere modũ adæquatũ obiecto, & ideò nõ cõprehendere illud. Quid autẽ ſit obiectũ illud eſſe infinitè cognoſcibile explicat D.Thòm. in art.8. per hoc, quòd in eo poteſt videri quidquid poſſibile, vel cognoſcibile eſt: quod fieri nõ poteſt per viſionẽ finitã. Quo circa numquã D. Tho. docuit, ad cõprehenſionem, vt ſic, neceſſarium eſſe, vt in genere entis ſit tã perfecta cognitio, ſicut eſt obiectũ cõprehẽdendũ, nã hoc planè falſum eſt, neque ad rem præſentẽ erat neceſſariũ. Vnde nec ad comprehenſionẽ Dei per ſe, ac formaliter D.Tho. requirit viſionẽ in genere entis æqualẽ viſioni increatæ Dei, quia hoc etiã per ſe non pertinet ad rationẽ cõprehenſionis. Quãquam hoc cõnſecutione quadam ſit neceſſarium. Quia cùm Deus ſit obiectum infinitè cognoſcibile obiectiuè, non poteſt comprehendi, niſi infinitè cognoſcatur: non poteſt autem infinitè cognoſci, niſi per virtutẽ infinitam, quia nulla minor poteſt penetrare omnia infinita cognoſcibilia, quæ in eo latent. Non poteſt autem eſſe vis cognoſcendi infinita, nec viſio ſic infinita, niſi increata ſit. Atque eandem rationem habet D. Tho.3.p.q.10.art.2. Vbi diſp.26.ſect.2. hanc materiam, & rationem latiùs proſecuti ſumus, & ideò in præſenti loco hæc ſufficiunt.

CAPVT XXX.

Sitne Deus omninò inuiſibilis homini in vita mortali, ita vt pro hoc ſtatu viſio clara Dei illi communicari non poſſit.

1. HÆc ſola quæſtio ſupereſt ad plenam declarationem huius attributi, & non proponitur de cõprehenſione, quia cùm illa in omni ſtatu ſit homini impoſſibilis ſimpliciter, etiã in ordine ad potentiã abſolutã, multò magis in ſtatu vitæ mortalis. De viſione autem eſt peculiaris difficultas, quia interdũ dicitur Deus inuiſibilis in hac vita, Ioa.1. *Deũ nemo vidit vmquã*, & idẽ.1.Ioa.4. Addit verò Paul.1. Tim.6. *Quem nemo hominum vidit, ſed nec videre poteſt.* Nã Exo.33. ait Deus Moyſi. *Non videbit me homo, & viuet.* In contrarium verò eſt, quia interdum dicitur mortales homines in Scriptura videre Deum, & faciem Dei, vt Aug.Ep.112. à c.4. latè diſputat. *(Ioan. 1. 1.Ioa. 4. 1.Tim.6. Exod.33.)*

2. *(1. Cõcluſio.)* Breuiter tamen dicendũ inprimis eſt, nõ eſſe abſolutè impoſſibile hominem in corpore mortali eleuari ſecũdum mentẽ ad videndum clarè Deum. Hæc aſſertio certiſſima eſt in Theologia. Probatur

A enim apertè, quia Chriſti anima coniuncta corpori mortali habuit viſionem illam permanẽtem, ac perpetuam à primo inſtanti creationis ſuæ, vt latè probatum eſt in 1.tom.3.p. diſp.25. ſect.1. Ergo poſſet Deus idem cõcedere cuilibet homini mortali, etiam ſi humanitas eius non eſſet Verbo hypoſtaticè vnita. Nam illa vnio nec phyſicè concurrit ad viſionẽ, nec dat capacitatem phyſicam illius, nec formaliter aufert impedimenta illius, ſed ſolùm adducit ſecum quamdam congruentiã, & quaſi debitum connaturalitatis, vt ratione illius eleuanda fuerit anima ſic Deo vnita ſubſtantialiter, ad ſummã vnionem accidentalem. Ratio verò à priori eſt, quia in hoc nulla eſt implicatio cõtradictionis, quia licèt anima vnita

B corpori mortali non poſſit naturaliter intelligere, niſi per ſpecies à phãtaſmatibus acceptas, & cum dependentia ab illis: tamen à Deo eleuari poteſt ad intelligẽdum per ſpecies per ſe infuſas, & ſine concurſu phantaſiæ, ergo eadem ratione poteſt eleuari ad viſionem Dei.

3. *(2. Cõcluſio. D.Tho.)* Dico ſecũdò de cõmuni lege, & potẽtia nõ conceditur hominibus mortalibus clara viſio Diuinæ eſſentiæ. Hæc aſſertio eſt D.Tho.1.p.q.12.art.11. & 12.q.5.art.3. 2.2.q.180.ar.5. Eſtque de fide, illã enim probãt teſtimonia Scripturæ in principio adducta, quæ in hoc ſenſu Patres interpretantur, quos paulò inferiùs referemus Et quos ſuprà retulimus, c.5. cõtra Anomæos. Nã illi hæretici non ſolùm damnati

C ſunt, quia dicebant Deum poſſe comprehendi, ſed etiam, quia dicebant in hac vita cõparari clarã Dei cognitionẽ. Sicut etiã Begardi, & Beghinæ non ſolùm dãnati ſunt, quia dicebãt videri Deum naturaliter, ſed etiam, quia in hac vita putabant comparari lege communi illam viſionẽ, vt patet ex Clem. *Ad noſtram* de Hæret. Ratio verò à priori eſt, diſpoſitio diuinæ prouidentiæ nobis reuelata: & ipſa experiẽtia ſatis nota. Huius verò diuinæ ordinationis duplex eſt ratio. Vna moralis, altera phyſica.

4. *(Duplex aſſignatur ratio. Prior.)* Prior eſt, quia tẽpus huius vitæ eſt tempus merendi, & pugnandi, poſt hanc autẽ vitam eſt ſtatus præmij, quod maximè in viſione Dei cõfertur. Vnde Paul. aiebat 2.Cor.5. *Dũ ſumus in corpore peregrinamur à Domino, per fidem enim ambulamus & non per* *(2.Cor.5.)*

D *ſpeciẽ*, & 1.Cor.13. *Cùm venerit quod perfectum eſt*, &c. & infrà. *Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate tũc autem facie ad faciem*, & 1.Ioa.5. *Cùm apparuerit, ſimiles ei erimus.* Quaſi dicat nõ eſſe hoc in hac vita expectãdũ, ſed in futura. Poſterior ratio eſt, quia ſtatus animæ in corpore mortali eſt ineptiſſimus ad perfectionem illius viſionis. Quia in hoc ſtatu nihil poteſt intelligere anima noſtra niſi modo materiali, id eſt, ad modum rerũ corporalium, à quibus cognitionem accipit. Deus autẽ videri nõ poteſt niſi modo puriſſimo, & maximè ſpirituali. Et hac ratione maximè vtitur D.Tho. 1.p. q. 12.art.11. & 3. contra Gent.c.47. & q.12. de Verit.ar.9. Et ex illa cõcludit, *(1.Cor.13. 1.Ioa. 5 Poſterior ratio. D.Tho.)*

E impoſſibile eſſe videre Deum in corpore mortali, quod aliqui intelligunt, id eſt, cognitione accepta per corpus mortale, ſeu miniſterio ſenſuum. Atque ita aiunt hoc eſſe impoſſibile ſimpliciter. Sed hoc licèt verum ſit, nõ eſt ad rem, quia ſupponimus viſionem eſſe ſuprà naturalẽ modũ cognoſcendi hominis, & abſolutè quæritur an ſit poſſibilis in hoc ſtatu. Itẽ aliàs non oporteret, Chriſtũ, vel alios excipere, quos D.Tho. excipit. Senſus ergo eſt id eſſe impoſſibile de lege ordinaria fundata in illa conditione homini naturali.

5. *(Dubium.)* Dubitari verò poteſt circa hãc rationem, an illa viſio cõmunicata diuinitus animæ hominis in cor-

pore

pore mortali, ex natura, & vi sua extrahat eã ab hac vita mortali aliquo modo; dico *natura suã*, quia interueniẽte diuina potestate, & actione certum est, nõ semper habere illũ effectũ. Sicut in Christo Domino fuit visio Beata toto tẽpore vitæ mortalis, sine abstractione animæ à substantia, (vt sic dicã) vel officio illius vitæ. Ideò etiam dixi *aliquo modo*, quia duobus modis intelligi potest, visionẽ illam habere vim abstrahẽdi animã à corpore mortali. Primò separando illã omnino etiã quoad substantialẽ informationẽ talis corporis. Secundò abstrahendo illam ab omni operatione præsertim sensuum, & raptum, seu ecstasim faciendo, ita vt omnino per visionem impediatur, ne aliquid pro tunc sentire, vel percipere possit.

Dupliciter visio animam à corpore abstrahere potest.

6. Priori abstractione est cõclusio.

De priori abstractione certum esse iudico, ex vi visionis nõ fieri talẽ separationẽ animæ à corpore, etiãsi speciali Dei protectione nõ impediatur visio, ne talẽ effectũ efficiat. Hoc satis probat exemplum Christi Domini. Nec enim putandũ est, peculiare, ac cõtinuum miraculũ fuisse, quòd visio illa animã Christi à corpore nõ separauerit. Idẽ cõfirmat, quòd talis visio sine speciali miraculo erit in Beatis post resurrectionẽ, neque oportebit, Deum speciali quadam actione supernaturali aliquid efficere, vt possit illa visio esse in anima informãte corpus. Quod verò illud corpus sit immortale ad hoc parũ refert, vt statim dicam. Ratio ergo à priori est, quia visio illa nec formaliter, neque effectiuè repugnat physicè cum informatione substantiali animæ in corpus, vt videtur per se tutum.

7. Obiectio. Responsum.

Dices non repugnare cũ informatione per se, repugnare tamẽ cũ corporis mortalitate. Respondeo in primis, informationẽ animæ quoad substãtialem vnionẽ eiusdem rationis esse in corpore mortali, & immortali. Deinde, dotes gloriæ, quibus corpus efficitur immortale, & quodãmodo spirituale, aptiúsque ad seruiendũ spiritui nõ manare physicè, & effectiuè à visione beata, sed solùm per quamdã congruentẽ Dei ordinationẽ suo modo connaturalem illi statui: & quoad hoc fuisse miraculũ in Christo habere illã visionẽ sine gloria corporis. Tamen supposito illo miraculo, (quod Deus suspẽdit gloriam corporis, nõ obstante visione) dicimus, non esse peculiare miraculũ, quòd anima illa conseruetur corpori vnita, cum eadẽ visione. Quia formaliter non magis repugnat illa visio cũ vnione ad tale corpus, quàm vnio hypostatica. Sunt enim res diuersi ordinis, & in diuersis subiectis proximis, vnde non habent formalem repugnantiam inter se. Neque vnio illa per se est effectiua per actionem aliquam transeuntem, vt possit effectiuè tollere vnionem, vel alterare corpus, aut priuare illud dispositionibus necessariis ad vnionem cum anima, quibus permanentibus non dissoluitur vnio.

8. De alia abstractione est dubium.

De alio puncto est nõnulla maior difficultas, nã Aug. & D.Tho. interdum significant, visionẽ illam vi sua connaturali ita raptare animã, vt omnino abstrahat illã, & impediat ab omni sensuũ operatione. Sic ait Aug. 12. de Gen. ad lit. c. 27. *Neminẽ videntem Deum viuere vita ista, qua mortaliter viuitur istis sensibus corporeis. Sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, siue omnino exiens de corpore, siue ita auersus, & alienatus à carnalibus sensibus, vt meritò nesciat, sicut Apostolus ait, an in corpore, vel extra corpus sit, cùm in illam rapitur, & subuehitur visionem.* Atque hanc sententiam secutus est D.Tho. 2.2. q.175. ar.4. & rationem reddit, quia per visionẽ tota intẽtio animæ, & intellectus ad Deum auocatur, & ideo nõ potest simul attendere ad operationes sensuũ, vnde concludit, esse impossibile stante illa visione vti sensibus.

August. D.Thom.

9. Cõclusio.

Sed in primis certum est, non esse impossibile de potentia absoluta, vt in Christo Domino patet. Quod exẽplum persuadere videtur etiam sine speciali miraculo id fieri posse. Nã in Christo nullum aliud interuenisse videtur, præter suspensionẽ gloriæ corporis non obstante visione. Illo autẽ posito, naturali modo potuit Christus attẽdere, & vti sensibus. Respondet autem ibi D.Tho. ad 2. *Dispẽsatiuè factum esse, vt simul esset viator, & comprehensor, & ideo non esse de illo similem rationem.* At enim illa dispensatio solùm hoc facit, quod esset gloria animæ, sine gloria corporis, vsus verò sensuum postea naturalis fuit, ergo idem esset in quolibet homine, si daretur ei visio sola, & suæ naturæ in reliquis relinqueretur.

10. D.Thom.

Præterea si ratio suprà adducta efficax esset, etiã in corporibus resurgentiũ impediretur naturalis vis actiua sensuum. Nam quod ibi ait D.Tho. ad 1. *In illis corporibus futurã redundantiã à gloria animæ*, verum est quoad dotes gloriæ, tamen quoad naturalẽ vim sentiendi eandẽ retinebũt, & secundũ eã connaturaliter operari poterũt, nõ obstãte visione, ergo valdè probabile videtur ex vi visionis illius non fieri talẽ abstractionẽ à sensibus. Estq; vrgens ratio, quòd visio illa beatifica nõ impedit naturales operationes animæ, etiam ipsius intellectus, vt in Angelis constat, & in ánima Christi, & in aliis Beatis, ergo neque impediet operationes sensuũ, etiam in corpore mortali, si in eo infundatur illa visio. Quia eadem est ratio de illis operationibus, & in corpore mortali non est speciale impedimentum, quoad sensuum actiones.

11. Ratio à priori.

Ratio autẽ à priori est, quia illa visio non fit per naturalẽ virtutẽ animæ, sed per lumẽ gloriæ, cõcurrẽte anima per virtutẽ obediẽtialẽ, & ideò naturalis virtus eius semper manet expedita, vt nõ obstãte visione suas naturales actiones exercere possit. Sed de hac re, & de Ecstasi in vniuersum dicturi sumus latiùs to.1. de Relig. li.3. qui est de orat. mentali, c.11.

12. Dubium expenditur.

Aliud hic superest graue dubium. An in hac lege, quã diximus esse ordinariã, vt visio Dei non communicetur homini mortali, sit aliquando dispensatum. Nã quod Deus dispensare possit dubiũ nõ est. Duobus autẽ modis potest intelligi talis dispẽsatio. Primò, vt aliquis homo (præter Christũ) toto tempore vitæ mortalis, vel pro aliqua magna parte eius, habuerit illam visionẽ permanẽter, & immutabiliter. Et in hoc sensu certũ est, non esse factam dispensationem, neque oppositũ affirmari posse sine magna temeritate, & errore. Quia est cõtra regulã Scripturæ, & sine vllo fundamento, vel in Scriptura, vel in Patribus, aut traditione Ecclesiæ, vel probabili ratione. Denique etiam de B. Virgine, in 2. to. ostẽdimus, nõ habuisse hoc priuilegium in hac vita, quis ergo audeat alicui puro homini illud attribuere?

13. August. D.Thom. Basilius. Ambros.

Alio ergo modo intelligitur illa dispensatio de aliqua visione Dei per breue tẽpus, quasi in trãsitu, & hoc modo creditũ est, factas esse aliquas dispensationes. Prima est de Moys. quã affirmauit Aug. 12. de Gen. ad lit. ca. 27. & 28. & ep. 112. c. 12. & secutus est D.Tho. suprà, & ante illos videtur fuisse sententia hæc Basil. hom. 1. Exam. Amb. li. 1. Exam. cap. 2. Quos postea multi secuti sunt, ideoque illa sentẽtia grauis est, & probabilis. Vt verũ tamen dicã, nõ video in Scriptura sufficiens illius fundamentũ. Nam duo testimonia afferũtur. Primũ Exod. 33. vbi Moyses ipse à Domino petiit. *Ostende mihi faciẽ tuã*, & iterũ, *ostẽde mihi gloriam tuã*. In quibus verbis dubiũ est

Exo. 33.

quid Moyses petierit. Ego autē probabilissimum credo, petijsse videre ipsam naturam, & substātiam Dei, nam hoc est, quod maximè appetere poterat, quia visiones alias in figura, vel gloria corporali satis magnas, satísq; familiares habebat. At hoc ipsum illi denegauit Deus dicens: *Non poteris videre faciem meam*, vnde etiam Aug. & qui eius sententiam sequuntur, non magnā vim in hoc loco constituunt.

14. Num.12. Aliud testimoniū est, Num.12. vbi sic dicit Dominus. *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. At nō sic seruus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus, ore enim ad os loquar ei, & palam, & non per anigmata, & figuras Deū videt.* Sed hæc verba licèt magis faueāt, non cogūnt, nam ad summū ostendunt quamdā maiorē familiaritatem Dei cum Moyse, quàm cū aliis Prophetis, & maiorē excellentiā reuelationū, & apparitionum Dei, vel in visione intellectuali, vel in splendore aliquo, & claritate sensibili. Et hic sensus videtur verisimilis. Tū quia non est credibile Moysem vidisse tā frequenter, & familiariter diuinā essentiā, Deus autem ibi loquitur de ordinario modo, quo solebat loqui cum Moyse. Tum etiam quia ferè eadem verba habentur Exo. 33. cùm dicitur. *Loquebatur autem Dominus ad Moysem facie ad faciem, sicut solet loqui amicus ad amicū suū.* Et nihilominus ibidē, paulò infrà negat illi Deus visionē faciei suæ. Imò in fine illius capitis videtur negari illi talis visio pro futuro tempore, indefinitè, ac simpliciter. Tū denique, quia si nec in monte Sina, neque in tabernaculo Exo.32. Moyses vidit diuinā essentiam, certè non apparet ex Scriptura, vbi illam videre potuerit.

15. Euarist. Dionys. Iren. Nazian. Gregor. Orig. Atque ita de Moyse sentiunt Euaristus Papa epi. 1. Dionys. de Cœlest. Hier. c.4. & epi 1. ad Caiū. Iren. lib.4.c.37. Nazianz. orat.34. Greg.18. Moral. ca.28. Orig.1. Per.c.4. & ho.1. in Isaiā, & alij innumeri. Ex quo à fortiori constat, ante Christi Domini aduentum nullum hominem vidisse Deum clarè, etiā ad momentū. Estque optima coniectura etiam contra Moysem, quia non expediebat hominē aliquē ante Christi animam videre Deum, etiā breui tempore, Ioan.c.1. quòd indicauit Ioan. c.1. *Deum nemo vidit vmquam, vnigenitus Filius qui est in sinu Patris ipse enarrauit*, vnde quoties in veteri testamento dicūtur Abraham, Iacob, vel alij vidisse Deum facie ad faciem, certum est, esse sermonem de visione imaginaria, vel sensibili, vt latè Aug. epist.112. & D.Thom. 21.q.174.

16. August. D.Thom. Anselm. Dionys. Nazian. Tertull. Hieron. Isidor. Athanas. Secunda dispēsatio est de Paulo, quam etiā affirmant Aug. & D.Tho. suprà, & Ansel. 2. Cor.12. & alij moderni. Illam verò negant Dionys. dict. c.4 de Cœlest. Hier. & Nazian. dict. orat.34. Tertull. contra Prax. c.14. & generaliter Hier. dialo.3. contra Pelag. in fin. & in c.6. Isaiæ; Isid. lib.1. de sum. bono, cap.7. Athanas. q.12. ad Antioc. Et mihi quidem etiam videtur ex Sacra Scriptura non colligi.

17. 2.Cor.12. Solùm enim afferuntur verba 2.Cor.12. ibi dicitur, *Raptus est in Paradisum, & vsque ad tertium Cœlum & audiuisse arcana verba*, & similia. quæ non cogūt. Primò quia non sunt verba propria, sed metaphorica, variis exposita interpretationibus de *Paradiso*, de *tertio cœlo*, & de verbo *audiendi*. Nam hoc verbum licèt interdū sumatur pro clara visione, tamen proprietas vocis non cogit. Item, quia totus ille raptus, prout ibi narratur satis propriè intelligitur, si Paulus eleuatus est, ad intuendā ipsam Christi humanitatē, & gloriā, & consortium Beatorū, ibique intellexit arcana fidei mysteria. Imò verisimile est, raptū illum non fuisse sine cooperatione phantasmatum, inde enim orta est alienatio à sensibus, & quod postea nescierit, an in corpore, vel extra corpus tunc fuerit.

Tertia dispensatio ab aliquibus creditur facta cum sancto Benedicto, propter quædā verba Gregor. 2. dialog. ca.5. Verum illa non admittit D.Tho. 2.2.q.180. art.5. ad 3. & Quodlib. 1. art.1. Vbi Greg. interpretatur. Nam reuera solùm refert quamdam insignem reuelationem factam sancto Benedicto. Quare non sunt tam facilè huiusmodi dispensationes asserendæ, aut extēdendæ. De Beatissima autem Virgine piè credi potest, & quidem si alicui hoc priuilegium concessum est, illi maximè datum est, vt in 2. tom. 3. p. dixi, & licèt cum aliis contentis in regula non fuerit dispensatum: ipsa non solet ita sub his generalibus regulis comprehendi, quin ratione suæ dignitatis secum afferat sufficientem rationem dispensationis, vel exemptionis, & ideò piè, ac probabiliter credi potest, gratiam hanc singularem interdum accepisse. 18. D.Thom.

CAPVT XXXI.

An Deus ineffabilis sit, seu innominabilis.

EX cognitione oritur sermo, & nominum impositio, & ideò ex prioribus attributis, quæ ad cognitionem Dei pertinent, oriri cēsetur hoc, quod sumptum est ex ordine ad sermonem de Deo. Cuius attributi occasione tractant fusè Theologi de nominibus Dei, præsertim D.Thom. 1.p.q.13. & latiùs Alens. 1. partic. à q.48. vsque ad 70. Ille verò ibi congerit omnia, quæ de variis modis loquendis de Deo, vt vno, & vt Trino, tractari solent, & nō solùm de essentialibus, sed etiam de notionalibus disserit. Nos verò ea, quæ ad Trinitatem pertinent, in suum locum reseruamus, sicut & Diuus Thomas facit. Ex his verò, quæ de nominibus Dei, & locutionibus, quæ ex illis formari possunt, Diuus Thomas tractat in illa quæstion.13. multa sunt à nobis tractata in lib.1. tractando de attributis Diuinis in generali, quia vix erat possibile rem sine vocibus explicare, vtrumque verò simul, & breuius, & clarius expedire potuimus. Vnde, si quis rectè consideret, quæ in art.2.3.4.7. & 12. illius q.13. D.Tho. tractat, ea declarata inueniet in dicto lib.1.c.9. & sequentibus. Quæ verò spectant ad analogiam nominum communium Deo, & creaturis, de qua Diuus Thomas agit in artic.5. & 6. eiusdem quæstionis, in disp. 28. Metaphys. satis à nobis disputata sunt, nam eadem est ratio de nomine *Ens*, & de cæteris Deo, & creaturis communibus. Reliqua verò, quæ pro explicando hoc attributo, videri possunt necessaria, & vtilia ad intelligenda, quæ in Scriptura, vel Patribus reperiuntur de nominibus Dei, in hoc, & seq. capite breuiter comprehendi possunt. 1. D.Tho. Alensis. D.Tho.

Atque in primis dicendum est Deū verè, ac propriè dici, & esse ineffabilem. Quamuis enim hoc attributum sub his terminis in Scriptura non reperiatur, illud nihilominus sub illamet voce tradidit Concil. Lateranense in cap. *Firmiter* de summa Trinitate, sumitúrque ex doctrina Patrum dicentium non posse Deum à nobis nominari, nec sermone explicari. Sic enim Dionys. c.1. de Diui. nomini. dixit. *Dei neque nomen esse, neque sermonem.* Et Aug. 7. de Trinitate c.4. *Verius* (inquit) *cogitatur de Deo aliquid, quàm dicitur.* Quod etiam retulit Prosp. in lib. sent. August. sen. 61. Vnde Platonis, & Trismegesti dictum celebratur à Patribus. *Deum intelligere difficilè esse, loqui autem impossibile.* Vt commemorat Cyrillus 2. Assertio prima. Concil. Lateran. Dionys. August. Prosper. Plato. Trismeg. Cyrillus.

lib.1.

Nazian. lib. 1. contra Iulian.& Nazian: orat.2. de Theolog. Qui addit, vtrumque esse impossibile. Ratio verò horum Patrum est, quia nos effari non possumus, nisi quæ cognoscimus,at Deus qualis sit,cognoscere non possumus, est ergo nobis ineffabilis. Quam rationem his verbis attigit Aug.in Psal.85. *Quæres, quid sit Deus,quod oculus non vidit,neque auris audiuit, neque in cor hominis ascendit. Quid quæris,vt ascendat in linguam, quod in cor hominis non ascendit?* Quasi dicat, non posse linguam nominare, quem sicut est, non cognoscit.

3. In quo sit difficultas. Difficultas autem est,quomodo hoc attributum intelligendum sit, quia simpliciter dicere non possumus,Deum esse ineffabilem, cum de nulla re frequentius loquamur, nec innominabilem, cum tot nominibus illum appellemus. Vnde acutè, vt solet, August.lib.1.de Doctri.Christ.c.6. non videtur nobis permittere Deum dicere ineffabilem,ne in ipsamet voce contradictoria dicere videamur. Cum itaque de Deo aliqua dixisset, interrogat. *Diximus ne aliquid dignum Deo? Si dixi nō est hoc, quod dicere volui. Vnde hoc scio,nisi quia Deus ineffabilis est, quod autem à me dictum est si ineffabile esset, dictum non esset*, & subiungit. *At per hoc nec ineffabilis quidē est dicendus Deus, quia hoc cū dicitur, aliquid dicitur & fit,nescio quæ pugna verborum,quoniam si illud est ineffabile,quod dici non potest,non est ineffabile,quod,vel ineffabile dici potest. Quam verborum pugnam*,ait statim Aug. *silentio potius pacandam esse,quam voce.* Nihilominus tamen conandum est nobis cum Theologis explicare,quomodo Deus ineffabilis dicatur. August. Ratio enim Augustini euidenter conuincit, Deum non in eo sensu dici ineffabilē,vt nullum possit habere nomen, quo mediante de illo loqui possimus, id enim constat esse falsum ex vsu, non tantùm Scripturæ, & fidelium, sed omnium etiam Philosophorum,& hominum. Vidēdum ergo est,quomodo ineffabilis dicatur,quomodóve de illo loqui possimus,eíque nomina imponere,& quę sint hæc nomina,& quomodo nobis,aut aliis illum indicent,& significent.

4. Deus dicitur ineffabilis sermone humano. Supponendum autem in primis est Deum dici ineffabilem humana voce,ac sermone,& verbis,seu nominibus vocalibus:nam in ordine ad conceptus, seu verba mentalia dicitur Deus,vel incomprehensibilis,vel inuisibilis,vt vidimus. Vnde nihil in hoc loco tractamus, de modo, quo Angeli,de Deo loqui possunt,quia illi (vt credimus) non loquuntur per signa significantia ad placitum,quæ nostris conceptibus, seu vocibus proportionalia sint, sed suos conceptus manifestando, vnde eadem est ratio de eorum locutione, & de conceptione, seu cognitione.nam locutio solùm addit voluntatem obiiciendi alteri conceptum proprium,vt ab eo videatur. Et ob eandē causam non agimus de vidētibus Deum, vt sic, quia si ipsi inter se loqui possunt de Deo, vt à se viso (quòd ego satis dubito propter ea, quæ in sequentibus insinuabo) non loquentur more humano,sed angelico, vel potiùs diuino, suos conceptus in se ipsis manifestando. Nunc ergo tātùm sermo est de vocibus humanis, quæ totam vim suam habent in significatione, nam ratione illius locutioni deseruiunt,quatenus voces sunt signa conceptuum, vt Aristoteles dixit. Arist. li.1. de Interpret. Hæc autem significatio vocum, & nominum non est naturalis, sed per impositionem humanam,vel diuinā,seu cuiuscumque habentis auctoritatem ad tribuendā illā, vt constat.

5. Ex his intelligi potest,omne nomen,seu verbum humanum ex cognitione oriri, & ad cognitionem tēdere. Nam cum significet ex impositione, supponit in imponente cognitionem eius rei,ad quam significandam imponendum est nomen,quia impossibile est loqui de re incognita, & longe impossibilius est,vt quis imponat nomē rei,quam nullo modo cognoscit. Et ideo dicitur Gen.2.adduxisse Deū animalia ad Adam, *Vt videret, quid vocaret ea*, quia nisi ea præcognouisset, non potuisset eis nomina imponere. Gen.2. Ordinatur autem nomen ad generādam cognitionem rei significatæ per illud in mente audientis, nam omnia sensibilia signa ad hunc finem ordinantur. Quia de ratione signi sensibilis est, *vt præter speciem, quam ingerit sensibus aliquid aliud faciat in cognitionem venire*, vt August.in lib.2.de Doctrin. Christ.in principio tradidit,& Scholasticis,& Dialecticis vulgare est. August.

Et inde consequenter habent voces humanæ, vt sint instrumenta, quibus homines possunt inter se conceptus suos,& sensa manifestare, quomodo dixit Aristot.lib.1.de Interpret. *Sunt autem ea,quæ sunt in voce earum quæ sunt in animo passionum notæ.* 6. Aristot. Quamuis enim nomina directè imponantur ad significandas res conceptas, vt per se notum videtur, & ideò directè etiam moueant ad cognoscendas res, quas proximè significant, (quæ interdum esse possunt res externæ,vt homo,leo, interdum cognitiones ipsæ, si ad ipsas significandas voces impositæ sint, vt est hæc ipsa vox *cognitio*, aut verbum *cogito*, aut nomen *intellectio*, & similia) nihilominus nomina non significant res, nisi vt obiectas conceptibus loquentium, & obiiciendo illas mentibus audientium, & ita deseruiunt ad manifestandos, & exprimendos proprios conceptus. Nam quia non possumus alteri manifestare nostros cōceptus in se ipsis, vtimur verbis ad illos manifestandos.

Ex quibus intelligere licet,id, quòd ad dicenda valdè necessarium est, nomina rerum, non posse in nobis virtute sua generare intuitiuam rei significatæ, sed tantùm abstractiuam cognitionem. 7. Probatur, quia nomen vi sua non cōfert nobis propriam speciem illius rei, cuius est nomen, sed tantum sui ipsius, & mediante illa specie, facit nos venire in alterius cognitionem, ergo non potest generare intuitiuam cognitionem rei significatæ, quæ esse debet per propriam speciē eius. Item illa repræsentatio vocis, per se, & natura sua est independens ab actuali existentia rei significatæ, quòd adeò verum est, vt licèt ipsa vox significet rem existere,nihilominus ipsa vox non ostēdit re vera ita esse,quia potest retinere illam significationem, etiā si vera non sit, at intuitiua cognitio esse debet de re existente, vt existens est, ergo non potest nomen ducere in cognitionem intuitiuam rei. Denique nomen non significat menti nisi mediante auditu, auditus autem non confert intuitiuam cognitionē nisi ipsius soni sensibilis, atque ita in præsenti confert intuitiuam cognitionem ipsius nominis, non tamen rei significatæ per nomen.

Quo circa etiamsi is, qui loquitur, vel qui nomen ad significandum imponit, habeat intuitiuam cognitionem illius rei,quam nomen significat, vel significare debet,nihilominus nomen ex vi suæ impositionis non potest repræsentare intuitiuè rem quam significat. 8. Quia semper facit illam cognoscere,non in se ipsa, sed in signo extraneo. Vnde visio imponentis tale signum, vel per illud loquentis est quasi per accidens, quia nomen non significat loquenti, vel imponenti, vt tales sunt, sed audientibus,vt sic,& hic est veluti intrinsecus, & connaturalis finis talium signorum.

9. Ex quo tandem concludo, talium signorum, nominum, seu verborum significationem mensurandam esse ex cognitione, quam generare possunt in mente audientium, nam si illa cognitio fuerit perfecta, vel imperfecta, tale etiam erit nomen: si cognitio fuerit quidditatiua, vel essentialis, etiam nomen dici poterit essentiale, & sic de aliis. Ratio est, quia tota ratio signi consistit in habitudine ad significatum, vt sic. Item, quia hæ voces non significant res, prout in se sunt, sed prout obiiciűtur mentibus humanis, & ideò dicuntur significare conceptus obiectiuos, & exprimere formales. Neque refert, quòd interdum imponi possint ab habente altiorem cognitionem, vt à Deo ipso, quia semper debet signum accommodari illi, pro quo instituitur, quia ad illum tamquam ad finem ordinatur, illúmque respicit per modum termini, ad quem tendit, à quo solẽt huiusmodi res speciem sumere. Quod ita etiam declaratur, nam vox humana non potest ad finẽ cognitionis deseruire, nisi priùs homines concipiant, & sciant, significationem eius, ergo non potest vox aliqua perfectius significare hominibus rem aliquam, quàm homines ipsi possint rem illam concipere: ergo inde mensuranda est perfectio talis signi, non ex cognitione imponentis, licèt alioqui excellentior sit.

10. *Assertio secunda.* His positis dico secundo. Nullũ est nomen Dei, quòd ipsum quidditatiuè significet, seu repræsentet, & hac ratione meritò ineffabilis dicitur, & in eodem sensu dici potest innominabilis, licèt hæc vox adeò vsitata non sit. Ita docet D. Thom. q. 13. art. 1. & cum eo cæteri Theologi statim citandi. Idémque sentiunt Dionys. Cyrill. Nazianz. & Aug. in principio citati Damasc. lib. 1. c. 4. sic ait: *In Deo impossibile est, quidnam essentia sua, ac natura ipse sit dicere.* Gregor. 27. Mora. c. 26. *Si homo de Deo loqui cœperit, illico quàm sit nihil ostenditur, quia magnitudinis illius immensitate deuoratur: quia fari ineffabile cupiens ipsa sua ignorantiæ angustia deglutitur.* Idem sumitur ex Iust. Apolog. 2. pro Christ. & Orig. lib. 6. contra Celsum post medium, & aliis infrà citandis. Fauet etiam Scriptura, in qua significatur. *Deum esse super omne nomen, quod nominatur non solùm in hoc sæculo, sed etiam in futuro.* Ita enim explicat Paul. ad Ephes. 1. dignitatem, quam Christus habet ex eo, quòd est Filius Dei naturalis, supponit ergo illam esse excellentiam propriam Dei. Vnde est illa interrogatio, Prouerb. 30. *Quod est nomen eius, aut quod nomen Filij eius, si nosti?* Et Genes. 32. *Cur quæris nomen meum?* Ratio denique facilis est ex dictis, quia nobis impossibile est in hac vita Deum cognoscere quidditatiuè, ergo nec habere nomen, quòd ipsum quidditatiuè repræsentet.

D. Thom. Dionys. Cyrillus, Nazian. August. Damasc. Gregor. Iustin. Origen. Ephes. 1. Prou. 30. Gen. 32.

11. *Nonnulli positã assertionẽ variè coarctant.* At verò Theologi conclusionem hanc limitant variis modis. Quidam dicunt, quòd licèt viatores non possint imponere nomen, Deum quidditatiuè significans, tamen Deus ipse, imò & Beati possunt illud imponere, quia ipsi Deũ quidditatiuè cognoscunt. Tale autem nomen à Deo, vel Beatis impositum de se quidditatiuè significaret Deum, licèt nobis fortasse non significaret pro statu huius vitæ. Hoc videtur supponere D. Thom. in illo art. 1. clariùs 1. contra Gent. ca. 30. & sequentibus. Significat etiam in 1. d. 22. q. 1. art. 1. vbi citantur Bonauent. & alij. Et Alens. 1. par. q. 48. art. 1. sed non satis clarè loquuntur de Beatis, & de viatoribus apertè negant. At verò illud de Beatis videtur admittere Caieta. q. 13. art. 1. saltem de possibili, licèt de facto neget datum esse hominibus tale nomen, quia esset inutile.

D. Thom. Bonau. Alensis.

12. *Scotus.* Alij verò vt Scotus in 1. d. 22. quem sequuntur Gabriel, & Ocham, ibi, & nonnulli moderni expositores D. Thom. dicunt. Etiam viatores posse Deo nomen imponere, quod de se quidditatiuè Deum repræsentet, quia licèt non repræsentet ipsis hominibus viatoribus, Beatis, & Angelis poterit repræsentare. Vtitúrque Scotus quodam mirabili fundamento, quòd potest quis imponere nomẽ ad significandum clariùs, & distinctiùs rem, quàm ipse imponens nomen illã cognouerit. Nam hæc vox *substantia* significat substantiam pro vt in se est, ex hominum impositione, quamuis homines in hac vita non cognoscant substantiam prout in se est, sed per species accidentium. Item argumentantur alij, quia interdum qui nomen imponit, solùm habet cognitionem abstractiuã rei, & illi semper significat obscurè, & confusè, aliis verò, qui rem illam viderunt distinctiùs significat, quia audito illo nomine, statim concipiunt rem illam, prout illam viderűt. Nomina autem significant non his, quia illa imposuerunt, sed audientibus, ergo possunt distinctiùs significare illi, qui eis vtitur, quàm fuerit assecutus is, qui ea imposuit, & clariùs, quàm ipse cognouerit rem significatam per tale nomen.

Gabr. Ocham.

Vt autem ab hac posteriori sententia incipiam, incredibile profectò est, nomen habere perfectiorem, & magis expressam significationẽ, quàm fuerit cognitio illius, à quo impositum fuit ad significandum. A quo enim habere illam potest? non enim ab imponente, quia nemo dat, quòd non habet, nec effectus virtutem causæ potest excedere. Item, si ille nullo modo rem talem cognosceret, non posset illi nomen imponere, ergo cum illam imperfectè cognoscit, non potest imponere nomen, quòd illam perfectius significet, quàm ab ipso cognoscatur. Deinde inductione satis constat, (maximè in præsenti materia) omnia nomina, quibus Deum significamus, significare iuxta modum concipiendi nostrum, vt cõstat ex dictis suprà lib. 1. c. 9. & vlt. & ex hic dicẽdis ampliùs constabit. Præterea commune axioma est, facilius esse rem concipere, quàm verbis explicare, vt suprà ex Trismegist. Platone, Nazianzeno, Cyrillo, & Augustino retuli, éstque experientia notum. Et ratio suffragatur, quia nobiliori modo operatur mens per seipsam, & faciliori modo, quàm per corpus. Vnde licèt interdum contingat, aliquem plus significare verbis, quàm ipse intelligãt, vt Scotus obiicit, illud est casu, sicut sonus prolatus à psittaco, plus significat, quàm ipse assequatur, quia non habet significationem ab illo, sed materialiter ab illo profertur, nam significationem habet ab impositione, numquam tamen significatio vocis potest excedere suàm impositionẽ, nec mentem eius, qui illam imposuit. Quòd maximè verum habet in vocibus simplicibus, nam per compositionem simplicium multa possumus nos fingere, quæ primus impositor non concepit, & componendo voces simplices, vnus explicat meliùs mentẽ suam, quàm alius, quia hoc non pendet ex impositione, sed ex meliori compositione simplicium terminorum, quæ pendet ex facultate vtentis. Sic ergo illa significatio vocis, quę ex sola impositione est, numquam potest excedere conceptionem imponentis. 13.

Nomẽ habere non potest expressiorẽ significationẽ cognitione illius, à quo nomen tali rei impositum est.

Trismeg. Plato. Nazian. Cyrillus. August.

Nec exemplum de nomine *substantia* cõtrarium ostendit, quia sicut imponimus substãtiæ proprium nomen, ita illam concipimus proprio conceptu aliquo modo. Quòd si conceptus hic imperfectus est, & confusus, vel connotatiuus, illum etiam significandi modum vox ipsa inuoluit. Argumentum autem aliorum parum efficax est, nã licet demus, eum, 14.

qui

A qui rem videt, audito nomine eius distinctiùs illam concipere, quàm is, qui nomen imposuit ex sola abstractiua cognitione; non inde sequitur nomen ipsum distinctiùs significare, quia clarior illa cognitio in tali persona non prouenit ex significatione vocis, sed ex speciebus, quas de re ipsa conseruauit. Cùm autem agimus de significatione nominis, considerandus est effectus, quem per se, & quasi vi sua causat tale nomen in mente audientis, iuxta definitionem illam, *Signum est quod præter speciem quàm sensibus ingerit aliquid aliud fac: in cognitionem venire.* Id ergo, quod signum ipsum facit, ad eius significationẽ pertinet. Quod autem aliunde prouenit quasi per accidens est dispositione audientis: non facit vt nomen meliùs significet. Aliàs non haberet nomen determinatã perfectionem significationis, sed pro varietate audientiũ, qui nõ ex nomine, sed aliũde habent maiorem, vel minorem rei cognitionem, haberet vnũ, & idem nomen ex vi eiusdẽ impositionis multiplicem significandi modum, quod friuolum est, quia ex his, quæ sunt extrinseca, & per accidens, non potest propria vocis significatio variari, aut mensurari. Vnde licèt verum sit, nomen habere significationem suam in ordine ad audientem, vt suprà dixi, & in ordine ad eundem, esse considerandam perfectionem significationis, id tamen intelligendum est, de significatione per se, & ex vi talis nominis, non de his, quæ sunt per acccidens, & ex alio modo cognoscendi proueniunt.

Definitio signi.

15. Corollarium. Vnde colligo impossibile esse, vt nomina, quæ nobis imperfectè Deum repræsentãt, Beatis significent Deum clarè, & prov t est in se. Quia, licèt Beati aliàs videant Deum in se ipso, eúmque quidditatiuè cognoscant, illa cognitio nullo modo ex his nominibus excitatur, aut generari vmquam potuisset, vnde impertinens est, & per accidens ad horum terminorum significationem. Nomen enim non dicitur significare, nisi quatenus facit in cognitionem venire, vt ex definitione signi ab Augustino tradita constat, ergo licèt Beati audientes nomina Dei, quibus nos vtimur, videant Deum, si illa nomina non faciũt illos in illam cognitionẽ venire, non possunt dici significare ipsis ratione talis cognitionis, ergo nõ possunt repræsentare illis clarè Deum, vel quidditatiuè, quia non repræsentatur illis hoc modo, nisi mediante visione, quæ visio fieri non potest ex perceptione talium nominum.

16. Aliquorũ responsio. Respondent aliqui, quod licèt Beatus anteà videat Deum, nihilominùs audito nomine Dei, quo nos vtimur, intelligit Beatus nostros sermones esse conformes visioni quam ipse habet de Deo, & hoc dicunt esse satis, vt illa nomina Beatis, clarè, & quidditatiuè Deum significent. Sed hoc non satisfacit, quia significatum vocis non est attendendum, nisi ex conceptu, & cognitione, quam vi sua formare facit, nomen autem Dei perceptum à Beato non facit illum cognoscere Deum intuitiuè, sed abstractiuè tantùm illum cõcipere, & ibi sistit eius cognitio, quantum est ex vi nominis. Alia verò vlterior cognitio quasi comparatiua, qua Beatus percipit sermones nostros esse conformes suæ visioni, non est ex vi significationis nostrorum nominum, sed ex visione, quam ipse aliunde habebat. Quod prætereà declaro, nam cùm dicitur Beatus videre illã conformitatẽ nostrorum sermonum, cum sua visione, vel videt illam per ipsammet visionem beatã, & sic illa cognitio non causatur ex nominibus nostris, vt per se constat, & consequenter non pertinet ad illorum significationem, vt dictum est, vel habetur illa cognitio per alium actum extra visionem, & sic neque ille actus esse poterit cognitio quidditatiua Dei, quia hæc per solam visionem habetur, nec etiam est ex vi significationis nominis, sed ex quodam quasi discursu, quem intelligitur facere Beatus comparando id, quod audit, ad id, quod videt, qui magis est ex virtute eius, quàm ex vi nominis, cuius significatio sistit in eo conceptu, quem formare facit immediatè, ex vi auditionis suæ.

Diluitur.

Exemplo declaratur, nam homo, quatenus est ad imaginem Dei, non magis repræsentat Beato quidditatiuè Deum, quàm nobis, licèt Beatus videndo clarè Deum, & hominem, clariùs etiã possit cognoscere conuenientiam hominis cum Deo. Item, cæli, licèt enarrent gloriam Dei, & sint quædam signa naturalia diuini esse, non possunt ostendere quidditatiuè ipsum esse Dei, etiam Beato videnti Deum, quia, licèt Beatus aliàs videat Deum, numquam potest videre ex vi illius medij. Et licèt habita simul cognitione per tale medium, & visione, possit illam comparare, & conformitatem aliquam inter id, quòd videt, & quod per illum effectum significatur, clarè cognoscere, id tamen satis esse non potest, vt effectus ille dicatur significare Beato Deum quidditatiuè, ergo multò minus id dici potest de nostris nominibus significantibus Deum ex sola impositione, & imperfecto modo. 17.

B

C Vnde vlteriùs colligo contra priorem sententiam, non solùm nos non posse tale nomen imponere, verùm etiam nec Beatos ipsos, imò nec Deum posse nomẽ sibi imponere, quod ipsis Beatis Deum quidditatiuè significet, aut prout in se est. Hæc sententia placet multis modernis Theologis. Et probatur ex fundamento posito, sistendo semper in definitione signi. Quia nomen in tantùm significat, in quantum facit deuenire in cognitionem rei, quam significare dicitur, ergo non potest aliquod nomen significare rem aliquam, quam non potest facere cognoscere, ergo non potest illam significare illo modo, quo non potest illam facere cognoscere. At numquam potest nomen aliquod impositum ad significandum Deum, facere audientem cognoscere Deum quidditatiuè, seu prout in se est, quantumuis illud nomen sit à Beato, vel à Deo impositum, ergo nec potest significare Deum prout in se est quidditatiuè. Minor probatur, quia nomen ex vi significationis suæ numquam generat visionem intuitiuam, vt suprà ostensum est, & extra illam visionem non cognoscitur Deus quidditatiuè, & prout in se est, vt supponimus. 18.

D

Sed aiunt, vnusquisque potest imponere nomen ad significandum tam perfectè rem, quantùm à se cognoscitur, sed Deus, & Beati cognoscunt Deum quidditatiuè, ergo possunt imponere nomen eodem modo significans Deum. Respondeo falsam esse maiorem, licèt enim verum sit, non posse aliquem imponere nomen vt perfectius significet rem, quam à se cognoscitur, non tamen è contrario, semper potest tam perfectè significare rẽ per nomen illi impositum, quàm à se cognoscitur. Tum quia generatim loquendo facilius est, rem mente concipere, quàm verbis exprimere, vt suprà dicebam ex Patribus, & maximè verum est, quando perceptio mentis fit per superiorem intellectum, explicatur autem inferioribus mentibus, ac minus perfectis. Tum etiam quia significatio nominis, licèt pendeat ab imponente, vt à causa, non tamen commensuratur illi, sed audienti. Vnde non potest esse perfectior, quàm possit esse cognitio ex vi illius genita in mente au- 19. Quorũdã obiectio.

E

dientis. Fieri autem nullo modo potest, vt per alicuius nominis significationem perueniatur in cognitionem quidditatiuã Dei, vel exprimatur, quomodo Deus sit in se, ergo repugnat nomen Deo imponi eo modo significans illum.

20. *August.* Vnde rectè dixit August. libro 15. de Trinitate, capite 11. *Quando verbum mentis per sonum dicitur, vel per aliquod corporale signum, non dici sicuti est, sed sicut potest videri, audirive per corpus.* Sic etiam dixit Henric. (*Henric.*) in sum. art. 73. q. 9. Non posse Deum sibi imponere nomen, quod se comprehensiuè significet, quia licèt Deus ipse se comprehẽdat, numquam potest facere, vt qui audit nomẽ eius, in ipsius cognitionem comprehensiuam deueniat, & ad significationem vocis, hoc est, necessarium, nec imponentis cognitio sufficit. Idem autem profectò est de cognitione quidditatiua, licèt de illa aliter Henricus loquatur, non tamen consequenter meo iudicio. Quia licèt in hoc differant quod cognitio comprehensiua Dei numquam potest communicari creaturæ, quidditatiua autem potest, nihilominùs in hoc conueniunt, quod neutra comparari potest per auditionem nominis Dei, & hoc est, quod ad nominis significationẽ per se, ac formaliter necessarium est.

21. *Aliorum obiectio.* Sed obiiciunt alij, quia vox non significat naturaliter, sicut species intelligibilis, vel conceptus, sed ex impositione, vel conuentione, qua conuentum est, vt audito tali nomine, statim intelligatur talem rem esse in mente proferentis, ergo nihil obstare potest, quominus possint Beati nomen Deo imponere, quo audito alij videntes Deum intelligant quidditatiuè Deum, ergo tale nomen significabit quidditatiuè Deum. (*Dissoluitur.*) Respondeo in primis, aliud esse, quod nomen significet Deum, aliud quod significet videri à loquente, sunt enim hæc duo valdè diuersa, vt per se constat. Vnde posito priori nomine, possemus nos viatores vti illo sine falsitate, non tamen posito posteriori. Si ergo loquamur de priori impositione, licèt non repugnet, eum qui audit tale nomen videre Deum, & per visionem eum quidditatiuè cognoscere, repugnat nihilominus quod illud nomẽ faciat ipsum, vel alium, cognoscere Deũ illo modo, & hoc est significare. Itẽ repugnat, quod audito illo nomine Beatus videat, vel cognoscat ex vi nominis, eum, qui loquitur, videre Deũ, quia hoc non significatur per nomen, vt supponitur. Sed ad summum significatur, eum, qui loquitur, habere aliquem cõceptum, vel apprehensionem rei significatæ per nomen, quæ significatio magis est naturalis per modum effectus significantis causam suam, quam ex impositione, quamquam illa significatio naturalis non haberet locum, nisi prior significatio, & loquutio supponeretur. Si verò loquamur de posteriori nomine, licèt per illud significaretur, loquẽtem videre Deum, non tamen ex vi nominis illius cognosceretur quidditatiuè tota visio Dei, nedũ ipse Deus. Sicut nunc multis verbis, vel orationibus nos significamus Beatos videre Deum, non tamen possumus quidditatiuè visionem illã explicare. Sic ergo, licèt locutio esset inter ipsos Beatos per signa ad placitum, numquam per illam quidditatiuè Deum dicerent, non solùm vno nomine, verum nec multis sermonibus, quia per talia signa non potest generari quidditatiuè cognitio Dei. Vnde respondendo in forma, dicitur, nihil quidem obstare, vt loquentes, & vtentes nominibus Dei à se impositis, vel à Deo, alia via cognoscãt quidditatiuè Deum, tamen quod talem cognitionem quidditatiuam per talia nomina comparent, aut exprimant esse impossibile, & hoc est necessarium ad nominum significationem.

A

Tertiò principaliter dicendum est, posse Deo imponi nomina, quæ illum significent, & hac ratione non esse Deum innominabilem, aut ineffabilem omninò. Hæc assertio per se euidens est, & certa ex Scriptura, in qua multa nomina Dei leguntur, de quibus paulò inferiùs Exod. 15. *Omnipotens nomen eius.* Iud. 9. *Dominus nomen est tibi.* Et similia sunt multa, quæ suprà lib. 1. tractata sunt. Rectè enim addunt Patres, quia vnum nomen non potest Deum satis exprimere, ideò variis nominibus nominari, Dionysius 1. capite de Diuin. nom. Clemẽs Alexand. libro 5. Stromat. à medio & Cyrillus Hierosol. Catechis. 6. *Deus* (inquit) *multorum nominum est, & substantia eiusdem.* Ratio verò clara est, quia Deus nõ est omnino ignotus hominibus in hac vita, sed cognosci ab eis potest, ergo, & nominari poterit aliquo modo. 22. *Assertio 3.* *Exod. 15. Iud. 9.* *Dionys. Clemens Alexãd. Cyrillus.*

B

Hinc etiam manifesta est vltima pars conclusionis, quam probat sufficienter ratio quædam in principio facta, cum testimonio Augustini. Nam si Deus diceretur ineffabilis, quia omnis sermo de illo, & nomen eius esset nobis impossibile, pugna, & contradictio in ipsis verbis inuolueretur, nõ potest ergo in eo sensu esse ineffabilis. Duobus ergo modis ineffabilis dici potest. Primò, quia nullum nomen imponi potest, quod Diuinam substantiam, prout in se est, significet, sicut declaratum est. Et hoc sensu dicitur innominabilis, nomine, vtique adæquato, vel quidditatiuè eum exprimente, seu significante, vt explicatum est. Et in hoc sensu explicant frequentiùs hoc attributum Patres superiùs citati, & Dionysius de Diuinis nom. cap. 1. Iust. orat. Parænet. ad gent. & Apolog. 1. & 2. Pro Christ. vbi in hoc sensu dicit, *Nullum esse nomen Deo impositum.* Greg. Nyss. hom. 8. in Eccl. Arnob. lib. 3. contra Gent. Ioan. Cyparissioti decade 4. suprà citata, vbi alia ex Patribus refert. 23. *Postrema assertionis pars probatur.* *Dionys. Iust. Greg. Nyssen. Arnob. Ioã. Cyp.*

C

Secundo modo dici potest ineffabilis Deus non solùm quia vno nomine satis exprimi non potest, sed etiam quia vel longo, & prolixo sermone numquam satis eius excellentia, & natura explicari potest. Est ergo ineffabilis, quia licèt in infinitum sermo de illo proferatur, numquam totum, quod in illo est, poterit effari. Ad hunc modum dixit Leo Papa serm. 10. de Passione Domini. *Diuina considerat omnis materiam ex eo quod est ineffabilis fandi tribuere facultatem, quia non potest deficere, quod dicatur, dum nõ potest esse satis, quod dicitur.* Quo sensu, dum Deus ineffabilis dicitur quodã modo summè effabilis appellatur, quia non potest vnquã satis effari. Quod etiam indicasse videtur, Nazian. ora. 49. dicẽs, *Hoc est Deus, quod cùm dicitur, non potest dici, cùm æstimabitur, nõ potest æstimari, cùm definitur, ipsa definitione crescit*, id est, omnem definitionẽ excedit, quæ verba vsurpauit etiam Aug. serm. 190. de Tempore, & inueniuntur in Ambrosio lib. de fide contra Arian. capite 6. 24. *Leo Papa* *Nazian.* *August. Ambros.*

D

E

CAPVT XXXII.

De varijs nominibus Dei.

QVamuis Deus ineffabilis sit, & quadam ratione innominabilis, nihilominus (vt diximus) aliquibus nominibus potest à nobis significari, vt aliqualiter de illo loqui possimus. Hac ergo occasione tractãt hîc Theologi de nominibus Dei, quę nos breuiter expedire poterimus, quia res facilis est, & de illa multa in superioribus tacta sunt. Supponimus 1. *1. conclusio.*

autem

autē sermonē esse de nominibus quæ Deo, vt vnus est, tribuuntur, nā de nominibus ad mysteriū Trinitatis pertinentibus in proprio tractatu disseremus.

2. D. Thom. Proprium bifariam sumitur. In primis opponitur metaphorico. Primò ergo dicendum est, posse Deum habere aliquod nomen proprium. Ita docuit D. Thomas dicta quæst. 13. art. 1. ad. 3. estque certum, & explicatur facilè, distinguendo illam vocem *proprium*, habet enim duos sensus & in vtroque vera est assertio. Primò ita sumi solet, vt proprium metaphorico opponitur, & hoc modo probatum est suprà lib. 1. cap. 9. perfectiones illas, quæ in suo formali conceptu imperfectionem non includunt, verè, ac propriè esse in Deo. Nomina ergo illa, quæ tales perfectiones formaliter significant, propriè dicuntur de Deo. Idemque est clarum in nominibus negatiuis, per quæ aliquas imperfectiones à Deo excludimus, vt in 1. lib. cap. 6. & sequentibus diximus, vbi etiam explicuimus, quomodo hæc nomina in re, seu forma significata non inuoluant imperfectionem, & ideò propria sint, quamuis in modo significandi habere videantur imperfectionem, vel quia ex rebus imperfectis sumpta sint, vel quia sint accommodata nostro imperfecto modo concipiendi.

3. Secundo modo cō muni cōtradicit. Secundo modo dicitur nomen proprium, vt distinguitur contra commune, & sic dicitur proprium nomen Dei, quod illi soli verè, & propriè tribui potest. Vt de hoc nomine *Deus*, & similibus infrà dicemus. Solùm est obseruandum, quod suprà, lib. 1. cap. 3. notaui. Nomina Deo imposita accommodata esse conceptibus nostris: nos autem priùs concipimus quasdam rationes communes Deo, & creaturis, quàm ad proprium aliquem Dei cōceptum perueniamus, vt, cōcipimus causam, bonitatem, sapientiam, & similia, tunc verò addimus aliquid, quo conceptum illum generalem Deo proprium faciamus, vt primam causam, à qua omnia pendent, ipsa ex nullo, summè sapientem, infinitè bonum. Et ita ad significandum Deum proprio nomine vtimur, vel similibus vocibus complexis, aut incomplexis æquiualentibus ex impositione. Et ita potest habere Deus proprium nomen; licèt numquam significet id, quod est proprium Dei, prout est in ipso, sed subintelligendo negationem aliquam, vel comparationem cum excessu ad omnia alia, qui etiam est conceptus satis confusus, & aliquo modo negationem includens, vt suprà dixi.

4. Secunda cōclusio. D. Thom. Tria nominū Dei genera. Secundò dicendum est, posse Deum habere nomen substantiale, id est, substantiam eius significans. Hanc assertionem ferè sub eisdem terminis docuit D. Thomas 1. part. quæst. 13. art. 2. Vbi distinguit in Deo tria genera nominum, quædam sunt negatiua, alia, quæ dicunt respectum ad creaturas, alia absoluta. De primis nominibus ait D. Thomas non dici de Deo substantialiter. Quod intelligitur quantùm ad formale significatum, nam quoad materiale sine dubio significant rem quamdam, quæ subesse intelligitur illi negationi, quæ non est nisi substantia Dei. Tamen, quia modus significationis, & prædicationis iuxta formale significatum attenditur, ideò dicuntur talia nomina non prædicari substantialiter de Deo, quia negatio non est de substantia Dei. Obiectio. Dices, ergo prædicantur accidentaliter. Respōsio. Respondeo primò: non prædicari accidentaliter secundùm rem, sed ad summum secundùm nomen, quia negatio nihil reale est. Deinde etiam illo modo non prædicari accidentaliter, id est, contingenter quia necessariò prædicantur. Nam esse incorruptibilem, immensum, infinitum, & similia necessariò Deo conueniunt. Possunt ergo dici prædicari ad modum proprij necessariò consequentis essentiam Dei; non secundùm rem, sed secundùm rationem, cum fundamento in re. Quod quidem in Dialectico rigore verum est, & non habet in re inconueniens, tamen si non attendamus modum significandi, sed id, quod per illam negationem indicare intendimus, illud sine dubio est ipsa substantia, & essentia Dei, & hoc modo sæpè Patres vocant hæc omnia attributa substantialia, vt lib. 1. vidimus. Quo etiam modo dicere solemus irrationale, verbi gratia, esse differentiam subalternam, & substantialem animalis.

De secundis nominibus, scilicet, dicentibus relationem ad creaturas indistinctè loquitur Diuus Thomas. Tamen sine dubio intendit loqui de nominibus significantibus relationem ad creaturam, fundatam in actionibus liberis Dei ad extra. Nam omnipotentia etiam dicit suo modo respectum ad creaturas, nihilominus de Deo substantialiter dicitur, vt idem Diuus Thomas sentit 1. part. quæst. 25. Et idem dicendum est de scientia simplicis intelligentiæ creaturarū, vt dicemus. Hæc ergo attributa, quæ videntur dicere relationem necessariam ad creaturas, sub absolutis comprehenduntur, quia non significant relatiua secundùm esse, quamuis secundùm dici videantur relatiua, seu transcendentalem relationem importantia. Hæc ergo nomina inter absoluta computamus. Imò etiam nomina, quæ significant actus liberos Dei æternos: cum respectu aliquo ad creaturas, inter absoluta potiùs, quàm inter relatiua comprehenduntur, quia principaliter significant actus existentes in Deo, qui reales, & absoluti sunt, licèt à nobis significentur ad modum relatiuorum. 5. Nomina secundi generis. D. Thom.

Nomina ergo relatiua propriè dicuntur à Diuo Thoma, quæ relationem aliquam ex tempore in Deo important, correspondentem relationi temporali creaturæ ad Deum, vt sunt nomina creatoris, Domini, & similia. Hæc enim ita significant, ac si relationem prædicamentalem indicarent. De his ergo nominibus etiam docet Diuus Thomas non dici de Deo substantialiter. Quod duplici ratione verum est. Primè, quia non dicunt Dei substantiam, quod intelligendum est sicut de negatiuis nominibus, quantum ad formalissimum significatum, quia dicunt relationem rationis, quæ in Deo non est, & consequenter non dicunt substantiam Dei. Nihilominùs verum est, ratione materialis, quod nostro modo intelligendi substernitur illi relationi, per has voces significari substantiam Dei. Secundum etiam verum est, non dici substantialiter, quia quoad formam prædicationis dicuntur de Deo accidentaliter, non solùm ad modum proprij, sicut negatiua prædicata, sed ad modum quinti prædicabilis, quia contingenter prædicantur, & ita dicuntur de Deo, vt possint de illo non affirmari. 6. D. Thom.

Et hinc fit, vt talia nomina possint de Deo ex tempore prædicari, in quo ab aliis omnibus distinguuntur, vt notauit Diuus Thomas dicta quæst. 13. artic. 7. & reliqui Theologi in 1. dist. 36. vbi Bonauent. Richard. & alij; Alensis 1. part. quæst. 35. per totam. Estque res per se satis facilis, quia hæc nomina in sua significatione inuoluūt denominationem extrinsecā à creatura existente, vt suprà notauimus capite 2. tractando de immensitate Dei. Vnde fundamentum (vt sic dicam) illius denominationis est res temporalis, & ideò mirum non est, quòd talia nomina possint dici de Deo ex tēpore, quia dicūtur sine mutatione Dei. Denominatio enim extrinseca 7. D. Thom. Bonauen. Richard. Alensis.

non ponit in Deo mutationem. In qua re explicanda interdum dubium fuit Augustin. vt videri potest lib.12.de Ciuit.cap.15. Tamen in lib.5. de Trinitate,cap.5.& 16.modo dicto illam expedit. Hac verò occasione tractant hîc Theologi, An relationes temporales Dei ad creaturas sint reales,vel rationis,sed ea res sufficienter à nobis disputata est in Metaphysica,disput.47. sect.15. à num.15. vsque ad finem.

8. Nomina tertij generis. D.Thom. Marsil. Alensis.

De nominibus tertij generis, nimirū absolutis,& affirmatiuis maximè procedit conclusio posita,nam hæc nomina præcipuè substantialia sunt,vt D.Thomas dicto artic.2. docet, & cæteri Theologi in 1. dist.22.Marsil.quæst.25.Alensis 1.part.quæst.48.M. 4.artic.3.§.2. Probatúrque facilè, quia hæc nomina significant perfectionem aliquam absolutam in Deo realiter existentem, sed quidquid in Deo est huiusmodi,est substantia eius:ergo significant diuinam substantiam. Sed obiici potest Damascen. libro 1.capite 4.dicens: *Quæcumque de Deo per affirmationem dicimus, non ipsius naturam, sed quæ circa ipsius naturam sunt, ostendunt, ita siue bonum,siue iustum,siue sapientem,siue quodcumque tandem aliud dicere libeat,non Dei naturam,sed quæ naturæ Dei insunt,exponunt.* Sentit ergo hæc nomina non significare substantiam Dei. Respondetur, hoc dictum esse à Damasceno propter duo. Primum, quia nullum nomen significat, vel declarat Dei substantiam,prout in se est, sed secundùm aliquam rationem communem confusè conceptam,& applicatam Deo, per quamdam excellentiam cōceptam etiam confusè, vel per quamdam comparationem ad alia. Secundò propter modum significandi, maximè aliquorum nominum, quæ per modum qualitatis perfectionem aliquam formalem indicant,vt Sapiens,Iustus,& similia nihilominùs tamen quoad rem significatam omnia significant substantiam Dei.

Damasceni locus obiicitur.

Explicatur.

9. Inter hæc nominū genera præcipuā difficultatem habēt, quæ actus Dei liberos significant.

Sed in hac trimembri diuisione nominum Dei, peculiarem difficultatem habent nomina illa, quæ significant actus liberos Dei cum relatione ad creaturas,vt *Præscientia*,seu *Scientia visionis exemplar*,prout tantùm est de rebus faciendis, *Prædestinatio, Electio, Prouidentia*,an hæc dicantur de Deo substantialiter. Quòd enim ita dicantur probari potest, quia etiam illi actus in Deo non sunt aliud, quàm substantia Dei,nam etiam vt liberi, non addunt Deo aliquid reale,quod extra substātiam eius sit.In contrarium verò est,quia hæc nomina non dicuntur de Deo necessitate absoluta, sed potiùs contingenter, seu liberè, licèt cum immutabilitate postquam semel dicūntur, quæ autem substantialiter dicuntur, debent necessariò conuenire. Respondeo breuiter ex doctrina D.Thomæ dicta q.13. artic.7.vbi videtur explicare,quod de nominibus Dei significantibus relationem ad creaturam generaliter dixerat in 2.art.eiusdem quæstionis.

D.Thom.

10. Respondeo hæc nomina directè significare substantiam Dei,cōnotare tamen relationem aliquam rationis ad creaturas, & ratione prioris significati dici de Deo substantialiter,ratione tamen connotati non dici de Deo ex necessitate simpliciter,sed aliquomodo contingenter. Quia illa relatio potuisset non esse; absolutè loquēdo ratione sui termini, qui contingens est. Declaratur,quia hæc nomina significant in Deo directè, & per se aliquem actum immanentem Dei,vel conceptum mentis,vel voluntatis propositum,qui actus est ipsa substantia Dei;non tamen significant illam omninò absolutè,sed vt habentem pro obiecto actuali aliquam creaturam

A secundùm aliquid, quod non necessariò conuenit creaturæ.Quia dicit habitudinem ad existentiam in aliqua differentia temporis,quæ existentia absolutè necessaria non est.Et ex hoc capite significatur ipsamet substantia Dei per illa nomina,non vt necessarium ens absolutè, & simpliciter, sed connotando talem relationem, quæ resultare potest posito termino.Ergo talia nomina quoad modum significandi non dicuntur substātialiter,licèt substantiam Dei indicent.

Et eodem modo loquitur D. Thomas in illa solutione ad primum,de his vocibus,*Creator, Saluator*, & similibus quia videtur supponere actionem significatam per has voces esse ipsummet actum immanentem in Deo. Sed adhuc hoc supposito intercedit differentia,quia hæc connotant relationem ad rem temporaliter existentem in se,& ideò dicuntur de Deo non solùm contingenter, sed etiam ex tempore. Alia verò connotant relationem ad rem tantùm,vt futuram,vel præsentem in æternitate, & ideò licèt dicantur contingenter, ab æterno, & immutabiliter dicuntur. Vnde in vniuersum affirmare possumus nomina,quæ dicuntur de Deo ex tempore, non significare directè sustantiam Dei, siue formaliter significent relationem, vt D. Thomas censet, de hoc nomine *Dominus*, siue significent actionem,seu originem, quæ est ratio fundandi relationem,vt D.Thom.vult,de hoc nomine *Creator*, quia & relatio non est in Deo, & actio illa temporalis etiam est extra Deum,quia transiens est,& extrinsecè denominat Deum creatorem. At verò nomina significantia actus Dei immanentes, ex æternitate de Deo dicuntur, propter rationem dictam. Nō desunt tamen,qui putēt,has voces *videre*,vel *intueri creaturas*,ex tempore Deo cōuenire,licèt significent actū immanentem,quia cōnotat relationē ad terminum existentē actu in propria differentia temporis. Et fortasse non repugnaret aliquod nomē ita imponi,tamen nullum inuenio ita significans, nam de illis verius est ab æterno cōuenire Deo, & solùm dicere habitudinem ad terminum existentem secundùm præsentiam obiectiuam in æternitate. 11. D.Thom. D.Thom.

Ex quibus possumus variis modis distinguere nomina significantia substantiam Dei. Nam primò diuidi possunt, in ea, quæ omninò necessariò Deo conueniunt, & quæ contingenter, seu liberè.Quorum membrorum differentia iam satis explicata est. Et iuxta illam dicere possumus,priora,& significare substantiam,& substantialiter, ac essentialiter prædicari, posteriora verò, licèt substantiam significent,noc tamen prædicari essentialiter, nec omninò substantialiter, quia connotant respectum, qui est extra substantiam Dei, ratione cuius non sunt prædicata essentialia. Vnde quo ad modum, & figuram prædicationis, videntur imitari accidentia inseparabilia, quæ postquam semel insunt, separari ampliùs non possunt. 12. Nomina substātiā Dei significātia, variè diuidūtur.

Rursus inter prædicata necessaria significantia substantiā Dei,quædam sunt omninò absoluta,quæ in suo conceptu neque includunt, nec connotant relationē ad creaturas etiā vt possibiles, qualia sunt hoc nomen *Deus, Qui est, Summa substātia, Scientia*,& *amor Dei de se ipso, Beatitudo Dei*, & similia. Et hæc censentur maximè substantialia, & essentialia, sunt verò quædam alia, quæ licèt necessariò Deo conueniant,connotant relationem ad creaturas,vt possibiles, vt *Omnipotentia, scientia simplicis intelligentiæ, ideæ*, prout dicunt rationes rerum factibilium, & de his quidam dicunt, licèt significent Dei sub- 13.

stantiam

A ſtantiam, non tamen prædicari de Deo ſubſtantialiter,id eſt,eſſentialiter,quia non ſunt tam neceſſaria,quantùm eſt eſſentia Dei. Sed contrarium cenſeo verum:nam hæc etiam eſſentialiter Deo conueniunt,vt ſuprà generaliter dictum eſt de attributis, & in particulari de Scientia,& Omnipotentia, vt infrà lib.3.dicetur,& iterum in libro 9.de Trinitate. Quia quidquid intelligi poteſt neceſſarium ad illum reſpectum ex parte fundamenti eſt eſſentiale Deo,& ex parte termini habet tãtam neceſſitatem, quanta deſiderari poteſt,vt ibidem oſtendemus.

14. Tandẽ hęc ipſa prædicata ſubſtantialia,& neceſſaria poſſumus diſtinguere, quia quædam ſignificare videntur,quid eſt Deus,alia qualis ſit Deus: licèt omnia eſſentialia ſint. B Sicut enim Dialectici diſtinguunt prædicata eſſentialia, quia quædam dicuntur in quid,alia in quale quid,ita in nominibus ſignificãtibus ſubſtantiam Dei,licèt omnia eſſentiam Dei ſignificent, & eſſentialiter dicantur, iuxta ea, quæ tractauimus in fine primi libri, nihilominùs quædam videntur de illo dici in quid,vt *Deus*,& ſimilia. Alia verò in quale quid,vt *Sapiens,Iuſtus*,& fortaſsè de his poſterioribus locutus eſt Damaſcenus,quando dixit non naturam,ſed aliquid circa naturam, ſignificare. De his ergo nominibus, quæ qualis ſit Deus indicant, nihil occurrit dicendum,præter ea, quæ de Attributis,& eorum numero dicta ſunt ſuperiori libro,& quę libro ſequẽti de affirmatiuis attributis in particulari dicemus, nam quædam aliæ C quæſtiones,quæ de his nominibus hîc ſolent diſputari,alibi à nobis tractata ſunt.Vt an ſint ſynonyma ſuprà lib.1. An ſint vniuoca,vel analoga,provt ſunt cõmunia Deo,& creaturis in diſp.28.Metaph.ſect.2. De nominibus autem quæ indicant, quid ſit Deus, & eius ſubſtantiam pauca adnotanda ſuperſunt.

15. Tertia cõcluſio. Dico ergo tertiò. Duo ſunt præcipua nomina, quæ maximè ſignificant,quid eſt Deus,ſignificando ſubſtantiam eius.Hæc aſſertio patebit proponendo hæc Dei nomina, & illa breuiter explicando. Dionyſ. Supponendo in primis cum Dionyſio cap.2. de Diuin. nomin.hæc nomina maximè eſſe à nobis ſumenda ex Scripturis: *Nam omnes* (inquit) *Deo digna denominationes,* D *non per partes, ſed in tota integra ac perfecta, & plena Deitate à Scripturis ſanctis celebrantur.* Sumuntur autem ex Scriptura plura nomina Dei, vt ſtatim ex Hieronymo referemus. Cyrillus. Propter quod dixit de Deo Cyrillus Ieroſol. Catech.6. *Multorum nominum eſt,& ſubſtantiæ eiuſdem.* Primum ergo nomen eſt, hoc ipſum *Deus*. Hieron. Vnde Hieron. epiſt.136. recenſens, & breuiter explicans decem Dei nomina,quæ in Scripturis habentur,hoc ponit primo loco, dicitque in Hebræo illi reſpondere nomen אל *El*; Græcè Θεὸς: ita enim priorem vocem Septuaginta interpretantur,cui Latinè reſpondere vocẽ *Deus*,manifeſtũ eſt.

16. Athan. De hoc ergo nomine certum eſt ſignificare ſubſtantiam Dei,ſeu quid ille ſit,provt in hac vita con- E cipi poteſt. Vnde Athanaſ. in epiſt.de decret. Nicenæ Synod.poſt mediũ.*Cùm audimus*(inquit)*vocabulũ Deus,nihil aliud, niſi ipſam incomprehenſibilem Dei ſubſtantiam ſignificari intelligimus.* Obiectio. Dices,nomen *Deus* ab operatione,vel cognitione Dei ſumptum eſſe,iuxta Damaſceni doctrinam lib.1.cap.12.vbi tres etymologias illius nominis refert.Vna,vt dictum ſit à verbo θέειν,quod eſt,*currere*,aliam à verbo αἴθειν, quod eſt, *vrere*, vel à verbo θεᾶσθαι, quod eſt *proſpicere*, quia prouidẽtia ſua omnia proſpicit,omnia percurrat,ac moueat & omnem iniquitatem vrat,& abſumat, & Theophyl. Antiochen. libro primo ad Autolycum addit quartam dicens, *Deus nominatur à verbo τεθεικέναι, ab eo quod omnia in ſua ſecuritate collocauit.* Et deinde adiungit primam etymologiam Damaſceni.

Reſpondemus ex D.Thom.dicto art.8.aliud eſſe, 17. vnde nomen ſumptum eſt,aliud ad quod ſignificandum impoſitum eſt, vt eſt vulgare exemplum de nomine *lapis*, quod à lædendo pedem dictum eſt, non tamen id formaliter ſignificat.Sic ergo nomen Deus ab operatione ſumptum eſt, tamen quia ſub illa operatione,cognitione,vel prouidentia, quamdam ſummam ſubſtantiam intelligimus,eam nomine Dei ſignificamus. Cuius ſignum eſt,quia ignorantes etymologiam, ſignificatum concipimus: & licèt etymologiæ ſint plures,ſignificatum eſt vnum. Denique ſicut nomen *Angelus*,licèt ex actione ſumptum ſit, ſubſtantiam ſignificat,ita eſt nomẽ *Deus*, eſt enim idẽ ſignificãdi, & cõcipiẽdi modus,Eſtque nomen *Deus*, maximè ſubſtantiuũ, nec de formali, vel de connato ſignificat aliquid præter ſubſtantiam Dei,licèt nos ex imperfectione noſtra nõ concipiamus eius ſubſtantiam ſine conceptu aliquo modo connotatiuo,quod ferè in omnibus nominibus ſubſtantiarum nobis contingit,magis verò in ſpiritualibus,& maximè in Deo.

Quia verò hoc nomen *Deus*, attribuitur interdum creaturis inquiri ſolet,qua ratione id fieri poſ- 18. Quomodo nomẽ Deus creaturis tribuatur. ſit,ſi nomen Deus ſubſtantiam Dei ſignificat, quæ vna tantùm eſt?Vt hoc explicẽ,aduerto ex D.Thom. D.Thom. dict.quæſt.13.art.9.& 10.nomen *Deus*, licèt habeat modum termini communis quoad ſonum, ſeu vocem,& modum concipiendi noſtrum, re tamen vera eſſe terminum ſingularem, quia ſignificat naturam omninò ſingularem,incommunicabilem multis Diis,ſeu naturis.Vnde fit,ſi hoc nomẽ, quatenus per illud ſignificatur vera Dei natura, alteri quàm vero Deo in propria ſignificatione tribuatur, falsò ei tribui, quia dicitur de re, quam non ſignificat. Nec per talem prædicationem mutatur ſignificatio vocis,ſed malè applicatur,vt ſi vox homo tribuatur lapidi,non propterea lapidem ſignificat, nec mutatur eius ſignificatio, ſed malè applicatur. Si verò nomen *Dei* non ſumatur,vt ſignificat veram naturam Dei,id eſt,quæ eſt ex ſe infinitè, & ſummè perfecta,ſic iam illud nomen non eſt proprium Dei,de quo tractamus; & quod dicimus eſſe proprium, & ſingulare vnius veri Dei.

Vnde vlteriùs dicendum eſt, nomen *Deus* ſum- 19. Quarta cõcluſio. ptum latiori, & tranſlata ſignificatione, dici ſolere de iis,qui non ſunt verus Deus.Patet ex vſu Scripturæ,nam interdum vocat Deos,idola gentium,iuxta illud,*Omnes Dij gentiũ Dæmonia*, & illud Paul. 1.Cor. 1.Cor.8. 8. *Et ſi ſunt, qui vocantur Dij ſiue in Cœlo ſiue in terra: nobis tamen vnus eſt Deus*.Illi ergo dicti ſunt Dij, vel alia ſignificatione ,vel falſa exiſtimatione, & applicatione nominis *Deus*.Addit verò Diuus Thomas, D.Thom hoc nomen ſumptum in hac duplici ſignificatione non eſſe æquiuocum,ſed analogum. Duplicem autem analogiam in eo eſſe ſignificat,vnam, qua dicitur de aliquibus, qui excellentias Dei per peculiarem modum participãt.Et hæc analogia eſt clara,& frequens,ac multiplex in Scriptura,ſic enim ſancti, & fideles vocantur Dij, Pſal.81. *Ego dixi dij eſtis* exponente Chriſto Ioan.10.*Illos dixit Deos,ad quos ſermo Dei factus eſt.* Itẽ ſacerdotes,& iudices Exod.22. *Dijs non detrahes*,& cap.7. *Conſtitui te Deum Pharaonis*,& Pſal.81.*Deus ſtetit in ſynagoga Deorum.* De qua analogia videri poſſunt Greg. lib.5. in 1.Reg c.4. & Baſil.ep.141.Altera verò analogia eſt,qua *Deus* dicitur de vero Deo,vel opinato. Sicut enim homo di-

Pſal.81. Ioan.1. Exod.22. Pſal.81. Gregor. Baſilius.

citur analogicè de viuo,& picto,ita *Deus* dicitur de Deo vero,vel ficto per falsam opinionẽ,& errorem.

20. Obiectio. Dices,ergo sicut verè appellamus Deos homines secundùm dictam analogiam, ita etiam falsos Deos verè dicemus Deos, quia subintelligitur semper dicta analogia,hoc autẽ falsum est,quia Gentiles vocantes sua idola, *deos*, errant,ergo nõ tribuũt secundùm analogiam,sed in propria,& vniuoca significatione veri Dei, & in hoc consistit eorum error. In hoc etiam nos illis contradicimus,vnde necesse est, vt vniuocè vtamur illo termino, aliàs non fieret contradictio, ergo nomen *Deus*, de vero, & falso non dicitur analogicè, sed vniuocè, vt cùm errore dicitur de falso Deo.

21. Respõsio. D.Tho. Respondeo,duplicem esse vsum illius vocis *Deus* attribuendo illam falsis Diis cum vera fide. Vnus est affirmatiuus, & in illo vsu sumitur cum analogia, quam D.Thomas posuit, & sic Scriptura vocat *deos* idola gentium, scilicet, opinatos, seu fictos errore gentium. Alter vsus est negatiuus, quo negamus simpliciter idolum esse Deum,& tunc sumitur Deus in significatione propriissima, quæ non est vniuoca, sed singularis,nam ad negandum nomẽ aliquod de alio,non oportet,vt nomen, quod negatur de alio, significet eandem rem cum illo,imò contrarium necessarium est, vt cùm Petrũ negamus esse Paulum. Infideles autem, qui contrarium affirmant, re vera vtuntur nomine *Deus* in eadem significatione, vt argumentum factum probat,nõ tamen inde fit, nomẽ *Deus* esse etiam illo modo vniuocum in re ipsa, sed putari vniuocũ ab infideli, & ab ipso ita accipi, ac si esset vniuocum, quod satis est ad verã contradictionem. Vt si nunc quæramus, an relatio Dei ad creaturas sit vera relatio,intelligendo per veram relationem realem relationẽ, qui affirmauerint, consequenter opinabitur, relationem vniuocè dici de relatione creãtis,& illuminãtis,non tamen inde fit, illud nomen esse vniuocum reuerà ad illam relationem,imò hoc ipsum negat,qui negat illam relationem esse realem,tamen vt conueniat cum alio in disputatione,vtitur illa voce,in eadem significatione. Numquam ergo nomen *Deus* communem conceptum ad verum, & falsum Deum habet, neque ad plures Deos,& consequenter,neque vniuocum est, nec commune in suo proprio significato, licèt per errorem possit multis applicari,vt dictum est.

22. D.Thom. Secundum nomen & maximè proprium Dei est illud,*qui est*,de quo D.Thomas tractat in dict. q.13. art.11.& in primis supponit illud esse vnum ex nominibus Dei, quod non omnes admittunt. Aliqui enim putarunt illud non fuisse nomen Dei, sed orationem quamdam, qua Deus significauit, se futurum esse præsentem in fauorem sui populi, vt videre licet in Beda,Hugone,& Brugense, & aliis Exod. 3. Sed communis sententia Patrum est, ibi Deum declarasse illud tamquam proprium nomen suum. Ita Hieron.suprà,vbi sexto loco hoc nomen ponit, idem habet Damas. lib.4. c.12. Imò docet hoc esse primum, & maximè proprium nomen Dei: *Quia, vniuersim id,quod est,tamquam immensum quoddam, & infinitum essentiæ pelagus complexu suo continet.*

Beda. Hugo. Burgens. Patrum sentẽtia. Hieron. Damasc.

Vnde Patres ex illo nomine varias Dei proprietates colligunt, vt Ambrosius epist.63. *Hoc est* (ait) *verum nomen* Dei *semper esse*. Alij ibi intelligunt significari Dei immutabilitatem, & æternitatem, vt August. lib.83. q.q.10. & Psal.101.& Hilar.1. de Trinit. in principio,Bernard.lib.5.de Cõsid.Item Deum ex se habere esse, & non ab alio, & ideò esse summum esse,vt August.2.de Ciuitate,capite secũdo, & optimè Bernardus dicto libro 5.c.6. Vbi in hoc nomine cõtineri putat omnem perfectionem essendi. Quod est frequens in Patribus,de quo nonnulla dixi suprà lib.1.c.1. Et sanè ex ipso contextu Exodi videtur satis clarum illud esse traditum à Deo, vt proprium nomen suum. Nam interrogante Moyse. *Si dixerint mihi,quod est nomen eius? Dixit Deus ad Moysem, Ego sum qui sum,sic dices ad eos. Qui est, misit me ad vos.* Vbi priùs videtur Deus dixisse rationem nominis,quàm nomen,atque ita priora verba, *Ego sum qui sum*, non continent nominis impositionẽ,sed orationẽ explicantẽ essentiã Dei,posteriora verò cõtinẽt nominis impositionem,per quam Deus Moysi satisfecit.

August. Hilar. Bernard. August. Bernard.

24. D.Thom. His nominibus addi solet nomen יהוה quod Tetragrammaton, id est, quatuor literarum. Hoc enim nomen esse distinctum à præcedenti supponit D.Thom.dicto art.11.ad 1.vbi cóparat hæc tria nomina *Deus, Qui est*,&, יהוה & dicit. *Qui est*, esse maximè proprium,quantùm ad id, vnde sumptum est, scilicet,esse,& quantum ad modum significandi abstractissimum. Nomen autem *Deus* esse magis proprium quoad rem significatam, quia significat propriam Dei naturam. Tertium verò adhuc esse maximè proprium, quia significat Dei naturam, vt incommunicabilem multis Diis. Hieronymus etiam in dicta epist. hæc nomina ponit vt distincta, & hoc Tetragrammaton nono loco ponit. Et videtur consentaneum verbis Exodi,nam post citata verba subditur. *Dixítque iterum Deus ad Moysem. Hæc dices filijs Israel, Dominus Deus Patrum vestrorum, Deus Abraham, Deus Isaac, & Deus Iacob misit me ad vos, hoc nomen mihi est in æternum.* Vbi ponitur nomen יהוה. Vnde videtur Deus, non vnum tantùm nomen,sed duplex voluisse tradere Moysi, vnum,quo maiestatem suam significaret,aliud,quo indicaret benignitatem,& beneuolentiam erga suum populum. Hieron.

25. Alij verò existimant,hoc nomen non esse distinctum à præcedenti,quia iuxta propriam inscriptionem Hebraicam eisdem verbis constat,& ab eodem verbo deriuatur,quod esse significat. Quam sententiam censeo valdè probabilem, præsertim quia doctissimi in Hebræa lingua illam sequũtur, vt Theodor. in Exod.q.15. Lipoman. & Eugub. Exod.3. Pagninus,& Mercerus in Thesauro. Genebrard. lib.1. de Trinitate,Bellarm.lib.1.de Christo, cap.7. Galat. lib.2. de arcan.Cath.ver.cap.10. Qui de illo nomine multa mysteria scribunt, & latè hanc sententiam confirmant. Theodor. Pagnin. Mercer. Genebr. Bellarm. Galatin.

26. Hieron. Alia verò nomina Dei, quæ suprà refert Hieronymus,vel ad hæc reducuntur, vel significant relationem ad creaturas,vt *Dominus*,vel simpliciter per antonomasiam dictum,vel cũ addito, *Dominus exercituum.* Vel dicuntur per comparationem ad creaturas per excellentiam quamdam,vt *Altissimus, Excelsus, Fortis*, & similia. Dionys. etiam capite 3. de Diuin. nomin. nomen *Bonus*, tamquam proprium Dei ponit,iuxta illud Luc.18. *Nemo bonus,nisi solus Deus*, eíque primas partes attribuit,nam (vt meminit etiã Damascenus suprà) *Primarium Dei nomen esse censet Bonum.* Hoc verò D. Thomas limitat ad nomina, quæ significant Deum sub ratione causæ, quod etiam notauit Clictoueus in Damasc. Vel certè intelligendum est de nominibus, quæ adiectiuè dicuntur de Deo,vt cùm dicimus, *Deus est sapiens, iustus, bonus*, nam inter hæc meritò præfertur, *Bonus*, non verò respectu eorum nominum, quæ substantiuè Deum,eiúsque naturam significant. Dionys. D.Thom.

Finis Libri Secundi.



INDEX CAPITVM LIBRI TERTII, DE ATTRIBVTIS DEI POSITIVIS.

LIBER TERTIVS, DE PROPRIETATIBVS, QVÆ POSITIVAM PERFECTIONEM DEO ATTRIBVVNT.



AD tria præcipua capita reuocari videntur hæc affirmatiua, seu positiua attributa, videlicet, ad Scientiam, Voluntatem, & Potentiam. Quorum sufficiētia sumi pōtest ex conditione naturæ intellectualis creatæ, per cuius analogiam, vel comparationem res diuinas explicamus ablatis imperfectionibus, & addita in omnibus summa excellentia, & perfectione. In rebus ergo intellectualibus duas facultates intelligimus, quæ proprios actus internæ vitæ eliciant, scilicet, intellectum, & voluntatem, quibus additur aliqua potentia, operatiua extra ipsammet substantiam intellectualem. Et præter has nullā aliam inuenimus, quæ in suo conceptu formali dicat perfectionē sine imperfectione. Nam licèt Angelus habeat potentiam ad se mouendum, illa imperfectionem inuoluit, & licèt anima rationalis in corpore alias facultates habeat, nulla earum dicit perfectionē simpliciter. Tres autem superiores in sua ratione formali abstrahi possunt ab omni imperfectione, vel quoad potentias ipsas, vel quoad actus earum. Et ideò tātùm illa tria Deo propriè attribuuntur, & significantur per illa tria, Scientia, Voluntas, & Potentia, & ad hæc reducuntur omnia, vt ex discursu huius libri constabit. In quo de his attributis breuiter dicemus, quia in aliis nostris operibus multa de illis diximus, quæ suis locis designabimus.

CAPVT I.

De Scientia, quam Deus de se habet.

DE hoc attributo, quatenus ratione naturali cognosci potest disserui in Metaphy. Disp.30. sæpè citata sect.15. Et in primis supposui, sermonem esse de scientia, vt dicit claram, & euidentem rei cognitionem intellectualem, & immaterialem, abstrahendo à ratione accidētis, qualitatis, habitus, & cuiuscumque potentialitatis. Quo sensu euidentissimū est naturali lumine in Deo esse sciētiam. Quòd etiam nostra fides confirmat Esther 14. *Domine, qui habes omnem scientiam.* Eccles. 24. *Cognouit Dominus omnem scientiam.* Iob 21. *Numquid Deum docebit quispiam scientiam.* Denique ipsamet Scriptura, vt diuina esse possit, supponit in Deo scientiam, aliàs quomodo contineret verba Dei, cùm nemo loqui possit, nisi qui cognitionem rationis, & intellectus habet, quam nunc sciētiam appellamus? Ratio à priori est, quia Deus est in perfectissimo, & supremo gradu, qui à nobis cogitari potest, nam licèt sit etiam vltra omnem ordinem rerum creatarū, tamen quatenus cum illis potest habere aliquā formalem cōuenientiam, licèt ex analogia, dicitur esse in supremo gradu, sed hic gradus est intellectualis, ergo. Atque ita suprà lib. 1.c.3. simili discursu conclusimus, Deum essentialiter esse intellectualem. Addi verò potest ex dictis eodem lib.1.cap.45.& sequentibus, Deum ita esse essentialiter intellectualem, vt per es-

[Margin: A; 1.; In Deo est se sciētiā.; Esth. 14.; Eccl. 24.; Iob 21.; B]

sentiam habeat omnem actualitatem intelligendi, quia in omni perfecta ratione entis, & præsertim in illo gradu, est perfectissimus actus. Ex quo principio intuli in citato loco Metaphysicæ, non esse in Deo scientiam per modum actus primi, sed per se, & connaturaliter esse in actu secũdo, vel potius esse ipsum actum secundum, non elicitum verè ab actu primo, sed per essentiam, ac per se subsistentem. Quæ omnia, & satis clara sunt, & in dicto loco sufficienter tractata.

2. His verò addẽdum est, hæc omnia maximè conuenire diuinæ sciẽtię, quatenus est de ipsomet Deo, eiúsque natura, ac de omnibus, quæ intra ipsum verè, ac realiter sunt. Quamuis enim scientia, quam Deus de se habet, non distinguatur in re ab ipso: nihilominùs quatenus scientia est, intelligitur à nobis versari circa aliquod obiectũ, quia omnis scientia necessariò esse debet de aliqua re scibili. Primarium ergo obiectum diuinæ scientiæ est Deus ipse, quia se per se ipsum intelligit, & sibi est coniunctissimus, cum summa actualitate, & immaterialitate, ideóque nihil intelligere potest priùs, quàm se, se autem aliquo modo priùs saltem ratione cognoscit, quam cætera, vt infrà dicemus. Item nullum est obiectũ ita intelligibile, sicut Deus nec tam intimum suæ intellectioni, cui est omninò necessariò coniunctum. Maximè ergo Deus habet scientiam sui ipsius. Scit ergo Deus per illam scientiam, quidquid in ipso est. Item scit illud perfectissimo modo, & propterea meritò dicitur, se comprehendere, vt notauit D. Thomas dicta q. 14. art. 3. & suprà tetigimus lib. 2. cap 5. & 29. Tractando de incomprehensibilitate, & ex dictis in sequentibus capitulis amplius declarabitur. *D. Thom.*

3. *Scientiam cõuenire Deo cum summa excellentia.* Tandem concludendum est, huic sciẽtiæ, quatenus est de Deo ipso, conuenire cum summa excellentia perfectiones omnes, quæ in scientia desiderari possunt. Nam in primis est de nobilissimo obiecto. Secundò est adæquata illi, & comprehensiua eius. Tertiò est perfectissima, non solùm, quia substantialis, & actualissima est, sed etiam, quia habet omnes perfectiones, & proprietates scientiæ, vt scientia est in perfectissimo gradu. Sunt autem huiusmodi proprietates, inprimis veritas, quam constat in scientia primæ veritatis de se ipsa summam esse. Deinde est claritas, & euidentia, à qua non separatur, nam hæc est perfectio simpliciter, & ideò non potest deesse Deo, *qui lucem habitat inaccessibilem*, imò qui solus est, *lux vera, quæ illuminat omnem hominem*, vt dicitur Ioan. 1. & latè prosequitur Diony. de Diuin. nomin. Præterea est illa scientia summè necessaria & inuariabilis, vt terminatur ad Deũ, sic enim illam nunc consideramus, infrà verò ostendemus respectu omnium obiectorum habere has perfectiones. Quia in intellectu perfectio magna est, semper in actu esse, maximè verò hoc est necessariũ in scientia Dei, vt est de ipsomet Deo, quia Deus est obiectum summè intelligibile, & ipsum intelligere Dei etiam est ex se necessarium, & inuariabile, cùm sit esse per essentiam, ergo illud intelligere, quatenus est scientia talis obiecti, est summè necessarium, ac inuariabile. Et ideò per illud procedere potest Verbum infinitum, & immutabile, quòd sit verus Deus, vt infrà videbimus. *1. Tim. 6. Ioan. 1. Dionys.*

4. Denique est illa scientia simplicissima sine compositione, siue discursu, aut alia simili imperfectione. Quia nec infinita capacitas diuinæ mentis, capax est similium imperfectionum, nec obiecti simplicitas illã admittit, cùm cognoscitur, prout est in se, & modo perfectissimo. Neque obstat, quòd scientia summam veritatem habeat in ordine ad tale obiectum, vt diximus. Idque fit non solùm apprehẽsiua, sed etiam iudicatiua, vt vera ratio scientiæ postulat. Nam hæc omnia possunt esse in simplicissima cognitione, & intuitione, ac comprehensione rei simplicis prout in se est. Nã per illam simplicissimè indicatur, rem ita esse, sicut est, vt dixit D. Thomas 1. p. q. 16. art. 5. ad 1. Et in disp. 8. Metaphys. sect. 3. in fine tetigimus. *D. Thom.*

5. *Dubium.* Circa totam hanc doctrinam non inuenio difficultatem alicuius momenti, solùm de actibus liberis Dei, dubitari potest, quomodò per hanc scientiam cognoscantur. De qua re aliquid tetigimus in 2. lib. occasione scientiæ beatorum, & aliquid addemus, c. 3. nam illa difficultas coniuncta est cũ scientia, quam Deus habet de creaturis futuris. Inquiri etiam hic potest, an hæc scientia, quam Deus de se habet, possit dici scientia, *quia*, vel *propter quid*. Dico tamen breuiter, neutram dici posse propriè. Non quidem dici potest scientia *quia*, quia hæc est imperfecta & per medium extrinsecum. Cognoscit quidem Deus dependentiam suorum effectuum à se, vt infrà dicemus; vnde etiam scit se posse ab aliis cognosci per effectus suos, ipse autem non se cognoscit per effectus, quia illa cognitio imperfecta est. Non est etiam scientia illa *propter quid*, quia hæc est scientia per causam, & Deus non habet causam. Est igitur altior sciẽtia, quæ potest dici per seipsam, & ita dicit D. Tho. q 14. art. 2. & 3. Deum intelligere & comprehendere se per se ipsum. Vnde negatiuè potest dici esse propter quid, quia est per ipsam quidditatem rei, quæ aliam causam non habet, sed per sese talis est. Reliqua de hac scientia sufficienter tractata sunt in citato loco Metaphysicæ. Nonnulla verò, quæ sunt propria huius scientiæ, vt in ea, & per eam potest esse productio Verbi, dicentur in tractatu de Trinitate. *D. Thom.*

CAPVT II.

De scientia, quam Deus habet de creaturis, vt possibilibus.

1. *Habere Dei sciẽtiã de omnibus rebus.* IN hoc puncto non est difficultas, quin Deus hæc omnia cognoscat, nam euidentibus rationibus illud probatur, vt in dicta disp. 30. Metaph. sect. 15. ostendi. num. 22. & sequentibus. Et in Scripturis est notissima Dicitur enim ad Heb. 4. *Non est vlla creatura inuisibilis in conspectu eius*, & ad Coloss. 2. *In quo sunt omnes thesauri sapientiæ, & scientiæ.* Et Rom. 4. de Deo dicitur, *Vocat ea, quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt.* Vbi *vocandi* verbum, aut significat cognitionem, aut supponit, quia non posset Deus, *vocare quæ non sunt*, id est, iubere, seu facere, vt sint, nisi ea præcognosceret. Vnde etiam certissimum est, habere Deum scientiam de omnibus rebus, quæ fieri possunt secundum proprias rationes earum, propriásque differentias, quibus inter se distinguuntur: alioqui non posset illas producere. Quia nisi cognosceret eas secundum esse proprium possibile, sed solùm secundum esse, quod habent in Deo, hoc non esset creaturas cognoscere, sed se tantùm, vt latiùs in citato loco Metaphysicæ prosecuti sumus. Et dicemus etiam in capite sequenti, vbi omnes alias proprietates illius scientiæ attingemus, de quibus eadem est ratio in creaturis possibilibus, vel aliquando futuris. *Hebr. 4. Coloss. 1. Rom. 4.*

2. Solùm de modo, quo Deus scit has creaturas

possibiles,

Punctum difficultatis. possibiles, est aliqua controuersia inter Theologos. Nam licèt omnes conueniant in hoc, quòd Deus non accipit hanc scientiam à creaturis, nec indiget extraneo principio, specie, aut actu, vt illas cognoscat, sed omnia cognoscit per suam substantiam, & essentiam, quæ sufficiens est ad omnia intelligibiliter repræsentanda: nihilominùs in modo explicandi hanc scientiam, non satis inter se conueniunt, variis enim modis intelligi potest Deus cognoscere creaturas possibiles in sua essentia, vel per illam. Primò cognoscendo illas in se tamquam in causa, ita vt ipsamet essentia sit veluti medium cognitum, per quod creaturæ quoad suas essentias, & existentias possibiles cognoscuntur. Secundò, cognoscendo illas immediatè ex vi suæ essentiæ, habentis nostro modo intelligendi vim speciei intelligibilis impressæ, & expressæ ad repræsentandas illas, non mediante essentia, sed immediatè. Tertiò, quasi per reflexionem nostro modo intelligendi, quia, nimirum, in scientia Dei priùs secundum rationem intelligitur esse quasi verbum, seu conceptus expressus creaturarum, & deinde Deus intuēdo se ipsum, vt talis conceptus, & notitia est, in se tamquam in imagine expressa, creaturas repræsentatas intuetur. De his ergo modis quid sentiēdum sit breuiter dicam, quia de hac re in 1. tomo 3. part. & præcedenti lib. cap. 26. multa dixi, & in fine lib. 9. de Trinitate tractando de processione Verbi Diuini aliqua necessariò attingenda sunt.

3. Sententia D. Thom. D. Thomas vbicumque de hac scientia Dei agit, primo tantùm modo illam explicat, vt videre licet in 1. p. q. 14. art. 5. & 6. & idem supponit q. 12. art. 7. & 8. Idem habet 1. contra Gent. c. 48. 49. & sequentibus. Quem ita intelligūt, & sequuntur Capreol. in 1. dist. 32. q. 1. art. 1. concl. 1. & 2. Caieta. & Ferrar. in D. Tho. suprà. Et moderni Thomistæ communiter. Idémque Alens. 1. p. quæst. 23. num. 2. artic. 1. Henricus, Quodlib. 9. quæst. 2. Ægyd. in 1. distinct. 35. q. 3. & ibi Durandus, & Argentin. quæst. 1. Mihíque videtur verissima hæc sententia, quatenus affirmat, Deum hoc modo cognoscere creaturas in se, non tractando modo de exclusione aliorum modorum. Et sine dubio est clara sententia Dionysij, cap. 7. de Diuin. nom. docet enim apertè Deum cognoscendo se, vt supremam causam omnium, *vnico complexu causæ*, id est, comprehensione eius, cognoscere omnia. Multáque verba habet, quæ omitto, quia in citato loco libro 2. illa retuli. Et nulla possunt esse tam clara, maximè in Dionysio, quæ non possit subterfugere, qui contradicere voluerit. Sed facilè constabit contextum consideranti, non satisfacere, & sufficiens signum est, & Diuum Thomam, & alios expositores, & Theologos ita Dionysium intellexisse. Hanc etiam sententiam à fortiori supponunt Augustinus, Bernardus, & omnes, qui docent Beatos videre creaturas in Verbo, vt in causa, & obiecto cognito, vt præcedenti libro docuimus: & omnia, quæ ibi in confirmationem illius veritatis adduximus, hanc confirmant, nam ex illa hæc à fortiori sequitur, licèt à posteriori.

Capreol. Caietan. Ferrar. Alensis. Henric. Aegid. Durand. Argent. Dionys.

4. Ratio. Ratio autem à priori huius assertionis est, quia Deum hoc modo cognoscere creaturas in se ipso, non inuoluit repugnantiam, neque ostendi potest impossibile, & alioqui est perfectissimus modus omnium, qui cogitari possunt, ergò ille attribuendus est Deo. Consequentia euidens est ex dictis suprà de perfectione Dei. Maior ostenditur, respondendo ad rationes contrariæ sententiæ. Minor declaratur: Primò ex parte creaturarum, quia quò res aliqua inferior per altius, & nobilius medium cognoscitur, eò perfectiùs cognoscitur, quia nobilitas cognitionis ex medij excellentia maximè sumi solet, sed diuina essentia est medium excellentissimum, quòd cogitari potest, vt per se constat, ergo dicetur melius esse cognoscere rem directè, & in se absque medio, quàm per medium quantumuis excellens. Respondetur. Hæc cognitio per medium non tollit, quin tandem obiectum illud secundarium in se etiam, & directè, & secundum illum respectum immediatè cognoscatur, & ita hæc cognitio habet totam perfectionem alterius, & addit aliam, quæ est, habere talem cognitionem, vt coniunctam tali medio, quod non potest non addere magnam perfectionem. Quòd vlteriùs hoc modo declaratur. Quia creatura essentialiter est participatio diuini esse, & ab illo essentialiter pendet, ergo, si cognoscitur in ipsa causa, & ex vi illius nobilissimo modo cognoscitur, quia habet cognitionem maximè à priori, qua eius essentia comprehenditur.

5. 2. Ratio. Secundò idem probatur ex parte ipsius Dei, nam in primis à posteriori loquendo, hoc est signum maximè comprehensionis causæ, ergo si possibilis est, indicat comprehensionem summam, quæ cogitari potest. Deinde à priori videtur hoc necessarium ad perfectam comprehensionem, quia nisi cognoscatur Deus exactè, & perfectè sub ratione causæ primæ, sufficientis quantùm est ex se ad omnia, non comprehenditur, vt per se notum videtur, non potest autem cognosci perfectè sub illa ratione, nisi cognoscendo omnes emanationes rerum possibilium, quæ ab illo esse possunt. Dicunt aliqui, ad comprehensionem satis esse, quòd Deus in se cognoscatur per talem scientiam, quæ sufficiat simul repræsentare omnes creaturas possibiles, quāuis non repræsentet illas ex vi causæ, nec media diuina essentia, sed immediatè, & directè. Sed hoc impugnatum in superioribus est, quia vel hæc scientia creaturarum vt sic, solùm se habet concomitanter ad scientiam Dei de se ipso, vel est ex illis, eo modo, quo vnum attributum potest esse ex alio. Si hoc secundum dicatur, facilè admittemus responsum, quia ex illo sequitur id, quòd intendimus, scilicet, scientiam, quam Deus habet de se ipso, esse rationem cognoscendi creaturas, quia illa scientia non terminatur ad Deum, & creaturas tantùm concomitanter, sed cum ordine alicuius causalitatis secundum rationem, ita, vt verè dicamus, terminari ad creaturas, quia terminatur ad essentiam Dei: siue intelligantur vt scientiæ distinctæ secundùm rationem, siue vt vna, & eadem secundum inadæquatam conceptionem habitudinis eius, quòd parum refert.

6. Si autem dicatur se habere primo modo, scilicet, concomitanter tantùm, sic cognitio creaturarum nihil conferre potest ad comprehensionem Dei, quia ex eo, quòd illa scientia extēdatur ad creaturas, non perfectiùs cognoscitur Deus, quàm si creaturæ non cognoscerentur. Fingamus enim scientiam in Deo præcisè terminatam ad essentiam Dei, cum suis relationibus ad intra: quæ non posset extra Deum aliquid repræsentare, & quòd in reliquis conditionibus, & perfectionibus entitatis luminis, claritatis, & cæteris sit tam exacta, sicut scientia, quam Deus modò habet, & interrogo, an illa esset comprehensio Dei, vel non? Si esset, ergo concomitantia, quam nunc habet in cognitione creaturarum, nihil refert ad comprehensionem Dei: si non

esset,

esset, ergo vel nunc etiam non est comprehensio Dei scietia, quam de se præcisè habere intelligitur, præscindendo à creaturis: vel oportet nunc intelligere perfectiùs cognosci Deum per scientiam, quæ ad creaturas extendi potest, quàm tunc cognosceretur. Quia non potest vna scientia esse cóprehensio Dei, & non altera, nisi Deum ipsum perfectiùs attingat. Ergo signum est, hanc repræsentationem creaturarũ, quæ nunc fit per illam scientiam, habere connexioné, per se, & subordinationem cum scientia de Deo ipso, vt sic, & non tantùm cócomitantia.

7. Effugiũ. Video posse aliquem subterfugere dicédo, illam concomitantiam esse signum scientiæ perfectioris, quàm esset sine illa. Et præterea argumentũ factum procedere ex hypothesi impossibili, quod non solet esse efficax. Reiicitur. Sed re vera hoc non satisfacit, quia illa concomitantia per se non indicat, nisi ad summum maiorem perfectioné quasi exténsiuam in ordine ad diuersa obiecta, non verò maiorem perfectionem quasi in ordine ad vnum, & idem obiectum, quod necessarium est ad comprehensionem, vt suprà de visione beatorum diximus. Sicut diuina illa perfectio, quæ in re est intellectus diuinus, non posset quidem in re esse tanta, quanta nunc est, nisi possit simul esse volũtas, & alia attributa, & nihilominùs quod intellectus diuinus sit comprehésiuus diuinitatis, & principiũ, quo producitur Verbum infinitum simpliciter, non habet ex concomitãtia aliorũ attributorũ, sed præcisè ex perfectissimo modo attingendi Deum ipsum per suũ proprium actum. Ita ergo si scientiæ Dei de se, & de creaturis solùm se habent concomitanter, scientia de creaturis nihil conferet ad hoc, vt sciétia de Deo sit comprehensiua illius, nec ne. Atque ita hic possunt applicari omnia, quæ lib. 2. cap. 29. diximus, cur visio beatorum non sit comprehensio.

8. 3. Ratio. Tertio confirmare hoc possumus ex comparatione illorum extremorum inter se, quia ad perfectam cognitionem Dei, & creaturarum nó satis est illa extrema directè, & simpliciter cognoscere, sed etiam illa inter se comparare cognoscendo habitudinem vnius ad aliud, vel secundùm excessum, vel secundùm dependentiam, & emanationem possibilem, vel secundum quamcumque aliam rationem cogitabilem verè, & cum fundamento. Ergo hoc modo cognoscuntur à Deo. Nó cognóscétur autem hoc modo per solam cócomitantiam absolutæ cognitionis vtriusque extremi, absolutè sumpti, & sine habitudine ad aliud, vt videtur per se clarũ. Nec verò cognoscit Deus hæc omnia quasi per compositionem, etiam secundum rationem, vel quasi per tertiam cognitionem comparatiuã ratione distinctam, nam hoc ipsum indicat minoré perfectionem in priori cognitione simplici, & directa. Nec denique cognoscit hæc Deus solùm in creatura, vidédo in illa dependentiã, quam habet à Deo, & inæqualitatem, ac omnem aliam cóparationem, quia tota hæc cognitio respectu Dei est quasi à posteriori, nec per illam, vt sic, cognoscitur à priori possibilis influxus Dei in creaturas, nec modus, quo vnaquæque à Deo emanare potest, ergo perfectissimus modus cognoscendi omnia est, per simplicem comprehensionem causæ, & in illa omnia penetrando.

9. Cóclusio. Hanc ergo cómunem sententiam verissimã iudico; non desunt tamé, qui putent hunc modũ cognoscendi esse impossibilé, tamen respondendo ad rationes illorum, cóstabit non ita esse. Vna est, quia Deus est res omnino absoluta. Alia, quia non continet in se creaturas formaliter, & secundum eandem omnino rationem. Sed hæ duæ rationes solutæ sunt tractando de visione Beata. Tertia ergo ratio est, quia si Deus cognosceret creaturas in se maxime ratione omnipotentiæ, sed hoc dici non potest, ergo. Maior supponitur, vt clara ex sententia D. Thom. Minor probatur, quia Deus nó ideò omnia scit, quia est omnipotens: sed è cóuerso, ideo est omnipotens, quia cognoscit omnia: nam per scientiam suam operatur, & ideò per scientiam constituitur omnipotens. Confirmatur, quia illa duo ita concomitanter se habent, vt argumentando per locum intrinsecum, etiam si Deus fingeretur non esse omnipotens, non propterea desineret omnia scire, ergo non ideo omnia scit, quia est omnipotens, ergo aliunde omnia cognoscit, quàm per suam essentiam cognitam, vt omnipotentem.

Hæc verò ratio nó videtur magni momenti. Primò, quia negamus Deum constitui formaliter loquendo Omnipotenté per scientiam. Quia, vt infrà dicemus, scientia non est quasi principium per se, & physicum effectionis rerũ, sed est tantum directiua actionis. Duo ergo in actione considerantur, vnum est substantia actionis seu effectus, & sic est à virtute physicè effectiua, quæ est omnipotétia. Aliud est modus actionis, quod, scilicet, fit modo intellectuali, & artificioso, & sic est à scientia. Quando auté dicitur Deus cognoscere omnia in sua essentia, vt omnipotente, sermo est de omnipotentia quoad principium physicum, & vt comparatur ad effectus secundùm essentias, seu entitates eorum. 10.

Vnde secundò dicimus verum esse illam causalem, quia Deus est omnipotés ideo scit omnia possibilia, falsam verò alteram, quia scit omnia, potest efficere omnia in sensu prædicto. Vtrumque cóstat ex dictis, & magis constabit legenti ea, quæ de potentia Dei effectiua ad extra dixi in Disp. 30. Metaphy. sect. vlt. concl. 4. Quæ in fine huius libri breuiter perstringam. Quocirca illa propositio hypothetica, *Si Deus non esset omnipotés, omnia nihilominus sciret*, gratis, & sine probatione sumitur, vnde eadem facilitate negatur, quia tunc Deus non haberet medium cognoscendi, quod nunc habet. Ité, quia tunc creaturæ non essent possibiles, repugnat enim effectum esse possibilem, si causa non esset possibilis. Item quia essentia diuina non contineret eminenter omnia. Vnde etiam si daremus, nunc Deum cognoscere omnia per suam essentiam immediatè, tamquam per speciem intelligibilem eminentem, etiam hic modus sciendi omnia tunc esset impossibilis Deo, quia essentia eius non haberet rationem speciei intelligibilis quã nunc habet. Vnde in omni sententia argumentum illud procedit, & necessario soluendum est. Nam cùm tota omnipotentia Dei in essentia eius, vt talis támque perfecta est, radicetur nostro modo loquendi, vel potiùs reuera in illa formaliter consistat, negari non potest, quin ratio omnipotentiæ saltem radicalis, & essentialis, nostro concipiendi modo, supponatur ad omnem scientiam creaturarum, vel vt medium cognitum, sicut nos volumus, vel vt possit esse species intelligibilis ad cognoscendum omnia. Et ita potest argumentum contra oppositam sententiã retorqueri. 11.

Alia obiectio fieri potest contra nostram sententiam, quia sequitur cognoscere Deum creaturas quodam virtuali discursu, ex vno aliud inferendo. Nam ex omnipotentia sua, possibilitatem creaturarum, & essentiam earum cognoscit. Hanc obiectionem, propono, non quia difficilis sit, sed vt eius occasione, magis explicem dictam sentétiam, cámque confirmem. 12. Obiectio.

confirmẽ. Duobus ergo modis intelligi poteſt conſequẽs illud de virtuali diſcurſu. Vno, quòd ratio diſcurſus ſit, in Deo propriè, ac formaliter, licèt in re non ſint actus diſtincti, ſed tãtùm virtualiter, & ſic falſum eſt conſequens, & illatio nullius momenti. Quia formalis diſcurſus eſſe non poteſt ſine vera cauſalitate vnius actus cognoſcendi ex alio, & vera prioritate ſaltem naturæ, quæ in Deo non ſunt, nec ex prædicta ſententia hæ imperfectiones ſequũtur, vt per ſe notum eſt, & ſtatim declarabitur. Secundò ergo intelligi poteſt de diſcurſu virtuali, id eſt, de ſimplici cognitione, quæ virtute continet diſcurſum, per emanationẽ vnius cognitionis ex alia, ſecundum noſtrũ modum concipiendi, & ſic ſine abſurdo vllo, vel inconuenienti admitti poteſt antecedens, & ſequela, licèt neceſſaria non ſit, neque fortaſsè ita fiat.

11. Nam hæc ipſamet cognitio creaturarum poteſt dupliciter intelligi. Dico primò, quia Deus ex cognitione ſui ita tranſit ad cognitionẽ creaturarum, vt à nobis poſſint ibi concipi tamquam duo actus ratione diſtincti, quorũ vnus eſt ratio alterius, ideo virtualis diſcurſus dicitur, quod non eſt maius inconueniens, quàm quod vnum attributum ſit ratio alterius. Et iuxta hunc modũ videtur procedere obiectio facta, & prima reſponſio data. Alio modo intelligi poteſt Deus vnico, & ſimpliciſſimo actu, intueri ſe, & in ſe creaturas, ita vt quando actus ille, quo ſe intelligit cõcipitur à nobis tranſire ad creaturas, non intelligitur eſſe quaſi nouus actus etiam ratione diſtinctus, ſed idem conceptus ſecundum vtrumque terminum, quem habet, primariũ, & ſecũdarium. Et hic eſt optimus, & verus modus concipiendi in Deo ſcientiam, quam habet de creaturis in ſe, quia *vnico complexu ſimpliciſſimo*, (vt Dionyſius dixit) *videndo ſuam eſſentiam videt omnes alias eſſentias participabiles ab illa*, & videndo ſuã neceſſitatẽ eſſendi, videt poſſibilitatem aliorum entium. Hic ergo modus ſciẽtiæ eſt ſimpliciſſimus, & perfectiſſimus, carens omni vmbra diſcurſus etiam ſecundùm rationem, vt in viſione beatifica intelligendum etiam eſt.

Obiectio. Solet verò obiici, quia non eſt tam neceſſaria poſſibilitas creaturarum, quàm eſt neceſſaria ſcientia, quam Deus de ſe habet.

Reſolutio. Sed de hoc dicam ex profeſſo lib. 9. de Trinitate pertinet enim ad illum locum &, in ſumma, vel poteſt negari aſſumptum, vel reſponderi ſatis eſſe, quòd ſit tanta neceſſitas, vt poſſit habere neceſſariam connexionem cum diuina exiſtentia, ſicut reuera habet.

12. Alius modus ducẽdi. Venio ad ſecundum modum, quo cogitari poteſt ſcientia creaturarum poſſibilium in Deo, ſcilicet, quòd diuina eſſentia intelligatur eſſe de ſe eminens ſpecies intelligibilis, non ſolùm ſui, ſed etiam creaturarum, nam ſui eſſe poteſt principium ſe cognoſcendi, quatenus eſt idem ſecum realiter, & formaliter, & eſt obiectum ſummè intelligibile in actu. Creaturarum verò poteſt eſſe virtualis ſpecies intelligibilis, quatenus eas omnes virtute, & eminenter continet. Sic ergo intellectus diuinus conſtitutus in actu primo intelligendi (noſtro concipiendi modo) ſicut ex rei illius principiis prodit directè in cognitionem ſui, ita etiam (iuxta hanc ſententiam, quam explicamus) prodit directè in cognitionem creaturarum immediatè terminando ſuam ſcientiam quoad hanc partem (vt ſic dicã) ad eſſentias, & exiſtentias poſſibiles creaturarum. Et ſic per hanc ſcientiam dicetur cognoſcere creaturas in ſe, quia per ſe ipſum habet omnia principia neceſſaria ad cognoſcendum illas, & quia eſt ipſummet intelligere illarum, non quia in ſe, vt in cauſa illas cognoſcat, & conſequenter (iuxta hanc opinionem) adæquatum obiectum talis ſcientiæ Dei ſunt Deus, & creaturæ poſſibiles. Et licèt Deus ſit priùs cognitione, & actualitate, & fortaſsè etiam neceſſitate, tamen non eſt propriè obiectum primarium, ita vt ſit alteri obiecto partiali ratio cognoſcendi, ſed ſub ea ratione quaſi ad æqualitatem, ſeu concomitanter ſe habeat. Ita videtur hanc ſcientiam explicare Scotus in 1. diſtinct. 35. quæſt. 1. §. *ad iſta*, & ſequuntur Ocham, Gabriel, & Aureolus. *Scotus. Ocham. Gabriel. Aureol.*

13. Rationes, quæ ab his auctoribus pro hac ſententia afferuntur, ſolùm eò tendunt, vt probent Deum non ita cognoſcere creaturas in ſe, quin Dei cognitio verè terminetur ad illas ſecundum proprias, & formales, ac ſingulares rationes earum: quod in omni opinione certum eſt, & controuerſia quoad hoc inter hos auctores, & Thomiſtas eſt de nomine. Ex illis ergo rationibus non poteſt probari ille modus cognoſcendi creaturas, prout explicatus eſt, quia etiam priori modo cognoſcuntur creaturæ ſecundum proprias rationes ſuas. Duobus ergo modis poteſt hæc ſententia intelligi, primò in affirmando hunc modum, vt prior excludatur, & ſic non inuẽnio nouam probationem alicuius momẽti. Secundò adiungendo hunc ſcientiæ modum priori, quia non eſt neceſſarium, vt hoc poſito excludatur alius iam explicatus. Quia vna, & eadem res poteſt duobus modis cognoſci, ſicut beati vident creaturas in Verbo, & habent ſcientiam earum in proprio genere. Ita ergo poteſt intelligi Deus habere quaſi duplicem ſcientiam creaturarum ratione diſtinctam, vnam in ſe, & per ſe tamquam per medium cognitum, aliã immediatè de illis per ſuam eſſentiã, tamquam per rationem cognoſcendi, conceptã à nobis ſiue per modum ſpeciei, ſiue per modum ipſiuſmet actus intelligendi. Vnde vlteriùs ſi hoc non repugnat, nec ponit imperfectionem in Deo, non eſt cur ei denegetur, quia videtur pertinere ad maiorem perfectionem quaſi extenſiuam.

14. Hæc ſententia ſic expoſita non caret probabilitate, nec habet inconueniens, propter quod oporteat multùm cum auctoribus eius contendere. Nihilominus tamen D. Thomas vbique, non ſolùm docet priorem modum cognoſcendi eſſe verum, ſed etiam excludit hunc ſecundum, & maximè in primo contra Gentes cap. 48. vbi ex profeſſo probat, non poſſe dari in Deo hanc duplicem cognitionem creaturarum, ſed primam tantùm. Et licèt rationes non ſint euidentes, ſunt ſatis veriſimiles, vt ibi videri poteſt. Vnde Caietanus, & alij ſuprà citati in prima ſententia, in hoc ſenſu illam defendunt, & mihi etiam magis probatur. Primò, quia non oportet multiplicare ſcientias etiam ſecundum rationem ſine neceſſitate, hic verò nulla eſt neceſſitas. Imò poteſt habere incommodum. Quia illa duplex ſciẽtia non ſequitur ex perfectione Dei, nec ponit in illo perfectionem ſimpliciter. Probatur prior pars, quia ex eo quòd Deus comprehendat ſe, & quidquid in ipſo eſt, & per ipſum cognoſci poteſt, non ſequitur in ipſo talis modus ſcientiæ. Poſterior verò pars patet, quia modus repræſentandi, & concurrendi ſpeciei intelligibilis non pertinet ad perfectionem ſimpliciter, & ideò non oportet illã tribuere eſſentiæ diuinæ reſpectu creaturarum. Scientia etiam, quæ habet creaturas pro immediato, & directo obiecto ſuo, ad quod immediatè tendat, non pertinet ad perfectionem ſimpliciter. Imò videtur à ſumma perfectione deficere,

tum,

tum, quia talis scientia per se spectata non potest esse omni ex parte perfecta, & comprehensiua talium rerum secundum omnem respectum, & capacitatem earum, tam naturalem, quàm obedientialem. Tum etiam, quia talis scientia, solet dicere transcendentalem habitudinem ad obiectum suum, & ab illo speciem, vel rationem aliquo modo sumere.

14. Dici verò potest, perfectionem diuinæ scientiæ in hoc cōsistere, quòd diuina essentia eo ipso quòd primario repræsentat se, inde habet posse repræsentare, & formaliter facere cognoscere creaturas, non tantùm in Deo cognito, sed directè in se ipsis: Neque illi sciētiæ per hunc posteriorem respectum intelligitur addi perfectio aliqua realis, quia scientia illa intelligetur esse scientia creaturarum possibilium, & non esset in Deo nisi creaturæ essent possibiles, nulla autem perfectio realis deesset Deo, etiam si creaturæ possibiles non essent. Solùm ergo repræsentat eas ex absolutissima perfectione, quam habet in eo, quod se ipsam intellectualiter repræsentat. Vnde non posset sic repræsentare creaturas nisi prius secundum rationem intelligeretur repræsentare se ipsam; & nihilominus secundum hanc considerationem non repræsentat illas media diuina essentia, vt medio cognito, sed immediatè in seipsis. Et ita cessant obiectiones, quia talis modus repræsentandi, licèt sit directè talis obiecti creati respectu illius scientiæ, vt est sub illo respectu, non verò respectu illius secundum suam realem perfectionem, nec commensuratur illi, sed est altioris ordinis. Declararíque hoc potest, quia ita philosophamur de scientia visionis comparata ad scientiam simplicis intelligentiæ, vt infrà videbimus.

15. Hæc verò responsio, & consideratio, in primis non suadet hunc modum sciendi creaturas Deo sufficere, (vt quidam intendunt) quia illo solo modo non satis explicatur, quomodò illa scientia sit omnino comprehēsiua Dei, & creaturarum secundùm omnes respectus, qui inter illa extrema intelligi possunt, neque etiam est per supremū medium, & causam, per quam esse potest. Et quod mihi difficilius est, & maximè mouet, auget sine necessitate obscurissimam quamdam Theologiæ difficultatem circa diuinam scientiam, & voluntatem, quomodo scilicet, terminetur ad obiecta creata contingenter seu liberè, sine vlla reali modificatione, seu perfectione addita ipsi Deo secundum nostrum modum intelligendi. Hæc verò sententia addit idem reperiri in scientia necessaria creaturarum, etiamsi nec illam habeat Deus sciendo se ipsum, nec tanta necessitate, quanta se cognoscit. Quod sanè mente capi non potest. Vnde cùm neque fides illud doceat, nec pertineat ad perfectionem scientiæ diuinæ, vt ostendimus, non putamus esse credendum.

16. Et declaratur exemplo adducto de scientia visionis, illa enim supponit in Deo scientiam earundem rerum, vt possibilium, & ideo mirum non est, quòd possit easdem repræsentare futuras sine augmento reali suo, etiam secundum perfectionem aliquam realem ratione distinctam. Quia in re actu existente re vera nihil reale est, quod nō prius fuerit possibile. At verò scientia simplicis intelligentiæ creaturarum, solùm supponit scientiam repræsentantem essentiam diuinam secundum suum esse increatum, vt supponitur, & consequenter, & ex vi huius repræsentationis non habet connexionem necessariam, aut per se cum repræsentatione creaturarum, nec est quasi imago intentionalis earum. Quomodo ergo intelligi potest, quòd intelligatur extendi ad repræsentandas illas, & vt sit idea, vel exemplar intellectuale earum, sine vllá reali perfectione, ratione distincta à priori. Et præterea si hæc repræsentatio creaturarum nullo modo oritur ex repræsentatione prioris obiecti, nec est per se connexa cum illa, quantùm est ex parte obiectorum, gratis, & sine ratione dicitur esse ita dependens à priori, quod non posset illa scientia intelligi repræsentans creaturas, nisi prius repræsentet Deū. Hæc autem difficultas cessat in nostra sententia, quam ponimus cōnexionem per se ex parte obiectorum, & ideò non intelligimus repræsentationem creaturarum in illa scientia per modum extensionis, & quasi additionis etiam secundùm rationem, sed intelligimus vnicam, & indiuisibilem repræsentationem Dei, ita connexam cum repræsentatione creaturarum possibilium, vt non possit esse sine illa, ac subinde æquali necessitate, & quasi habitudine tendentem ad vtrumque obiectum per modum vnius, licet cum subordinatione primarij, & secundarij obiecti. Posito hoc modo sciendi creaturas, impertinens est adiungere alium per concomitantiam, etiamsi rationes factæ in illo procedunt, quia re vera modus ille ex suo genere non est omnino perfectus, & comprehensiuus: nec ad perfectionem diuinæ essentiæ spectat, vt illo modo se habeat tamquam species intelligibilis respectu creaturarum.

Circa tertium modum cognoscendi creaturas in ideis diuinis, seu in ipsamet scientia. In primis si quis rectè aduertat non potest illa esse veluti prima, & directa scientia, quam Deus habet de creaturis, sed ad summum quasi reflexa hic autē inquirimus, quomodo intelligendum sit, formare Deum (vt sic loquar) primam notitiam, seu conceptum, & quasi verbum creaturarum (extendendo nomen verbi ad intellectionem essentialem, ad rem explicandam.) Deinde, quòd Deus habendo in se verbum creaturarum, simul videat se habere tale verbum, & illud repræsentari creaturas facillimum est: tamen supponendum necessariò est Deum prodire prius secundum rationem, in actualem scientiam, & cognitionem creaturarum, eas in se directè concipiendo, & repræsentando. Et hæc est propria scientia, de qua D. Tho. & Theologi tractant, quia illa posita, altera quasi reflexa est extrinseca Deo, respectu omnium, quæ cognoscit, ratione suæ eminentissimæ perfectionis, ex qua habet, vt dum scit aliquid, tam perfectè, & expressè sciat suam scientiam, & repræsentationem eius, sicut obiectum cognitum: & ita Deus cognoscendo creaturas, scit se cognoscere illas, sicut cognoscendo se, scit etiam se habere scientiam sui. Hic ergo modus reflexionis non constituit peculiarem modum cognoscendi creaturas in se: præsertim quia repræsentatio verbi non est obiectiua, vt supra de visione beatifica dixi. Est ergo hæc solùm quædam reflexio intimè inclusa in priori scientia propter perfectum modum cognoscendi Dei. 17. Alius modus cognoscēdi creaturas.

18. Supererat hoc loco dicendū quomodo creaturæ possibiles terminēt cognitionem Dei, vel quod esse habere intelligantur, vt illam scientiā terminare possint. Sed hæc quæstio Metaphys. est, quam attigi disp. 30. Metaphys. sect. 15. n. 27. & latè tractaui disp. 31. sect. 2. Ideò breuiter dicitur, nullū esse reale verum, & actuale poni in creaturis sic cognitis, sed tantùm esse possibile, quod ab æterno non est actu, nisi in potentia Dei: esse autē in tempore in se ipso, per actionem eiusdē potentiæ Dei. Et hoc est satis,

vt per

vt per ipsam scientiam ita cognoscatur, vt in se obiectiuè terminet cognitionem Dei, & hoc modo declarat hanc scientiam D.Thomas dicta quęstione 14. art.9. vbi vocat illam scientiam non entium, de qua appellatione aliquid c.seq.addemus.

CAPVT III.

De scientia, quā Deus habet de creaturis aliquando futuris, seu existentibus.

1. Deum cognoscere clare, & distincte creaturas omnes, quæ sunt, vel fuerūt, vel erunt.

IN hoc capite breuissimè comprehendam cætera omnia, quæ de hac scientia Dei tractari solent, quia vel facilia sunt, vel in aliis locis sunt à nobis sufficienter pro captu nostro tractata, quæ loca hic designabo, quia eadem hic repetere non videtur necessarium. Primò ergo certum est de fide, Deum cognoscere distinctè, clarè, & in particulari creaturas omnes, & actiones earum, quæ sunt, vel fuerunt, vel erunt in quolibet tempore, vel duratione. Veritas hæc passim inuenitur in Scriptura Gen.1. *Vidit Deus cuncta, quæ fecit* 2. Paralip.6. *Oculi Domini contemplantur vniuersam terram*, Hebr.4. *Omnia nuda & aperta sunt oculis eius.* Et quia maximè videntur abditæ hominum cogitationes, frequenter dicitur, has etiam nosse Deum. Prouerb.24. dicitur, *Inspector cordis, &c.* & cap.16. *Omnes viæ hominis patent oculis eius.* 1. Ioan. 3. *Maior est Deus corde nostro, & nouit omnia.* Ierem. 17. *Prauum est cor hominis, & inscrutabile, quis cognoscet illud? Ego Dominus.* Et quod hæc scientia sit distinctisima, & in particulari patet ex illo Psal. 32. *Qui fingit sigillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum.* Et Matth.6. & 10. vbi Christus commendat Dei prouidentiàm circa res minutissimas.

Gen.1. 2.Paral.6. Heb.4. Prou.29. 1. Ioan. 3. Ierem.17. Psal.32. Mat.6.

2. Vnde ratio à posteriori sumitur ex rerum effectione, & gubernatione, ac prouidentia, non enim posset Deus omnia efficere, & omnibus in particulari prouidere, nisi ea cognosceret. Ratio autem à priori sumitur ex infinitate Dei in omni genere, item quia omnia etiam indiuidua, & minutissima quæque in se continet, & ideo omnia etiam intueri potest. Quas rationes, & alias, latius tractauimus in disp.30. Metaphysicæ sect.15.num.28.& sequentibus. Et à num. 40. errorem philosophorum circa hoc refutauimus, & ab illo longè abesse Aristotelem ostendimus.

3. Explicatur D.Hier. Ibi verò breuiter, & per occasionem quemdam Hieronymi locum tractaui, quem hic luculentius exponere necessarium iudico. Quia licèt à prioribus Theologis satis tractatus sit, & expositus, non obstantibus expositionibus à veteribus datis, non desunt noui Theologi, qui affirmare audeant, Hieronymum ibi errasse, licèt errorem alibi correxerit. Igitur Abacuch primo sic ait Hieronymus. *Absurdum est ad hoc deducere diuinam maiestatem, vt sciat, per momenta singula, quot nascantur culices, quótve moriantur,* &c. Si autem contextus, & occasio verborum illorum attendatur, certissimè, vt opinor, constare poterit sensum Hieronymi alienum esse ab omni errore. Nam in primis ibi non agit de Dei scientia, quasi speculatiua tantùm, sed de prouidentia, de qua etiam tractabat Propheta. Quod ipse satis declarat sequentibus verbis. *Non simus tam fatui adulatores Dei, vt dum potentiam eius etiam ad ima distrahimus, in nosmetipsos iniuriosi simus, eandem rationabilium, & irrationabilium prouidentiam esse dicentes.* Agit ergò de prouidentia, & solum intendit, non ita curare Deum vilia, & irrationalia, secundum se spectata, sicut curat huma-

Hieron.

na. Quomodo etiam dixit Paulus: *Numquid de bobus cura est Deo.* 1. Corinth.9. Atque ita exposuit D.Thom. 1.part.q.22. artic.2.ad 5. Et ad eundem modum dixit ibidem D. Thomas prima parte quæstione 28. articulo septimo, numerum prædestinatorum esse certum, non solùm per modum cognitionis, sed etiam per modum cuiusdam principalis prædefinitionis, non sic autem omninò esse de numero reproborum, qui videntur esse præordinati à Deo in bonum electorum. Eodem ergò sensu, ait Hieronymus non prænosse Deum numerum culicum, vel quot per momenta singula nascantur, vel moriantur, vtique per modum cuiusdam peculiaris intentionis, ac prædestinationis, sed solùm quasi per modum cuiusdam permissionis, sinendo causas secundas cursus suos peragere.

1.Cor.9. D.Thom.

Et hoc modo ait paulò superius idem Hieron. *Sicut igitur in hominibus etiam per singulos currit Dei prouidentia, sic in cæteris animalibus generalem quidem dispositionem, & ordinem, cursúmque rerum intelligere possumus: Verbi-gratia, quomodo nascatur piscium multitudo, & viuat in aquis, quomodo reptilia, & quadrupedia oriantur in terra, & quibus alantur cibis.* In quibus verbis non negat Deum cognoscere hæc omnia in particulari, sed potius id supponit, dum ait, Deum de piscibus, & reptilibus, & de eorum cibis, ac multitudine habere prouidentiam, quæ omnia sine distincta cognitione, & in particulari intelligi non possunt. Cùm ergò subdit. *Cæterùm absurdum,* &c. satis declarat, hoc solùm dici ad significandum non esse intelligendam prouidentiam cum æqualitate, comparatione facta ad homines, nec cum illa singulari cura præordinatiua, & præfinitiua quam habet Deus erga homines, vel proter homines. Atq; ita intellexerunt Hieronymum, Hugo de Sancto Vict. in sum. sent. tract. 1.c.1. Mag. in 1.d.36.art.4. Imò ipse Hiero. seipsum tacitè ita exponit Matt.10. cùm ex verbis Christi, & veritatem vniuersalis, & distinctissimæ scientiæ Dei erga omnes res, & singularitatem prouidentiæ particularis erga homines colligit. 4.

Hugo. Magist. Hieron.

Secundo dicendum est, Deum non tantùm scire res ipsas, sed etiam priuationes, & negationes earum. Hoc docuit D. Thomas dicta quæst.14. artic.9 & 10. Vbi hoc modo Deum cognoscere non entia, & mala, docet. Sed aduertendum est, negationem variis modis dici posse. Primò, de omnibus entibus, quæ licet possibilia sint, nunquam erunt. Et de horum cognitione, vt possibilia sunt, iam satis diximus. Addere verò hic possumus, cognoscere Deum de his entibus aliquid per modum affirmationis, vt quod possibilia sint, & quam essentiam, vel proprietates postulent, vel habere debeant, si fiant: aliquid verò per modum negationis, vt quòd illa nec actu sunt, nec reale esse in se habent, & quod nūquam futura sint. Quoad priora prædicata cognoscuntur hæc, vt etiam saltem posibilia. Quomodo præscindit illa cognitio ab aliis negationibus, vnde haberi potest etiam de his entibus, quæ aliquando futura sunt, sic enim dicitur esse in Deo scientia simplicis intelligentiæ de omnibus rebus posibilibus, siuè futuræ sint, siuè non: igitur quo ad posteriora prædicata cognoscuntur hæc obiecta propriè, & formaliter, vt non entia. 5. 2. Assertio.

D.Thom.

6. Non entia dicuntur oīa, quæ non existunt.

Secundò dici possunt non entia omnia, quæ actu non existunt, etiam si aliquando futura sint, & hoc modo fuere non entia, in æternitate omnia, quæ sunt extra Deū, & nunc sunt entia omnia

A præterita, & futura; sunt autem entia pro illis temporibus, in quibus habent actualem existētiam: ita enim loquimur de entibus, actualibus, ac veris. Vnde, quia Deus hæc omnia cognoscit, pro vt habent esse in suis temporibus, ideò dicitur hæc omnia cognoscere, vt entia per scientiam visionis. Tamen de his etiam ipsis cognoscit pro alijs differentijs temporum, vel pro ipsa æternitate negationem existentiæ, quam in se ipsis habent, & sub hac ratione etiam cognoscit illa, vt non entia. Imò si rectè attendantur, etiam vt sic, cognoscuntur per scientiam visionis, quia illamet negatio non cognoscitur, vt possibilis tantùm, sed vt actualis modo suo, & in ordine ad talem, vel talem B differentiam temporis. Cuius signum est, quia scientia talis negationis supponit voluntatem Dei, quatenus ab illa pendet, quòd res sit, vel non sit in tali differentia temporis.

7. Non entia dicuntur, quę nec sunt nec esse possunt.

Tertiò dici possunt non entia, quæ nec sunt, nec esse possunt, quomodo Dialectici Chimeram vocant negationem. Et de huiusmodi negatione dubitari potest, an cognoscat illam Deus, quia est ens fictum, Deus autem nihil fingit, sed cognoscit vnumquodque, sicut est. Tamen D. Thomas dicto artic. 9. ex eodem principio colligit Deum etiam hæc cognoscere, quia (*cognoscit omnia* (inquit) *quę sunt in potentia Dei, vel creaturæ, siue in potentia actiua, siue in passiua, siue in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significando.* C Quomodo supra lib. 1. in fine, & in Metaphysica disputat. vltima diximus, licet Deus non fabricetur ens rationis, nec distinctionem rationis, tamen cognoscere illa, pro vt à nobis cogitari possunt. Ratio verò est, quia hoc necessario sequitur ex infinita comprehensione, quam Deus habet rerum omnium, & potentiarum.

8. Duplici modo negatio cōcipi potest.

Sed circa modum, quo Deus hæc cognoscit, est vlterius aduertendum, duobus modis posse negationem aliquam à nobis cognosci. Vno modo concipiendo illam ad modum cuiusdam simplicis entis, alio modo iudicio quodam compositiuo, seu potius diuisiuo, quo iudicamus, hoc non esse illud, vel non esse possibile, seu quod idem est, hoc esse D eus imaginarium & impossibile. Deus ergò per se, & directè non cognoscit negationem, vel priuationem primo modo, sicut nec per se fingit alia entia rationis, quia non cognoscit res per analogiam, vel proportionem ad alias, sed vnumquodque, sicut est. Nihilominus tamen cognoscit illa obiecta quatenus ab intellectu humano concipi, vel excogitari possunt, quia per hoc cognoscit illas negationes, pro vt esse possunt, saltem obiectiuè, in mente hominis. At verò posteriori modo videt Deus has negationes per se, & ex vi suæ cognitionis seclusa omni compositione, & diuisione, simpliciter intuendo id, quod nos per diuisionem indicamus. Nam simpliciter cognoscendo hominē, E & equum iudicat vnum non esse alium, & videndo hominē, & visum, videt in homine cæco verbi gratia non esse coniuncta, & ita videt illū esse cæcum, non affirmando propriè, sed potius negando, id est, videndo vnū non esse in alio, & sic de cæteris. Quæ omnia in diuino intellectu facillima sunt, qu a vnica quasi specie, & vnico simplicissimo actu de omnibus iudicat, & ideò omnia, quæ nos componendo, & discurrendo cognoscimus, ipse simplicissimo actu intuetur, vt satis D. Tho. declarat dicta q. 14. art. 14. D. Thom.

9. Quomodo cognoscat Deus mala.

Ex quibus etiam declaratum manet, quomodo Deus cognoscat mala, nam quod illa cognoscat, necessarium est. Quia mala pœnæ ipse facit, iuxta illud. *Si est malum in ciuitate, quod non fecerit Dominus.* Amos 3. Quidquid autem à Deo fit, ab ipso cognosci necesse est, vt sæpè diximus, cum Dionys. cap. 7. de diuin. nom. Vnde dicitur Prouerb. 15. *Infernus, & perditio coram Deo.* Sub malis autem pœnæ comprehendimus etiam mala, quæ dicuntur peccata naturæ, de quibus dicitur Sap. 8. *Monstra seu antequam fiant.* Mala autem culpæ licet non fiant à Deo, tamen & permittit illa, & punit, vel remittit; vnde necesse est, vt illa videat, & ideo dicitur Iob. 11. *Videns iniquitatem eorum, nonne considerat?* & Dauid Psalm. 50. *Malum coram te feci.* Intercedit verò differentia inter mala pœnæ, & culpæ, quòd priora scit Deus, non tantùm cognoscendo, sed etiam approbando, & ideò dicitur ea scire, non tantùm scientia simplicis notitiæ, sed etiam scientia approbationis. Mala autem culpæ tantum priori scientia nouit, & ideò interdum in Scriptura dicitur ea nescire, non quia illa ignoret, sed quia non approbat. Quo modo dicitur Abac. 1. *Mundi sunt oculi tui, ne videant malum.* Supple approbando. Nullum ergo malum fit, quod Deum lateat.

Amos. 3. Prou. 15. Sap. 8. Iob. 11. Psal. 50. Abacuc. 1.

10.

Modus autem cognoscendi illud, est, quem proximè declarauimus, de quocunque genere negationis. Est enim eadem ratio de priuatione, quæ solùm addit ex parte subiecti capacitatem, vel debitum habendi formam, qua caret. Vnde cognoscendo subiectum, & omnem positiuam capacitatem eius, & omne bonum illi debitum, & absentiam eius, cognoscitur malum. Quia iuxta veriorē sententiam malum in priuatione debitæ bonitatis formaliter consistit, vel si malum morale sit, in carentia rectitudinis debitæ tali actui libero, vt latius in 1. par. q. 48. & 1. 2. q. 18. & 71. disseritur. Est autem considerandum, præsertim in peccato, & malo morali (licet cum proportione idem in alijs actibus naturaliter malis, seu defectuosis, & in aliis priuationibus, cum proportione inueniri possit) considerandum (inquam) est in actu bono: & esse formalem bonitatem, quæ inhæret actui, & prætereà esse bonitatem obiecti, seu finis, ad quem tendit, vt in actu caritatis, & est bonitatis formalis talis actus, & est bonitas Dei, ad quem tendit ille actus, ex quo fit, vt peccatum contrarium sit, & bonitati contrarij actus, & bonitati ipsius Dei.

11. Dubium.

Vnde quæri solet; an Deus cognoscat malitiam actus, cognoscendo suam diuinam bonitatem, vel cognoscēdo formaliter bonitatem oppositi actus. Omissis autem varijs opinionibus, quia res est facilis, dicendum est. Proximè, & immediatè cognosci malum per cognitionem illius formalis bonitatis, qua priuatur, non per bonitatem obiecti, nisi remotè. Sicut cæcitas, verbi gratia, proximè non cognoscitur cognoscendo colorem, vel lucem, quatenus est obiectum visus, sed cognoscendo visum ipsum, quo cæcitas priuat, sic ergò peccatum proximè cognoscitur, quatenus priuatur tali rectitudine & bonitate sibi debita. Quia in vniuersum hæc est propria, & proxima ratio cognoscendi priuationem per oppositum habitum, per quam etiam cognoscitur, quomodo actus priuetur debito ordine ad finem, vel obiectum. Sic ergo Deus etiam cognoscit malitiam, vt D. Thom. apertè docet d. q. 14. art. 10. & sentiunt communiter Theologi in 1. dist. 36. vbi

Resolutio. D. Thom.

Duran.

Durand. Duran.quæſt.1. clarius hoc diſputauit. Quia verò Deus cognoſcit omnem bonitatem creatam per ſuam bonitatem eſſentialem, ideo dicetur Deus per ſuam bonitatem cognoſcere omnem malitiam, quaſi remotè, & radicaliter. Sicut etiam dicitur Deus omnia cognoſcere per ſuam eſſentiam, & nihilominus per eandem eſſentiam ſuam immediatius cognoſcit (noſtro modo intelligendi) eſſentiam hominis, quam paſſiones eius, quas per hominis eſſentiam proximè cognoſcit. Atque ita eſt intelligendus Dion.c.7.de diuin.nom.

12. Deum nō ſolum cognoſcere veritatem, ſed etiam falſitatem. Et iuxta hæc poſſumus cum proportione inferre, Deum non ſolum cognoſcere veritatem, ſed etiam falſitatem, an ſicut cognoſcit peccatum voluntatis, ita etiam errores intellectus, & falſas opiniones hominum, vnde neceſsè eſt, vt falſitatem cognoſcat, licet falſitatem in ſe habere non poſſit, ſicut cognoſcit mala, licet non poſſit in ſe habere malitiam. Licèt ergo in diuino intellectu formaliter non ſit falſitas, ſed tantùm veritas, obiectiuè tamen cadit ſuo modo ſub ſcientiam Dei, vt oſtenſum eſt.

13. 3. Aſſertio. Dico tertiò. Omne ens creatum, quod Deus cognoſcit tanquam ens reale exiſtens in aliqua differentia temporis, ſeu duratione reali, ſimul ex æternitate cognoſcit. Vnde etiam in æternum, ac perpetuò illud cognoſcit. Certiſſima eſt aſſertio; expreſsè enim habetur in Scriptura Daniel. 13. *Deus æterne, qui noſti omnia antequam fiant.* Sap. 8. *Scit præterita, & de futuris æſtimat.* Eccl.23. Io.1. & 13. & 16. Exod.3. Deut.1. &c. Ratio autem eſt, quia diuina cognitio eſt infinita; & ideò vno intuitu omnem veritatem cognoſcibilem comprehendit. Eſt etiam illa cognitio æterna, & ideo omnia tempora complectitur, & in ea ſecundum ſe, nec futurum eſt, nec præteritum, ideóque ſemper eodem modo omnia intuetur.

(Dan.13. Sap.8. Eccl.23. Ioan.1.13 & 16. Exod.3. Deut.1.)

14. Alia proprietas ſcientiæ Dei. Vnde colligitur alia proprietas illius ſcientiæ nimirum eſſe prorſus immutabilem, & inuariabilem etiam pro vt terminatur ad obiecta maximè mutabilia, & variabilia. Quod docet D. Thomas d.quæſt 14. art.15. Et eſt certum ex ſuprà dictis de immutabilitate, & æternitate Dei. Et ex hac proprietate confirmatur aſſertio tertia, nam ſi diuina ſcientia eſt inuariabilis, ergò quod ſemel nouit, ſemper ac perpetuo nouit.

15. Solet verò obiici primò, quia Deus ſcit nunc Antichriſtum futurum, & cùm viderit præſentem iam non cognoſcet illum eſſe futurum, & nūc cognoſcit non eſſe Adam, quem aliquando eſſe nouit. Sed hoc pertinet ſolùm ad modum loquendi, & facilè ſoluitur aduertendo, quod ſuprà dixi, in Deo ſecundum ſe, ſeu in æternitate eius non eſſe præteritum, neque futurum, ſed ſolùm per denominationem extrinſecam temporum illi coexiſtentium. Ita ergò ſi conſideremus ſcientiam Dei in ſua æternitate nihil in ea mutatur, aut eſt præteritum, aut futurum, ſed idem ſemper intuetur. Tamen in rebus videt ſucceſſionem, & in ordine ad illam, & ad temporalem durationem videt nunc rem eſſe præteritam, & antea fuiſſe futuram, & poſteà præterire, ipſe tamen ſemper illam intuetur eodem modo. Vnde ab æterno vidit Adam, vt exiſtentem in tali tempore, & in priori fuiſſe futurum, & in ſequenti præteritum, & hoc ſemper videt. Et ſimiliter, ſicut nunc videt Antichriſtum eſſe futurum reſpectu præſentis temporis, ita & hoc ſemper cognoſcet etiam ſi Antichriſtus natus ſit, quia numquam videbit natum in hoc tempore, ſed in alio futuro, quod reſpectu hodierni temporis ſemper cognoſcetur, vt habens relationem futuri, & ſic de aliis, de quibus videri poſſunt D Thomas, & Caietanus dicto art.15.

16. Obiectio. (D.Thom. Caietan.) Obiicitur verò ſecundò, quia hæc ſcientia, quam Deus habet de rebus actu exiſtentibus in aliqua differentia temporis, non eſt ſimpliciter neceſſaria, quia non eſt neceſſarium ſimpliciter creaturas aliquas habere exiſtentiam, eſt ergò contingens, ergò non poteſt eſſe inuariabilis, & immutabilis. Sed hoc etiam ex dictis ſuprà facile eſt, quia neceſſitas ſimpliciter, alia eſt à neceſſitate immutabilitatis.

Reſponſum. Verum eſt ergò hanc ſcientiam non eſſe ſimpliciter neceſſariam, & in hoc ſenſu interdum vocari liberam, vel contingentem, at nihilominus neceſſaria eſt neceſſitate immutabilitatis, quia poſtquam ad tale obiectum terminata eſt, in illa quaſi habitudine neceſſariò immutabilis perſeuerat. Item ſi aliquando habet relationem cauſæ ad tale obiectum, neceſſe eſt, vt ab æterno illam habuerit quia non poteſt de nouo in illo inſurgere, imò licèt dicatur habere indifferentiam quamdam, quatenus obiectum illud abſolutè ſpectatum potuit eſſe, vel non eſſe, nihilominus in hoc habet quamdam neceſſitatem, quia eo ipſo quòd obiectum veritatem aliquam habet, neceſſariò diuina ſcientia ad illud terminatur, quatenus verum eſt. Quia intellectio diuina in ſe non eſt formaliter libera quoad exercitium, quia hoc non pertinet ad perfectionem, ſed ad potentialitatem, & limitationem. Neque etiam eſt libera quoad ſpecificationem, quia ſemper cum euidentia iudicat de re, ſicut eſt, & in illa intuetur omnem habitudinem præteriti, vel futuri, quam in ordine ad ſuam propriam menſuram habitura eſt. Et hinc etiam prouenit, vt illa ſcientia Dei in ſe inuariabilis ſit, licet res ipſæ variabiles ſint. Hic autem pullulat iterum difficultas ſuprà tractata, cur hæc ſcientia ſine ſui mutatione non poſſit habere nouū reſpectum ad obiectum, ſeu rem exiſtentem, quem ab æterno non habuerit, cùm mutatio non fiat propter ſolum reſpectum rationis, ſed hoc ſatis tractatum eſt in c.3.lib.2. & in locis ibi citatis.

17. Variæ quæſtiones oriuntur. Adhuc verò ſuperſunt in hac aſſertione plures, & graues quæſtiones, in quibus præcipua huius materiæ difficultas verſatur. Prima eſt. Quomodo cognoſcat Deus futura contingentia, antequam ſint. Secunda: Quomodo cum illa ſcientia infallibili ſtet contingentia rerum, & libertas arbitrij. Tertia, an cognoſcat etiam contingentia, quæ futura eſſent, ſi hæc, vel illa conditio poneretur. Quarta: Quomodo illa cognoſcat. Sed de hac materia duos libros inter alia Opuſcula ſcripſi, & duas quæſtiones primas, quanta potui diligentia, tractaui; neque illis nunc aliquid addendum occurrit. Aliæ verò duæ quæſtiones in ſecundo libro tractatæ ſunt. Et quoniam illæ in maiori controuerſia verſantur, poſſent fortaſsè de nouo addi, non pauca de illarum materia dici. Sed quoniam de tota illa controuerſia Apoſtolicæ ſedis iudicium expectamus, ideò nihil in hoc opere addendum duximus. ſed ſententiam, quam ibi ſecuti ſumus, vbi neceſſarium fuerit, tamquam veram ſupponemus. Vltima quæſtio hic eſſe poteſt, An Deus cognoſcat infinita, ſed de illa etiam in præſenti nihil dicam, vel quia non poteſt eſſe quæſtio de re, ſed de nomine, quæ pendet ex quæſtione, an poſſit Deus facere infinitum in actu, vel certè, quia ſi quæſtio referatur ad ſcientiam viſionis tractata eſt à nobis

de anima Christi in 1. tomo 3. part disput. 26. sect. 3. Et quoad hoc eadem est ratio de scientia increata, & creata animæ Christi animam in Verbo omnia, quæ Verbum ipsum videt scientia visionis. Si autem tractatur quæstio de scientia simplicis intelligentiæ, vel cum eadem proportione definienda est, vel si quid habet peculiare pendet ex his, quæ de omnipotentia Dei, & infinitate obiecti eius dicemus.

CAPVT IIII.

An scientia Dei practica sit, & causa rerum: Vbi de variis nominibus Diuinæ scientiæ.

1. HActenus considerauimus diuinam scientiam solùm, vt speculatiua est, nunc oportet breuiter de illa dicere quatenus causa rerum, & operatiua est. Consequenter verò necessarium est, exponere, quomodo diuina scientia diuidatur in practicam, & speculatiuam, vbi oportebit etiam de aliis diuisionibus eius dicere. Quamuis enim diuina scientia vna, & simplicissima sit in se, tamen ob multitudinem rerum, quæ sub illam cadunt, & varia munia, quæ in illa considerari possunt, distinguitur à nobis variis modis, secundum conceptus nostros inadæquatos, vt illam modo nostro considerare possimus. Atque has diuisiones illius scientię sufficienter tractaui in dicta disp. 30. Metaphys. sect. 15. Et ideò solùm hic illas insinuabo, quantùm necesse est ad explicandum punctum propositum, quod ibi omissum est, quia magis erat Thologicum.

Variæ diuisiones diuinæ scietię.

2. Ex parte igitur rerum cognitarum, potest diuidi primo diuina scientia in scientiam Dei, & creaturarum, quæ diuisio ex dictis in præcedentibus capitibus satis constat; diuiditur subinde in scientiam simplicis intelligentiæ, & visionis. Quæ aliàs dici possunt abstractiua, & intuitiua. In qua diuisione non subdiuiduntur propriè membra prioris diuisionis. Nã scientia visionis esse potest de Deo ipso, & de creaturis. Siquidem scientia visionis dicitur illa, per quam videntur res existentes, vel futuræ in qualibet duratione reali, secundum actualem existentiam exercitam, cum omnibus conditionibus existentiæ, vt aiunt, & hoc modo videt Deus seipsum, & diuinas personas, atque omnia etiam creata, quæ aliquandò futura sunt. Diuerso tamen modo in hoc, quòd respectu Dei illa scientia est omninò necessaria, nec potest esse nisi intuitiua, vt infra libr. 9. de Trinitate magis declarabitur. Respectu verò creaturarum scientia visionis, vt visionis, & intuitiua est, non est absolutè necessaria, sed solùm ex suppositione obiecti futuri, vt capite præcedenti tactum est, & latius in libris de scientia Dei futurorum contingentium. At verò scientia simplicis intelligentiæ, quæ abstractiua est, quia abstrahit ab actuali existentia obiecti sui, solùm habet locum circa creaturas, quia omnes, & solæ creaturæ non includunt essentialiter ipsum esse existentiæ actualis, & ideò possunt quidditatiuè cognosci secundum suas essentias, & vt possibiles sunt, etiam si non videantur existentes. Et hæc vocatur cognitio per simplicem intelligentiam, & abstractiua, quia non terminatur ad res, vt actualiter existentes. Est autem hæc scientia, vt terminatur ad res possibiles simpliciter necessaria, quia possibilitas creaturarum necessaria est, vt in d. lib. 9. de Trinit. latius dicturi sumus. *In*sinuabat autem se hoc loco quæstio, ad quod ex his membris reuocatur scientia conditionalium contingentium, sed de hac re in libr. 2. de illa scientia satis dictum est.

1. Diuisio.

2. Diuisio.

Scientia visionis quæ sit.

Et simplicis intelligentiæ.

3. Hinc vlterius diuidi potest scientia in practicam, & speculatiuam, nam diuina scientia vtramque rationem eminentissimè cõplectitur, propter quod non solùm sapientia, & scientia, sed etiam prudẽtia, & ars perfectissimè vocatur. Sumitur autem hęc distinctio etiam ex obiectis. Nam scientia speculatiua dicitur, quæ sistit in cognitione veritatis, etiam si non sit de re, quam sciens possit operari, scientia verò practica, & est de re operabili, & est principium operandi res cognitas, quantùm est ex se. Deus autem, & contemplatur scientia sua omnem veritatem, & per eandem cognoscit omnia quæ operari potest, habet ergò scientiam speculatiuam, & practicam.

Alia diuisio.

4. Ex qua doctrina videbatur per se manifestum, scientiam Dei non posse habere rationem practicæ scientiæ, vt de Deo ipso est, quia vt sic non est de re operabili à sciente. Nihilominus tamen hoc videtur in dubium reuocasse Scotus in 4. quæstio. prologi ad 4. Quia licet Deus non sit operabilis à se, est amabilis à se, & hoc videtur esse satis ad scientiam practicam, non quæ sit per modum artis, sed quæ sit saltem per modum prudentiæ. Nam dictamen hoc, *amandus est Deus* practicum, & prudentiale est, & hoc habet Deus circa seipsum. Sicut visio beatifica dici potest practica cognitio, quatenus dictat Deum esse amandum.

Dubium. *Scotus.*

5. Sed nihilominùs dicendum est, scientiam Dei, pro vt versatur circa ea, quæ sunt intra Deum, nullo modo esse practicam, vt docet D. Thomas dicta quæstio. 14. artic. 16. ac tandem fatetur Scot. in eadem quæstion. §. *Si obuciatur.* Ratio eius est, quia in Deo intellectus non est regula voluntatis. Alij reddunt rationem, quia licèt scientia, quam Deus de se habet amorem excitet, ille amor non est operatio. Quantùm hæ rationes valeant ex dicendis constabit. Ego igitur censeo, propriam rationem esse, quia ille amor non est liber, sed omninò naturalis: praxis autem propriè non est, nisi vbi est dominium actionis, vt constat ex vsu omnium, & ex his, quæ de practico, & speculatiuo disseruimus disput. 44. Metaphysicæ sect. 13. à numer. 19. Confirmatur, quia amor, quo Deus se diligit, non est à prudentia, quia naturalis est, nec ab arte ob eandem rationem, & quia non est propriè opus, ergo. Tandem quis dicat productionem Spiritus sancti esse ex dictamine practico intellectus Diuini? Igitur licèt ille amor sequatur nostro modo intelligendi ex cognitione, tamquam ex conditione proponente obiectum, hoc non satis est, vt illa cognitio practica dicatur. Nam ex speculatione, vel visione rei pulchræ sequi potest delectatio, vel amor, & non propterea est praxis, quia illa affectio voluntati sequitur ex vi obiecti, & consideratio intellectus non inducit modo practico, vt consulendo, præcipiendo, vel alio simili, sed est conditio requisita propter naturalem subordinationem talium potentiarum.

D. Thom. *Scotus.* *Sciẽtia Dei de Deo solum est speculatiua.*

6. Secundò videtur ex dictis inferri satis euidenter, diuinam scientiam, pro vt versatur circa creaturas esse practicam. Tum quia voluntas diuina circa creaturas liberè versatur, vndè potest per rationem practicam suo modo dirigi. Tum etiam, quia potest Deus creaturas producere, & scit, quo-

Corollarium.

modo à se fieri possunt, ergo cùm ab ipso fiunt, per illam scientiam effectio earum dirigitur, ergo scientia illa practica est, nam hæc sunt munia scientiæ practicæ. Nihilominus Scot. dicta quæstione 4. Prologi §. *Tertius articulus*, & in dict. 38. quæstio. 1. negat illam scientiam esse practicam: supponit enim habitum practicum proximè versari circa voluntatem, putat autem scientiam Dei non posse practicè versari circa voluntatem, etiam quoad liberos effectus. Tum quia intellectus in Deo non est regula voluntatis, sed ipsa sibi regula est. Tum etiam, quia antè determinationem liberam voluntatis diuinæ, non præcedit dictamen in intellectu, hoc esse faciendum, vel amandum. (Scotus.)

7. Sed negari profectò non potest, quin diuina cognitio duplici ratione practica sit, vno modo per modum prudentiæ, alio modo per modum artis. Per modum prudentiæ respectu ipsiusmet voluntatis diuinæ quoad actus liberos, vt sic, seu quoad determinationes eorum. Quis enim negare potest actus illos esse prudentissimos, & vt tales fuisse à Deo præcognitos, & præiudicatos, prius ratione, quàm sint, secundum liberam determinationem. Nam quòd illi actus sint honestissimi, & conformes diuinæ bonitati, manifestum est. Quod verò præiudicentur, vt tales prius ratione, quàm determinentur, etiam videtur clarum, quia scientia illa naturalis est, & naturalia sunt priora liberis. Ergò ante liberam determinationem antecedit in scientia Dei hoc iudicium, *velle hoc, vel illud, rectum erit secundum prudentiam, liberalitatem, vel iustitiam*, ergò tale iudicium rectè dicitur practicum, & prudentiale, ita loquitur Scriptura, Prou. 3. *Dominus sapientia fundauit terram, stabiliuit cælos prudentia*. Ier. 10. & 15. *Qui fecit terram in fortitudine sua, præparat orbem in sapientia sua, & prudentia sua extendit cælos.* (Diuina sciẽtia duplici modo est practica. — Prou. 3. Ierem. 10. & 15.)

8. Quapropter, quod Scotus sumit, ante liberam determinationem voluntatis, non antecedere hoc iudicium ordine rationis, falsum est. Quia etiam de diuina voluntate verum est, non posse ferri in incognitum, ideo enim processio Spiritus sancti posterior origine est pro essione filij. Supponitur ergò cognitio ad liberã Dei determinationem, illa autem est cognitio perfecta de obiecto, & actu, & omnibus circumstantiis eius, ergò est iudicium de tota conuenientia eius. Quod verò Caietanus prima part. quæst. 14. art. 16. significat, illud diuinum iudicium non esse practicum, prout antecedit diuinam voluntatem, sed prout per illam determinatur ad opus: simpliciter non videtur verum. Quia opus consilij, & prudentiæ practicum est, etiam prout antecedit electionem. Neque hinc sequitur per tale iudicium determinari diuinam voluntatem ad vnum, & sic tolli diuinam libertatem, cum iudicium illud naturale sit. Nulla enim est illatio, quia per iudicium illud non proponitur bonum creatum, vel creabile, vt necessarium simpliciter, neque vt continens omnem rationem boni, & ideo non infert necessitatem voluntati Diuinæ, vt ad illud amandum determinetur, & ideo dicitur ad Ephes. 1. *omnia operari secundum consilium voluntatis suæ*, vt in relectione super hæc verba latè tractaui. Neque de ratione iudicij practici est, vt ita determinet voluntatem, sed solum vt ex se aptum sit, & quod ex modo suo ad hoc tendat. (Caietan.)

9. At verò per modum artis est diuina scientia practica, in ordine ad operationem ad extra, quia cognoscit non solùm quasi speculando, & contemplando quidditatem, & proprietates earum, sed etiam cognoscendo modum, quo fieri debent, quod est proprium illius scientiæ practicæ, quam factiuam vocant, & est propria, & propriissima ars. Et ita etiam de Diuina sapientia dicitur in Scriptura, quòd est *Omnium artifex*. Sap. 7. & cap. 8. *Quis illorum quæ sunt, magis quam illa est artifex*? Vnde vbicumque in Scriptura docetur, Deum per sapientiam suam omnia fecisse. Psalm. 103. *Omnia in sapientia fecisti*, & similibus, ostenditur, diuinam sapientiam sub ea ratione, & practicam scientiam, & artem esse. Per omnes enim has voces significatur aliqua ratio formalis, quæ perfectionem dicit sine imperfectione in genere cognitionis, seu scientiæ, & ideò optima ratione Deo, ac diuinæ scientiæ tribuuntur. (Sap 7. 8. — Psal. 103.)

10. Dubium. Sed quæri hic potest, an hæc diuina scientia sit practica, prout est scientia simplicis intelligentiæ, vel prout est scientia visionis. Quidam enim sentiunt hoc posteriori modo esse scientiam practicam, quia ita insinuat D. Thomas dicta. quæst. 14. artic. 16. Nam scientia practica est, quæ ordinatur ad opus, scientia autem simplicis intelligentiæ, vt sic, non ordinatur ad opus, sed scientia visionis: ergo. Alij volunt, scientiam practicam nullam esse ex illis, sed esse peculiarem scientiam, quæ dicitur approbationis: Alij denique dicunt, nullam ex his esse, quia non est per modum cognitionis, sed imperij. Sed hæ omnes opiniones falsæ sunt. Et incipiendo ab vltima infrà libro primo de Prædestin. ostendam, non esse in Deo tale imperium distinctum à iudicio de agendis. Et in penultimo cap. huius libri dicam, Deum non operari immediatè res ad extra per aliquem actum intellectus, sed per voluntatem, & potentiam exequentem. Denique in diuina scientia nullus actus cogitari potest nisi per modum cognitionis; & quidquid aliud fingitur, sine fundamento est, & explicari non potest. (1. Opinio. — 2. Opinio. — Reiiciuntur hę duę opiniones.)

11. Sciẽtia approbationis qualis sit. Vnde etiam scientia approbationis vera cognitio est, & ad scientiam visionis applicari solet, licet secundum quemdam modum possit attribui scientiæ simplicis intelligentiæ: quatenus includit hæc scientia approbationis actum aliquem voluntatis, vel ordinem ad illum. Declaratur, nam in primis includit hæc scientia, quod sit cognitio, aliàs scientia non esset, addit verò, quod sit de re, quæ Deo placet. Vnde propriè censetur explicari per illa verba Gen. 1. *Vidit Deus cuncta, quæ fecerat, & erant valde bona*. Quam scientiam fuisse visionis constat, est ergo scientia approbationis, quædam scientia visionis, quà Deus nouit ea, quæ sibi placent, seu in quibus ipse sibi complacet, vt loquitur Paulus ad Rom. 11. cum ait. *Non repulit Deus plebem suam, quam præsciuit*, vt sæpe exponit Aug. propter quod dixit Hiero. in id Abac. 1. *Mundi sunt oculi tui, ne videant malum*. Ideò dicit Deum ignorare malum, *quia non libenter videt illud*, ergò è conuersò, quæ videt libenter, sibi complacendo in eis, cognoscere scientiã approbationis dicitur. Vnde quia Deus non dicitur propriè complacere, nisi in his, quæ facere ipse decreuit, ideo hæc scientia approbationis scientia visionis est. Si tamen consideremus, etiam Deum scire multa, apta, vt ab ipso approbarentur, si fierent, vel quę approbari ab ipso possent, si ea vellet, seu, quæ per simplicẽ affectum approbat, licet ea facere non decernat. Ideo sub his (Gen. 1. — Rom. 11. — August. Hieron.)

considerationibus etiam in scientia simplicis intelligentiæ intelligi potest scientia approbationis. Vnde, eo modo, quo scientia practica potest esse in scientia simplicis intelligentiæ, aut visionis, potest etiam esse scientia approbationis practica, & speculatiua.

12. Scientia simplicis intelligentiæ sub vna ratione est speculatiua, sub alia practica.

Addo igitur vlterius, scientiam simplicis intelligentiæ creaturarum, licèt sub vna ratione speculatiua sit, sub alia optimè dici practicam. Patet primum, quia habet totam illam speculationem naturarum creabilium, quæ in scientia maximè speculatiua spectari potest. Vnde ex se, & ex ratione sua, speculatiua est: Secūdum etiam probatur, quia est scientia de re operabili ab ipso sc ente, & modo operabili ab eodem, quia nouit Deus per illam scientiam, quomodo erat creandus mundus, & quomodo esset rectè gubernandus, quæ scientia practica est, essétque talis, etiam si Deus decreuisset nec create mundum, nec gubernare. Nam, vt scientia sit practica (vt ex Metaphysica constat) necesse non est, vt à sciente applicetur ad opus, sed satis est, quod de se directiua, & regulatiua sit operis, quatenus est de re operabili, vt talis est, id est, modo operabili, seu ostendendo modum, quo res facienda est, si artifex voluerit.

13. Sciētia visionis per se non est practica.

At verò scientia visionis per se non est practica, sed est quædam intuitio, seu quasi experimentalis visio. Vndè si consideretur in Deo, quatenus terminatur ad res actu existentes supponit effectionem earum, vndè, vt sic, non facit illas. Si verò consideretur, vt de futuris est, etiam supponit futuritionem earum, & ex parte Dei supponit voluntatem aliquam, sine qua illæ res non possunt esse absolutè futuræ. Non est ergo scientia visionis practica, maximè per modum artis. In ordine verò ad prudentiam, & ad iudicium de agendis, seu vitandis liberè, potest suo modo conducere eo modo, quo experientia, & memoria, vel præiudicium de futuris solet ad prudentiam conferre. Non tamen propterea talis scientia dici potest propriè practica, sed conditio quædam antecedens, & necessaria ad prudentiam. Sic enim omnis notitia practica in aliqua speculatiua fundatur, vel secundum rem, vt in nobis, vel secundum rationem, vt in Deo.

14. Scientiam Dei esse causam rerū omniū.

Vltimo ex dictis constat scientiam Dei esse causam rerum, quatenus practica est. Patet, quia Deus operatur omnia per sapientiam suam, vt Scripturæ docent, quæ satis allegatæ sunt (est enim res clara) sed non est causa, nisi vt est operatiua, ergò vt est practica est causa rerum. Quomodo autem causet, dicemus capite 6. agendo de potentia. Nunc solùm dicimus, concurrere ad rerum effectionem duobus modis prædictis, primò per modum prudentiæ, nam scientia illa non operatur nisi per voluntatem, ergo prius ratione intelligitur inducere volun atem, vt hoc, vel illud operari velit, & sub hac ratione habet rationem prudentiæ. Deinde post voluntatis determinationem dirigit actionem, per modum artis, ostendens modum, quo res faciendæ sunt.

15. Vnde etiam constat, an esse causam rerum conueniat scientiæ simplicis intelligentiæ, an visionis. Nam esse causam per modum artis habet, vt est scientia simplicis intelligentiæ applicata per voluntatem. Ex se enim solùm habet, vt sit causa veluti in actu primo, id est, causatiua, quod etiam habet circa possibilia, quæ numquam erūt. Quod verò sit causa in actu nō habet sine applicatione voluntatis, eius verò causalitas præintelligitur ante scientiam visionis, nam hæc videt res, vt iā factas, vel futuras. At verò quoad iudicium prudentiale, & quasi consilium, distinguēdum est: Nam si consideretur ante omne decretum liberum voluntatis Dei: sic etiam pertinet ad scientiam simplicis intelligentiæ, quia illud iudicium est omnino naturale, & dicitur esse causa quantùm est ex se, seu sufficiens in suo genere, non tamen efficaciter, & in actu secundo, nisi accedat decretum voluntatis, quod liberum est, non obstante illo iudicio. Si verò consideretur aliquod particulare iudicium de aliquo agendo, seu eligendo ex præsuppositione prioris decreti, sic potest interdum pertinere ad scientiam visionis, quatenus illud dictamē simpliciter liberum est, licet ex suppositione sit necessarium. Et hæc sufficiunt de hac scientia practica, quatenus proximè refertur ad voluntatem Dei, & habet rationem prudentiæ, seu consilij, quia præter ea, quæ de voluntate dicemus, nihil difficultatis circa illam occurrit, & videri etiam possunt multa, quæ de hac re diximus in Relectione citata. De eadem verò scientia, quatenus habet rationem artis nonnulla dicenda supersunt. Quæ in sequenti capite tractabuntur.

CAPVT V.

An in diuina scientia practica, sint Ideæ creaturarum omnium, & quot, quarumcumque rerum sunt.

Materiam hanc tractat D.Thom. 1.p.q.15. per totam, & alij Scholastici in 1.d.35. & 36. & Alens. 1.p.q.23. Verumtamen ea, quæ in hac materia præcipua esse videntur in Disput. 15. Metaphys. sect. 1. à nobis tractata sunt, quæ hic repetenda non sunt, & ideò in hoc capite breuiter materiam hanc poterimus expedire, quæ necessaria est ad complementum doctrinæ traditæ in capite præcedenti, & ideò non est hic omnino prætermissa. Quinq; verò præcipua esse videntur, quæ de ideis tractari solent, videlicet, An sint, vbi sint, quid sint, quarum rerum sint, & quot sint, possumúsque sextum addere, nimirum, quam causalitatem habeant. 1. D.Thom. Alensis.

Prima tria puncta latè sunt tractata dicta sectione prima, & ideò hic pro certo statuimus in primis, Ideas esse, quia idea nihil aliud significat, quàm exemplar ad cuius imitationem artifex operatur, ostensum autem est, Deum operari, vt supremum artificem, oportet ergo, vt suas ideas habeat. Quas proinde oportet esse increatas, æternas, immutabiles, & inuisibiles, vt notauit August. lib. 83. quæst. q. 46. Quia si ideæ diuinæ essent creatæ, per alias ideas creari deberent, & sic, vel in infinitum procedendum est, vel sistendum est in increatis, quod si increatæ sunt, illæ solæ sunt ideæ diuinæ, nam quidquid per illas fit, magis erit ideatum, quam idea, sunt ergo increatæ, ergò immutabiles, æternæ, & inuisibiles. Vnde aliqui existimant de his fuisse locutum Paulum ad Hebr. 11. cùm dixit. *Fide intelligimus aptata esse sæcula verbo Dei, vt ex inuisibilibus visibilia fierent*, id est, vt res, quæ in suis ideis erant inuisibiles, ex illis, vt ex exemplaribus fierent visibiles per creationem. Qui sensus probabilis est, licèt non desint alij. Nam Chrysost. hom. 22. in ad Hebr. exponit, *ex inuisibilibus*, id est, *non entibus*, seu *ex nihilo*. Anselmus autem ibi, cum prius explicuisset illa verba de formatione orbis ex materia inuisibili, & informi, priùs ex nihilo creata, subiūgit, *Vel ex inuisibilibus facta sunt visibilia, id est, ex intellectuali mūdo, visibilis, inuisibilis enim mun-* 2. Ideas esse & quid sint. August. Heb. 11. Chrysost. Anselm.

D.Thom. *dus in sapientia Dei erat, & ad illius imitationem factus est iste visibilis.* Quam expositionẽ ibi D.Thomas lect.2.locupletat,& solam illam assignat. Esto verò non habeatur hæc assertio expressè in Scriptura,tamen ex his,quæ docet fides de modo operationis ad extra, tam euidenter colligitur,tamque communi consensu Patrum & Theologorum recepta est,vt in dubium reuocari non possit.

3. Ideas diuinas esse in Deo ipso. In secundo puncto certum est,ideas diuinas esse in Deo ipso,quod adeo affirmat Augustinus lib. 83. q. quæst. 46. vt dicat, *Sine impietate negari non posse*,& lib.5. de Gen. ad liter. cap.14.& tractatu 1. in Ioan. in hunc modum intelligit verba illa Ioan. 1. *Quod factum est,in ipso vita erat*, distinguit enim hanc totam sententiam à præcedentibus, & exponit *Omnia quæ facta sunt*, prout sunt in Deo per ideas,*esse ipsam vitam*,& rationem increatã sapientiæ Dei,quæ est vita per essentiam. Quam expositionem Beda,Rupertus,D.Thomas,& alij sequuntur. Est autem tantum probabilis, nam ille locus aliis modis legitur,& exponitur probabiliter. Sequitur verò hæc assertio ex priori necessaria illatione.Quia extra Deum nihil est increatum,inuisibile,& æternum.

4. Et ita improbatur facilè error Platoni attributus de Ideis realibus separatis ab indiuiduis, & in suo proprio, & specifico esse subsistentibus. De quo hic plura dicere non est necesse. tum quia & per se omnino incredibilis est,& iam est antiquatus:tum etiam quia in citato loco Metaphysicæ, & in disp. 6. sect. 2. tractando de vniuersalibus sufficienter hæc res expedita est.

5. Error Vuiclephi. *Vualdens.* Per hanc etiam resolutionem improbatur facilè error tributus Vuiclepho, & impugnatus à Vualdense tom.1.c. 5. & 8. quatenus dicebat creaturas secundum esse ideale esse aliquid æternum, & distinctum ab esse Dei. Hic enim error intellectus in hoc sensu, quod extra Deum habeant ideæ aliquod esse reale,verum, & æternum, cõtra fidem est,& illum sufficienter impugnaui in Metaphysica disp.31.sect 2.valde autem dubito,an illa hæresis in mentem alicuius venerit. Nam, vt ibidem Vuald refert, Vuiclephus potius errabat vocando creaturas Deum, quia sunt in Deo secundum esse ideale,quod magis pertinet ad ineptũ,& erroneum modum loquendi, quàm ad rem ipsam:Et ideo necesse non est in hoc immorari. Maximè, quia in *Concil. Constant.* Concil.Constantien.sess.18 vbi errores Vuiclephi referuntur, nihil de hoc dicitur, & in sess. 15.cum proponuntur errores Ioannis Huss. inter alios ponuntur hæ propositiones. *Quodlibet est Deus, qualibet creatura est Deus, vbique omne ens est, cum omne ens sit Deus.* Et postea illarum mentio non fit, cùm referuntur articuli damnati. Quia fortè non constitit, illas asseruisse, vel quia solum errabat appellando absolutè, & simpliciter ideas Diuinas nominibus creaturarum, cum constet creaturas non esse in Deo formaliter, & ideò nec creaturas simpliciter posse vocari Deũ, nec Deum creaturas,licet cum addito,*quòd creatura secundum esse quod habet in Deo, sit Deus*, vt August. & sancti loquuntur,& in seq.puncto explicabitur.

6. Variæ opiniones. Circa tertium punctum,quid sit idea,variæ sunt opiniones Scholasticorum. 1. Opinio. Nam quidam dicunt esse ipsas creaturas, quæ in tempore fiunt, prout præcedunt ex æternitate in mente Dei,non formaliter, sed obiectiuè. Secunda. Alij dixerunt esse diuinam essentiam cognitam, vt participabilem à creatura. Alij, esse ipsummet Verbum diuinum, seu formalem conceptum essentialem, quem Deus habet de creaturis,vt possibilibus.Et hanc vltimam sententiam,veram existimo,quam in citato loco latè probaui,& auctoritate etiam confirmaui. Eamque apertè docent August. Anselm. & D. Thom.locis proximè citatis. Tertia opinio verior est. *August. Anselm. D.Thom.* Et ratio breuiter est, quia Idea nihil aliud est, quàm exemplar artificis,cui opus suum facit conforme. Deus autem non intuetur extra se aliquid, vt ad illius imitationem operetur, sed in se habet totam rationem efficiendi, siuè exemplarem, siuè productiuam. Item per ideas omnes intelligunt aliquam veram rem, distinctam ab ea,quæ fit,res autem,vt possibilis obiecta menti Dei, extra Deum non est aliquid reale actuale, neque aliquid distinctum verè à creatura, quæ fit. Denique creatura, vt sic obiecta, non potest dici æterna, immutabilis, & alia, quæ diuinis Ideis attribuuntur. Non est ergo idea tantùm obiectiuè in Deo, sed verè, ac realiter. Rursus per ideam omnes intelligunt formam, quæ repræsentet aliquo modo, & sit per modum imaginis, hoc autem non conuenit propriè essentiæ diuinæ, nisi ratione formalis conceptus,quem habet de creaturis, ille ergò conceptus, vt repræsentat creaturas factibiles est idea An verò, necesse sit, ideam esse cognitam propriè, & vt quod, parum in præsenti refert, nam etiam hoc habet illa formalis cognitio, seu scientia Dei, quatenus seipsam scit perfectissimo modo, vt suprà dictum est, & latiùs in dicto loco Metaphysicæ, vbi hæc omnia latissimè sunt explicata.

Atque hinc constat, ideas propriissimè pertinere ad scientiam practicam, quam Deus habet de creaturis. 7. Corollarium. Quia nihil magis ad scientiam pertinet, quàm conceptus ille formalis, qui de re sci a formatur, nam per illum formaliter repræsentatur, & cognoscitur. Sed in hoc conceptu sunt ideæ, vel potiùs hic conceptus, vt est de tali, vel tali creatura, est idea, ergo idea est in diuina scientia, vel potiùs, est ipsa scientia. Rursus illa scientia est de creatura, quatenus à Deo fieri potest,& est velut ars, per quam fit, est ergò scientia practica, ergo ideæ in scientia practica Dei sunt,vt habet rationẽ artis, seu scientiæ practicæ factiuæ.

8. Animaduersio. D.Thom. Solùm est obseruandum circa has voces, *Idea, Ratio & Exemplar*, esse in vsu illarum aliquam varietatem, quam distinguit D. Thomas dicta quæstio.15.artic.3. Et significat, ideam esse quasi commune nomen significans eandem rem, quæ & exemplar, & ratio esse potest: exemplar in quantùm est ratio factiua alicuius, ratio verò in quantùm est principium formale, quo talis res cognoscitur. Addit verò, nomen exemplaris significare habitudinem ad res faciendas, sicut nomen prouidentiæ, vel prædestinationis, & ideo exemplaria propriè non esse in Deo nisi respectu earum rerum,quas aliquando est effecturus. Rationes verò rerum, tam de rebus aliquando futuris, quàm de possibilibus numquam futuris esse posse. Ac subinde ideam, vt tantùm ratio est, esse de vtrisque, & ita esse posse tam in scientia speculatiua, quàm in practica,vt vero est exemplar,esse de rebus aliquãdo futuris. Quod totum pertinet ad vsum vocum tantùm, in quo fides adhibenda est peritis in arte. Potest tamẽ facilè vsus esse diuersus,vel esse mutatus,nam solent etiam vocari exemplaria,quæ de se talia sunt, vt ad eorum imitationem possit aliquid fieri,licet faciendũ non sit,sicut suprà diximus,sciẽtiam illam esse practicam,in actu primo,quod for-

D.Thom. tasse vocat D. Thomas *esse practicam virtute*, in eodem ar.3.ad 2.

9. Circa punctum quartum, scilicet, quarum rerum sint ideæ, multa disputantur à Theologis, quę omnia pertinent ad vsum vocum, & ideo breuissimè perstringenda sunt. Nam loquendo practicè de ideis, seu exemplaribus Diuinis, prout nunc loquimur, certum in primis est, habere Deum ideas rerum omnium, quas per se, ac propriè facit, vel facere potest. Probatur, quia omnia operatur per artem suam, ergo maximè illa, quæ per se, ac propriè operatur, ergo illorum maximè habet ideas.

In Deo esse ideas rerum omnium.

10. Ex hoc sequitur primò, habere Deum ideas rerum singularium, scilicet, Petri, Pauli & cæterorum. Ita docet D. Augustinus epist.115. in fine, & idem sentit D. Thomas dicta quæstio. 15. artic. 2. ad 4. Bonauent. Richard. Aegidius, & alij in prima d. 35. & 36. Ratio verò clara est, quia effectio versatur circa singularia, ergo oportet, vt singularium dentur ideæ. Potest declarari exemplo humani artificis, quia non depingit talem imaginem, talis figuræ, magnitudinis, coloris, &c. nisi illius habeat propriam, & peculiarem ideam, diuersam ab idea alterius imaginis. Dices, hoc ad summum habere verum, quando imagines faciendæ, sunt dissimiles, at si sint omnino similes, licet differant numero per idem exemplar fieri posse. Respondeo, in humano artifice habere hoc locum, qui operatur per se ad formam similem, non verò ad indiuiduationem, secus verò esse in Deo, qui per se attingit indiuidua, & hoc est, quod D. Thom. ait in dicto artic. in solutione ad 4. *Prouidentiam diuinam se extendere ad singularia, & ideo dari illorum ideas.* Quapropter sine causa Henricus Quodlib.3. quæst.1. & Quodlib. 7. quæst.5. negat esse in Deo ideas singularium.

August. D.Thom. Bonauen. Richard. Aegidius. Henric.

11. Dubium. Quæri verò potest, an sint in Deo ideæ rationum vniuersalium. Nam Henricus suprà, tam generum, quàm specierum illas esse ponendas putat. At D. Thomas dicta solutione ad 4. fatetur de generibus non dari ideas, distinctas ab ideis specierum. Vnde de speciebus videtur eas admittere, imo & Augu. d. epist.115. idem sentit, dum ait: *Mihi videtur, quod ad hominem faciendum attinet, hominis quidem tantùm, non meam, vel tuam ibi esse rationem. Quantùm ad orbem autem temporũ, varias hominum rationes in illa sinceritate viuere.* Sed certè, qua ratione non ponuntur ideæ generum, eadem nec specierum ponendæ esse videntur. Primò quidem, quia species non fiunt, nisi in indiuiduis, vnde non fiũt nisi per ideas indiuiduorum. Secundò, quia Deus non habet cóceptus confusos obiectorũ vniuersalium, sed distinctissimè omnia cognoscit, vt sunt. Vnde licet negari nó possit, ita cognoscere Deum singularia, vt cognoscat etiã virtutem formalem, seu similitudinem specificam, quã inter se habent: nihilominus non intelligimus nos in Deo duos conceptus ratione distinctos, vnum speciei, alium indiuidui. Tum quia prior esset confusus, & imperfectus, vt in nobis est. Tum etiam quia eadem ratione distinguendi essent conceptus generis, & speciei. Concipiendo ergo singularia prout in se sunt, in eis videt similitudiné quam inter se habent, vel integram, & specificam, vel imperfectam, & genericam, & eodem modo sicut non producit genera, vel species nisi in indiuiduis, ita per eorum ideas illa producit.

D.Thom. August.

12. Dari in Secundo sequitur ex dictis, dari ideam in Deo omnium singularium substantiarum completarum, seu suppositorum. Hoc etiam constat, quia illa omnia per se fiunt, & per se, ac distinctè cognoscuntur. Tamen de partibus substantiæ solet esse controuersia, præsertim de materia prima. Nam D. Thomas suprà ad 3. negat dari propriam ideam eius, quod Caietanus, & alij sequuntur. Imò nec proprium conceptum eius videntur ponere in Deo, sed cognosci putant conceptu totius, cuius est pars, & similiter putant fieri per ideam totius. Fundanturque, quia materia non habet esse, nec actualitatem nisi per formam, vnde nec cognosci, nec fieri potest nisi cum illa, & per illam, atque adeo per ideam, vel rationem totius.

Deo ideas reiũ omniũ singularum sub stantiarũ.

13. Materiam suã habet ideam. Ego verò censeo materiam habere suam propriam entitatem, & proprium actum entitatiuum, & proprium esse, & ideò existimo in se distinctè, & proprio conceptu cognosci, licet cum habitudine transcendentali, & dependentia, quam habet à forma. Et ita etiam existimo fieri, & conseruari propria quadam actione creatiua, & conseruatiua, licet partiali respectu totius, secundum ordinem naturæ, de potentia verò absoluta posse solam produci. Quare placet mihi opinio Albert. in 1. d.35. artic.10. ponentis propriam ideam materiæ. De accidentibus autem ferè idem dici potest. Et de his, quæ per se fiunt, & adduntur substantiis iam productis, ita omnino dicere oportet. At verò de his, quæ non per se fiunt, sed comproducuntur, probabilis est sententia D. Thomæ, quod per ideas subiecti fiunt. Nam intelligimus v.g. habere Deum ideam Angeli, prout in re fit, cum intellectu & voluntate, & per illam eum producere, & sic de aliis rebus, de quo solùm potest esse dissensio in modo loquendi.

14. Non esse plures ideas ĩ Deo actu in re distinctas. Circa quintum punctũ, scilicet, quot sint ideæ, res videtur clara, licet auctores etiam dissentiant in modo loquendi. Certum ergò est, in re non esse plures ideas actu distinctas, quia in Deo non habet locum talis distinctio, in absolutis, vt suprà probatum est. Idea verò licèt concipiatur à nobis cum respectu rationis ad obiectum creatum, in se concipitur, vt forma absoluta, sicut reuera est, non sunt ergò in Deo plures ideæ in re distinctæ actu aliquo modo. Sed sicut Deus vnico conceptu omnia intelligit, ita vnam habet realem ideam, suæ infinitæ arti adæquatam. Nihilominus verò certum est, posse à nobis ratione distingui ideas per ordinem ad diuersa obiecta, sicut reuera illas distinguimus, & hoc modo dicuntur esse in Deo plures ideæ. Quæ, vt sunt rationes rerum possibilium, infinitæ sunt, vel distingui possunt in infinitum, vt verò sunt exemplaria rerum faciendarum, tot sunt, quot sunt vel erunt res singulares, habentes in Deo proprias ideas. Atque hæc est doctrina communis Theologorum D. Thomæ dicta quæstio. 15. artic.2. Alens. 1. part. quæst. 23. m. 4. Bonauent. Alberti, & Heruæi in 1. d. 35. & idem habet Scot. d.36. quæst. 1. & ibi Durand. quæstio. 4. Richar. art.2. q.5. Capreol. quæst.1. art.1. & cæteri omnes.

D.Thom. Alensis. Bonauen. Albertus. Herueus. Durand. Richard. Capreol.

15. In quo sit difficultas. Cùm ergo hæc certa sint, solum de nomine est quæstio, an dicendæ sint simpliciter plures ideæ, vel vna. In quo iam vsus obtinuit, vt plures simpliciter dicantur, nam ita loquitur August. dicta quæst.46. in libr.83. quæstio. & sumitur ex Dionys. cap. . . & 5. de Diuin. nomin. & docent D. Thomas, & ferè alij Theologi, vno, vel alio excepto, ad

August. Dionys.

modum

modum autem loquendi sufficit communis vsus. Nam ex eodem etiam habetur, per illam numerationem, vel pluralitatem non significari pluralitatem rerum, sed rationum obiectiuarum, quæ correspondet nostris conceptibus inadæquatis, quos de illa idea diuina formamus.

16. Sed hinc rursus inquiritur, quæ fuerit ratio huius vsus. Quidam existimant per nomen ideæ significari de formali relationem rationis diuini exemplaris ad res repræsentatas, & quia relationes, vt relationes sunt, multiplicantur ex terminis vt infra lib. 6. de Trinit. latiùs dicemus, ideo ideas vocari simpliciter plures. Sed non videtur nomen ideæ significare de formali relationem secundum esse, sed tantùm secundum dici, vt aiunt, sicut nomen scientiæ, vel similia. Item aliàs, Idea esset ens rationis, vel nomen secundæ intentionis, & ita non esset in Deo idea ab æterno, quod falsum est, nam tam æterna est idea, sicut præscientia, vel prædestinatio, vel decretum liberum Dei, quæ omnia inuoluunt relationem rationis, sed non in formali significato, seu in obiecto significationis, sed in modo significandi, idem ergo est de idea.

17. Idea est mensura rei, cuius est idea. Videtur ergo mihi, ideam, & exemplar esse mensuram rei, cuius est idea, ideóque significari, & concipi, vt adæquatum terminum relationis mensurati, seu mensurabilis ad mensuram suam. Vnde quia creaturæ sunt plures simpliciter, & vnaquæque suo peculiari modo commensuratur exemplari diuino, ideo etiam ideas illarum plures simpliciter nominari. Et ideo etiam potest hæc pluralitas intelligi æterna in intellectu diuino, vt D. Thomas docet, quatenus Deus intelligit suum conceptum, quem de creaturis habet, posse esse adæquatum terminum plurium creaturarum, quæ respiciunt ipsum, vt mensuratæ per ipsum. Quapropter, licèt Deus non confingat relationem, aut distinctionem rationis, cognoscit nihilominùs plures creaturas, vt mensurabiles per suam scientiam practicam, & ibi cognoscit esse fundamentum sufficiens ad illam denominationem. Præsertim, quia etiam cognoscit distinctionem rationis, quam mens humana potest in sua idea concipere.

18. Ideæ in Deo plures concipiuntur. Denique hinc etiam potest reddi ratio, cur ideæ simpliciter dicantur plures, non verò scientia, vel ars diuina. Quia scientia, & ars, non ita significantur per modum mensuræ, sicut idea, & exemplar. Est etiam optima ratio, quia scientia, & ars significantur, vt habitus, qui non multiplicantur ex materialibus obiectis, & rebus scitis, sed ex ratione formali sciendi, quæ in Deo est vna, & vniuersalissima. Exemplar verò, seu idea significatur per modum actualis conceptus adæquati rei cognitæ, & per modum imaginis repræsentantis vnamquamquè rem, sicut est, & ideò iuxta rerum varietatem multiplicatur. Et hæc sufficiunt pro loquendi modo.

Circa sextum punctum multa dici possent, nisi tractata essent in d. disput. 25. Metaphys. sect. 2. Vbi diximus, causam exemplarem ad efficientem reduci. Nam exemplar est veluti forma, per quam artifex operatur. Vnde licet respectu artificis idea sit, veluti quædam forma, quæ est illi ratio cognoscendi, tamen in ordine ad effectionem, est quasi principium agendi, & assimilandi sibi aliquo modo effectum, & ideo sub ea ratione ad causam efficientem pertinet. Quam doctrinam in illa sect. 2. latius declarauimus, & ad diuina etiam exemplaria applicuimus. An verò hæc effectio diuinarum idearum, sit solùm per modum directionis cuiusdam, eo modo, quo scientia practica, vel ars, solet dirigere potentiam motiuam, seu executiuam, vel etiam sit per influxum ad extra physicum, ac per se, tractaui in disp. 30. Metaphy. sect. vlt. & infrà. cap. 9. tractando de omnipotentia aliquid attingam.

CAPVT VI.

De Diuina Voluntate.

1. OMnia ferè, quæ de hoc attributo dici possunt, in Metaphysica dispur. 30. sect. 6. & in aliis opusculis nostris tractata sunt, & ideo breuissimè illud expediemus, attingendo totius doctrinæ capita, verámque resolutionem, & designando loca, in quibus fusè tractata sunt. Primò ergo supponimus, esse in Deo veram, & perfectissimam voluntatem, seu potiùs verum, & perfectissimum velle. Hoc de fide certum est, tota enim Scriptura clamat, Deum facere quæ vult, & in voluntate eius omnia esse posita, & alia similia. Rationes etiam satis notæ sunt, quas in citato loco adduxi, & nunc hæc sufficiat, quia voluntas est perfectio simpliciter, vnde non potest deesse Deo. Item quia voluntas est perfectio sequens intellectum. Qua ratione vtitur Diuus Thomas 1. part. q. 19. art. 1. Et radicem eius declarat ex alio principio, quod appetitus vitæ sequitur formam apprehensam, sicut appetitus innatus sequitur formam naturalem. Quod principium generale est ad omnia viuentia cognitionis capacia; & constat inductione, & optima proportione à D. Thoma insinuata, sed eam latiùs expendere, ad scientiam de Anima pertinet. In Deo esse veram, & perfectissimam voluntatē. D. Thom.

2. Dixi autem *potius velle, quàm voluntatem esse in Deo*, quia, vt eodem loco tractaui, in Deo non est propria, & formalis potentia secundum rem, sed purissimus actus volendi, quem nos variis modis concipimus, sicut dé scientia, & intellectu etiam diximus, & infra tractando de processionibus Diuinis libr. 1. & 7. de Trinitate magis explicabimus. Vnde quando probari solet, esse in Deo voluntatem, quia in omni natura cognoscente est appetitus elicitus, & non tantùm innatus, qui dicitur pondus naturæ, non est intelligendum de appetitu propriè eliciente suum actum, nam electe dicit effectionem ad intra, seu immanentem, & consequenter imperfectionem, tam in potentia, quàm in actu, sed intelligendum est de appetitu vitali, siue sit verè elicitus, siue purus actus per essentiam, quem nos per modum eliciti intelligimus, & ideo etiam sic nominamus. In Deo potius est velle, quā voluntas.

3. Secundò est certum, primarium obiectum huius voluntatis diuinæ esse ipsammet essentiam diuinam, cui obiecto necessariò, ac naturaliter illa voluntas coniungitur per amorem. Hoc tam est euidens, vt D. Thomas dicta quæstione 19. de hac veritate quæstionem non mouerit. Nam si in Deo est spiritualis appetitus, ac vitalis, necesse est, vt primò, ac per se feratur in ipsam Dei bonitatem. Duobus autem modis intelligi potest ferri primò in suam bonitatem, vel quia primarius actus voluntatis est dilectio sui, vel quia in omni actu diligendi, quem habet, magis se, quàm alia diligit. Et vterque sensus verus est, sed de hoc Obiectum diuinæ volūtatis esse ipsammet essentiam diuinam. D. Thom.

secundo posteà dicemus, nunc in priori loquimur. Et sic probatur, quia primum bonum diuinæ voluntati obiectum est propria bonitas, quæ etiam est summa, & maximè amabilis propter seipsam, est etiam maximè propria, ergo est primarium obiectum voluntatis diuinæ.

4. D.Thom. Deus ex necessitate seipsum amat. Vnde facilè patet altera pars de necessitate illius amoris, prout terminatur ad Deum, quam D. Thom. d.q.19. art.3. *absolutam necessitatem* vocat. Addit verò, ita Deum ex necessitate velle suam bonitatem, sicut voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem, ex qua similitudine videtur tantùm inferri necessitas, quoad specificationem: vnde Caietanus fateri videtur, ex vi illius rationis non aliud probari, quod etiam sentit Ferrar. 1. contra Gent. capit. 81. sed cùm verum sit, etiam quoad exercitium Deum necessariò amare seipsum, non est, cur negemus D. Thomam de illa fuisse loquutum. Maxime cùm illam vocet *necessitatem absolutam*, qualis profectò non est sola necessitas quoad specificationem. Item infra art. 10. ex dictis in art.3. infert in Deo, non esse libertatem supra amorem sui, quia ex necessitate se amat, quæ non esset bona illatio, nisi necessitas illa esset quoad exercitium, quia sola necessitas quoad specificationem, non excludit libertatem. Denique ratio D. Thomæ etiam hoc probat, si commodè inducatur.

Caietan. Ferrar.

5. Explicatur quoddam principiũ. Nam illud principium *omnis potentia habet necessariam habitudinem ad proprium, & principale obiectum suum*, intelligẽdum est indefinitiuè, seu abstractè, & cum proportione. Nam potentia, quæ non coniungitur obiecto per se ipsam, sed per actum, habet ad illud necessariam habitudinem inclinationis, actum verò tunc solum necessariò habet, quandò habet præsens obiectum ita proprium, vt nihil in illo appareat, quod possit potentiam retardare. Diuina autẽ voluntas per se ipsam respicit immediatè obiectum suum, quod est, respicit illud per modum actus potius, quàm per modum potentiæ: & habet obiectum suum semper præsentissimum, & in illo apparet summa ratio boni sine vlla ratione mali, quæ voluntatem illam retardare possit, ergo. Vnde cùm D. Thomas comparat illam necessitatem cum necessitate nostræ voluntatis ad volendam beatitudinem non est necessarium intelligi de beatitudine in communi, vel pro vt in hac vita cognoscitur, sed abstractè. Nam voluntas nostra ex se habet talem, ac tam necessariam habitudinem ad beatitudinem, vt si in seipsa videatur beatitudo obiectiua, necessariò quoad exercitium illam velit. Denique eo ipso, quòd voluntas Dei non est aliud, quam ipsum velle, optimè concluditur illud velle esse omnino necessarium, & immutabile, atque adeo esse, necessarium quoad exercitium. Et inde vlterius concluditur, eadem necessitate terminari ad obiectum primarium suum. Quia non potest actus esse sine actuali obiecto, nec potest habere aliquod obiectum magis intimum, vel prius, quàm primarium, quod est propria bonitas.

6. Hic verò occurrebat nonnulla quæstio cum Scoto, de necessitate illius amoris, sed illam tractabimus commodius infra libr. 7. de Trinitate. Vbi etiam dicemus, amorem illum non solùm necessarium, sed etiam naturalem dicendum esse, quia est maximè connaturalis, Deo, & quasi ex impetu naturæ eius. Nam in citato loco Metaphysicæ ostendi, esse in Deo non solùm vitalem appetitum, sed etiam innatum, quem pondus naturæ vocant. Ex illo ergo naturali pondere intelligimus se ipsum amare cum prædicta necessitate, & ideo amor ille rectè dicitur naturalis Deo.

7. Diuinam voluntatẽ vnum, vel duos actus habere circa Deum. Vnde etiam obiter intelligi potest, voluntatem diuinam vnicum tantùm actum secundum rem, & ad summum duos ratione distinctos, posse habere circa ipsummet Deum, vt propter se ipsum dilectum, tãquam summum bonum suum. Quod enim ille actus in re vnus tantum sit, satis clarum est, ex Diuina simplicitate, sicut in vniuersum dicemus de omnibus actibus illius voluntatis. Quod verò secundum rationem tantum possit esse duplex sumitur ex D. Thom. 1. part. q.20. arti.1. Nam in primis actus ille est perfectissimus amor, quia per illum vult Deus sibi perfectissimum bonum. Amare autem est velle bonum alicui, teste Aristotele 2. Rhetoric capit. 4. & amor de se abstrahit à respectu ad futurum, vel præsens, sed absolutè fertur in bonum. Hanc ergo rationem habet illud velle diuinum circa se ipsum, quia dicit perfectionem sine vlla imperfectione. Ex hoc autem amore sequi solet gaudium, quando bonum amatum possidetur, & ideo etiam habet ille amor diuinus rationem summi gaudij de propriis, & inamissibilibus bonis. Præter has autem duas rationes nullæ aliæ in eo possunt considerari, quia non potest esse desiderium, vel spes, cùm non possit aliqua ex parte carere bonitate sua intrinseca, quam solam necessariò amat per hunc amorem, desiderium autem, & spes solùm est de bono non habito. Nec actus ille potest esse intentio, vel aliquis ex actibus, qui ad illam consequuntur, vt intentio electio, & similes, quia non est tale bonum illud, vt per media comparandum sit, sed necessariò, ac naturaliter inest. Actus autem, qui versantur circa malum, eo ipso, non versantur circa Deum, vt obiectum proximum, & ideò nulla ratio talium actuum in illo velle Diuino, prout est de Deo ipso, considerari potest, habet ergò illam duplicem rationem tantùm.

D.Thom.

Aristot.

8. Voluntatẽ Diuinã nõ solum circa Deum sed etiam circa alia versari. Tertiò dicendum est, voluntatem Diuinam non solùm circa Deum, sed etiam circa alia versari posse, saltem vt obiectum secundarium. Conclusio est certa de fide, nam Scriptura frequentissimè loquitur de hac Dei voluntate circa creaturas, Sap. 11. *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses.* Matth.26. *Non sicut ego volo, sed sicut tu.* A posteriori etiam patet, quia operatur Deus per suam voluntatem, *omnia enim quæcumque voluit fecit*, vt dicitur Psal.113. ergo vult ea, quæ facit. Item videt illa esse bona, & amabilia, ergo potest illa velle. Quæ rationes euidenter concludunt, diuinam voluntatem versari circa res creatas, quatenus in seipsis habent proprium esse, propriamque entitatem actualem. Itaque non vult illas secundum illud esse solùm increatum, & eminens, quod in ipso Deo habent, nam illud non esset velle creaturas, sed seipsum tantùm. Vult ergo, vt fiant, & sint, & hoc est velle illas in proprio esse illarum, illud enim vult, quod facit, facit autem creaturas in proprio esse illarum.

Sap. 11. Matth. 26.

9. D.Thom. Et in hoc sensu ait D. Thomas 1. par. q.20. art.2. *Deum amare omnia existentia, nã omnia existentia in quantùm sunt bona sunt, & voluntas Dei, est causa bonitatis in rebus.* Amat ergo Deus in his rebus ipsam bonitatẽ creatam. Sic ait Paul. ad Thes. 4. *Hæc est voluntas Dei, sanctificatio vestra.* Quæ sanctificatio creatum quid est, & Ioan.3. *Sic Deus dilexit mundum,*

1.Thes.4.

Ioan.3. dum,vt filium suum vnigenitum daret. Additum autem D. Thom. d. q.19.art.2. *Deum velle alia à se quatenus vult se communicare aliis secũdùm quod possibile est.* In quo verbo hærent expositores, sed sensus est clarus. Non enim significat D.Thom. velle Deum se communicare omni modo possibili, sed velle se communicare secũdum aliquem modum possibilem. Nam communicare totum suum esse alteri extra se non vult, nec velle potest, quia non est modus communicationis possibilis.

10. Variæ quæstiones occurrunt. Hic verò statim occurrunt quæstiones graues. Prima, an voluntas Dei non solùm versetur circa creaturas existentes, vel futuras in aliqua differentia temporis, sed etiã circa possibiles. Vbi non est dubium, de creaturis secundum esse illud eminentiale, vel ideale, quod habent in Deo, quia vt sic, creaturæ non sunt, sed creatrix essentia. Et ideò necessariò diliguntur diligendo ipsam Dei essentiam: sed dubiũ est de creaturis secundum illud esse proprium possibile, quod obiectiuè habent in diuina scientia simplicis intelligentiæ, præscindendo ab omni ordine ad actualem existentiã aliquando futuram. Ita, vt sicut intelligimus in Deo scientiam quamdam simplicis intelligentiæ distinctam ratione à scientia visionis, ita etiã intelligamus amorem quemdã simplicem rerum possibilium, quẽ habet Deus, siue illas ordinet ad existẽdum, siue non. Hoc verò dubiũ tractaui in d. sect. 16. à nu.37. & infrà li.11. de Trinitate tractando de processione Spiritus sancti. necessariò aliquid erit de hoc puncto dicendum. Quamobrem duo hic breuiter dico, vnum est, si Deus habet talem actum, illum esse debere absolutè necessariũ. Quia non potest intelligi actus liber in voluntate diuina, nisi quatenus per illud aliquid facit, vel vult in obiecto, quod absque tali voluntate Dei non esset, sed circa creaturas possibiles, vt sic, nihil tale intelligi potest nam priusquam intelligantur vllo modo volitæ à Deo, sunt possibiles, & ex vi affectus, qui circa illas vt sic, tantum versatur, nihil illis confertur, nec ordinatur ad aliquid, ad quod ex se non habeant necessariam habitudinem, ergo nullus actus liber volũtatis Dei potest circa illas, vt sic versari. Si ergo Deus talem actum habet, ille necessarius erit. Vnde addo secundo, Deum nullum actum voluntatis habere circa creaturas, nisi coniũctæ sint cum amore sui, suæque omnipotentiæ, quia Deus extra se nihil amat ex necessitate quocumque amore. Et in hoc potest intelligi aliqua differentia inter scientiam, & amorem, vt in dicto li.11. de Trinitate amplius explicabo.

11. Secũdum dubium. D.Thom. Secundum dubium est, an Deus liberè, vel necessariò velit creaturas, quod tractat D.Thom. dicta quæstio.19. artic.3. & in summa respondet, non velle illas necessariò necessitate absoluta, sed liberè. Velle autem illas necessariò ex suppositione, non solùm eo modo, quo omne quod est, quando est, necesse est esse, sed etiam necessitate immutabilitatis, quia quod semel vult, semper necessariò vult, & quod ab æterno non voluit, semper, ac necessario non vult in sensu composito, vt aiunt. Quæ resolutio certam in fide doctrinam continet. Libertatẽ in Deo docet Scriptura. Nam libertatem Dei docet Scriptura, cum tribuit Deo *electionem*. *Rom 9.* Ad Rom.9. *Et propositum iuxta beneplacitum suum, & gratiam*, ad Rom. 8. *Rom.8.* & passim in Epistolis Pauli: & Psalmis. Item sententia illa Pauli ad Eph. 1. *Ephes.1.* *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*, apertè probat libertatem Dei, vt in Relect. circa illum locum latè ostendimus.

A Item orationum necessitas libertatem Dei clarè supponit, vnde meritò dixit Sapiens, Ecclesiast.39. *Eccles.39.* *Iustus cor suum tradit ad vigilandum diluculo ad Dominum, qui fecit illum, & in conspectu Domini deprecabitur.* Et subiungit. *Si enim Dominus magnus voluerit spiritu intelligentiæ replebit illum*, &c. ibi conditionalis illa libertatem Dei apertè ostendit. Est autem ille loquendi modus frequentissimus in Scriptura. Ratio autem huius veritatis est, quia bonum creatum non est Deo necessarium, vt latiùs in Metaphysica demonstratum est. Immutabilitas verò Dei suprà lib.1. est probata.

Hinc verò nascuntur grauissimæ difficultates. 12. Quomodo hæc duo coniungi possint? Quid addat actus, seu determinatio libera actui necessario diuinæ voluntatis? Quomodo intelligi possit, quasi nouus actus immanẽs sine additione reali? Vel si nihil addit talis actus, cur denuo non possit esse, vel non esse absque mutabilitate? Sed hæc omnia latè à nobis tractata sunt in d. disput. 30. Metaphys. sect.9. quibus nihil hic addendum occurrit. Item tractari hic posset, an diuina voluntas sit libera in actibus circa creaturas, non solùm quo ad exercitium, sed etiam quoad specificationem. Item an possit in illa voluntate esse necessitas, non tantùm immutabilitatis, sed etiam alterius suppositionis. Sed prior ex his quæstionibus in dicta relectione prima, disput. 2. sect.1. posterior verò in sect.2. latè tractatæ sunt, & ideo circa diuinam libertatem mihi hoc loco nihil dicendum superest.

CAPVT VII.

De Actibus diuinæ voluntatis, circa obiecta creata.

QVamuis supponamus in re tantùm esse vnicum, & simplicissimum actum diuinæ voluntatis, vt suprà generaliter probatum est; 1. nihilominùs intelligendum est, in illo actu vnitè contineri rationem formalem plurium actuum nostræ voluntatis, quos propterea nos secundum rationem in diuina distinguimus, vt modum volendi Dei concipere, & explicare possimus, & ideò hi actus breuiter à nobis recensendi sunt, simulque exponemus cætera, quæ de diuina voluntate desiderari possunt: igitur in nostra voluntate triplicem ordinem actuum intelligimus. In volũtate nostra triplex ordo actuũ inuenitur. Vnus est secundum eum ordinem, quo animi passiones numerantur, quatenus in voluntate spiritualiter esse possunt, seclusa perturbatione passionum. Alius secundùm ordinem actuum, qui in humana actione, consultatione, & deliberatione interueniunt, vt intentio, electio, &c. Tertius ordo actuum potest numerari, per varias virtutes voluntatis, vt iustitiæ, misericordiæ, liberalitatis, caritatis. Omnes ergò huius ordinis actus possunt diuinæ voluntati attribui seclusis imperfectionibus, & ideò breuiter explicandi sunt.

In priori ergò ordine vndecim actus numerauit D.Thomas 1.2.q.23.& 25. 2. Actus primi ordinis. D.Thom. qui sunt, amor, desiderium, delectatio, quibus opponuntur odium, fuga, & tristitia, & hi dicuntur passiones concupiscibiles; alij dicuntur irascibiles, vt spes desperatio, audacia, timor, & ira. Ex prioribus ergò sex actibus, qui ad concupiscibilem pertinent, omnes (excepta tristitia) possunt diuinæ voluntati tribui, cum proprietate, & sine metaphora. Omnes inueniuntur in Deo excepta tristitia. D.Thom. De amore res certa est, & latè tractat Diuus Thom. 1. parte quæstione 20. per totam, & constat ex

scriptu

Sap.11. Ioan.3. scriptura: *Diligis omnia, quæ sunt.* Sap. 11. & *Sic Deus dilexit mundum*, &c. Et patet, nam de ratione amoris solùm est velle bonum alicui, vt suprà dictum est, Deus autem vult bonum creaturis, vt per se constat: & in hoc affectu nulla per se imperfectio miscetur, nam si in nobis habet multas, vt re vera habet, est ex nobis, non ex ratione ipsius amoris.

3. Quæ sit ratio cur Deus creaturas amet. Solet autem amor in amorem concupiscentiæ, & beneuolentiæ, seu amicitiæ distingui. Vnde quæri potest, an vterque habeat locum in Deo. Cum quo dubio aliud coniunctum est, scilicet, an tota ratio amandi creaturas sit ipsa bonitas increata Dei, vel etiam bonitas in ipsis creaturis inuenta. Sed hæc sufficienter à nobis tractata sunt in dicta Relect. 1. disp. 1. sect. 2. nu. 15. & sequentib. Resolutio. Vera enim resolutio est, omnia quidē velle Deum propter suam bonitatem, tamquam propter vltimum finem, & primam rationem volendi omnia. Per hoc tamen non excludi, quin ad volendum, in rebus ipsis attendat earum bonitatem maiorem, vel minorem, nam ex illa oritur etiam maior, vel minor decentia operandi, seu volendi etiam propter bonitatem suam. Idque quòd Deus omnia propter se operetur, nihil obstat, quò minùs rationales creaturas vero amore beneuolentiæ, & amicitiæ prosequatur. Quia illæ sunt capaces talis amoris, & diuinam bonitatem decet, ita illas amare. Item quia non propter suam vtilitatem, vel commoditatem illas amat, sed propter bonum ipsarum. Quòd autem hoc bonum illarum ad Dei gloriam, vt ad finem vltimum ab ipso etiam Deo ordinetur, non est contra rationem amicitiæ, quia hæc non excludit debitum ordinē ad Deum, seu ad vltimum finem. Cæteras verò creaturas inferiores amat Deus amore concupiscentiæ, quia omnes illas vult propter commodum, & vtilitatem rationalium creaturarum: nec irrationalia maioris amoris capacia sunt. Vt constat ex Arist. 8. Ethicor. cap. 2. S. Thom. 1. part. q. 20. art. 2. ad 3. 1. contra Gentes c. 19. Arist. D.Thom.

4. Gaudium proprium esse in Deo de bonis creaturarum. Hinc constat, intelligi posse, ac debere in voluntate diuina verum, ac proprium gaudium de bonis creaturarum, & præsertim rationalium, & maximè de illo bono, quod ad salutem earum spectat. Nam gaudium comitatur amorem, quando bonum est præsens, seu possidetur, & in ratione sua nullam imperfectionem includit. Vnde etiam Scriptura hunc affectum Deo tribuit, quæ cum proprietate potest intelligi. Et eadem ratione, quando contingit personam à Deo dilectam, non habere bonum illud, quod Deus illi vult, etiam potest Deus habere desiderium talis boni. Nam (vt suprà dixi) circa se non potest habere talem actum, quia non potest ipse non habere omnia sua bona, tamen respectu alterius potest habere illum, quia alter potest carere eis bonis, quæ illi Deus vult, & talis videtur esse voluntas, qua *Deus vult omnes homines saluos fieri.* 1. Timoth. 2. vt exponit Chrysost. hom. 1. ad Ephes. Et latiùs notauimus, dicta Relect. 1. disput. 1. sect. 2. nu. 8. & sequentibus. Neque in hoc actu includitur aliqua imperfectio, vt mox explicabimus in actu spei. 1.Tim. 2. Chrysost.

5. Dubium. 1. Opinio. D.Thom. Ferrar. Capreol. De actu odij est nonnulla disceptatio inter Theologos. Nam D. Thom. 1. contra gentes. cap. 96. simpliciter negat, Deum aliquid odio habere, quem sequuntur Ferrar. ibi, & Capreol. in 1. d. 45. quæstio. 1. Alij verò oppositum docent, quorum sententia mihi magis probatur. Existimo tamen D. Thomam solùm loquutum fuisse de odio personarum, aut rerum existentium, vt tales sunt, iuxta illud, quod ibidem adducit ex Sap. 1. *Diligis omnia, quæ sunt, & nihil odisti eorum, quæ fecisti.* Itaque illa, quæ Deus facit, non odit, peccatum autem non facit, neque facere, aut velle potest, & ideo potest illud odisse, & re vera odit. Quod enim peccatum non sit substantia, sed accidens, vel per modum accidentis, seu actus, parum refert ad rationem odij. Quia etiam accidentia odio habentur, nos enim odimus ægritudinem, & ipsum peccatum. Denique illud odio habetur, quod secundum se ita displicet, vt illius destructio appetatur, sed voluntati diuinæ maximè displicet peccatum ratione suæ malitiæ, ob quam illud destrui cupit, ergò est in Deo verū, ac proprium odium peccati. Et consequenter est etiam odium peccatoris, non vt homo est, sed vt peccator est, vt satis apertè docuit D. Thom. 1. par. q. 20. artic. 2. ad 4. Vbi etiam sentit cum proprietate esse intelligendas Scripturas, quæ dicunt, *Deum odio habere impium, & impietatem eius, & odisse omnes, qui operantur iniquitates.* Nam formaliter intellectæ de odio peccati, & peccatoris, vt peccator est, propriissimè intelligendæ sunt, quia licèt natura, & forma hominis non displiceat Deo, secundùm id, quod ab ipso habet, tamen displicet peccator ratione peccati, quod à se habet. Et sicut gratia facit placere Deo personam peculiari quodam modo, ita etiam peccatum facit, vt persona ipsa, cui inest, Deo displiceat, hac ergo ratione illam odio habet, & illi malum infert, ergo odio illam habet, saltem vt peccator est. An verò hoc satis sit ad rationem odij inimicitiæ respectu personæ simpliciter sumptæ, quæstio est de nomine. Tamen in hominibus certè non ita loquimur, nam iudex, qui punit malefactorem, non dicitur propriè illum odisse simpliciter, præsertim odio inimicitiæ, ergo nec de Deo ita loquendum est. Sed hoc ad præsens non refert, satis enim est, ex dictis constare, inueniri posse in voluntate diuina odium circa obiectum proportionatum. 2. Opinio. Vera resolutio. Sap.11. De odio sunt peccatum & peccator. D.Thom.

Et hinc etiam constat esse posse in voluntate diuina fugam mali, odio proportionato, & per modum desiderij, vt malum destruatur, & non fiat. Nam hic etiam affectus imperfectionem non inuoluit. Secùs verò est de tristitia, nam hæc est de malo præsenti, quod in Deo esse non potest. Dices, esse potest in amicis eius, & tristitia esse potest de malo amici. Respondeo, si sit malum pœnæ, non est in amico Dei sine voluntate Dei, & ideò non potest contristare Deum, quia tristitia est de his, quæ nobis nolentibus accidunt. Eo vel maximè, quòd tale malum in Dei amico non est simpliciter malum, sed plus potest boni afferre, quàm mali. Si verò sit malum culpæ, dissoluit amicitiam, & ideo iam non est malum amici, nec potest eo titulo contristare Deum. Si verò sit leue malum, non est, quod contristet Deum, qui facilè potest illud mederi. 6. In Deo esse fugam mali.

Dices, ipsum peccatum est iniuria Dei, ac proinde malum Dei, licet extrinsecum, quod sufficiens est ad contristandum. Respondeo, hoc habere locum in homine, qui indiget his bonis extrinsecis, quibus hæc mala extrinseca repugnant, vel illa bona plus æstimat, & amat quàm debeat, Deus autem non indiget his bonis extrinsecis, honore, scilicet, gloria, & obedientia hominis: neque illa vult propter suum cōmodum, sed solùm, 7. Obiectio.

quia ita

quia ita decet: & ideo, licet non fiant, vel licèt contraria mala fiant, non dolet, neque tristatur. Maximè, quia licet sint aliquo modo contra voluntatem eius, non sunt simpliciter ipsi inuoluntaria, vt in dicta Relectione declaraui, tristitia autem non est, nisi vbi est proprium inuoluntarium. Denique, ipsamet tristitia malum quoddam est, Deus autem incapax est omnis mali. Vnde non solùm Deus, verum etiam Beati tristari non possunt, nec de internis malis propriis, quia ea pati non possunt, nec de extrinsecis iniuriis, vel infamiis, quia non sunt vera eorum mala, & pro nihilo ea æstimant, nec de diuinis offensis, nec de malis amicorum, quos sicut se diligunt, quia non sunt capaces alicuius mali, vel incommodi, multò ergò altiori modo Deus est incapax talium affectuum. Quoties ergo Scriptura loquitur de dolore, aut pœnitudine Dei, metaphorica est loquutio ad ostendendum quantùm displiciant Deo aliqua mala. Aliud verò est displicere, aliud dolere, in proprietate locutionis, vt in 4. tomo de Pœnitentia latius diximus.

8. Actus pertinētes ad partē irascibilē nō esse i Deo.

Et his facile est de actibus pertinentibus ad partem irascibilem iudicium ferre, non est enim necessariò per singulos discurrere. Nam quatuor ex illis claram inuoluunt imperfectionem in persona habente illos. Nam spes (iuxta multorum sententiam) dicit tendentiam in bonum absens, difficile ad consequendum, Deo autem nihil est difficile, si velit. Vel spes dicit tendentiam ad bonum consequendum virtute alterius, nam quod quis habet in manu sua, & voluntate, non sperat, ergo nec Deus sperat. Et eadem ratione non habet locum in Deo desperatio, nam contraria circa idem versantur, & quia nihil potest diuinam potentiam, & voluntatem impedire, si ipse vult, si autem non vult impedire, fieri malum aliquod, aut non comparari bonum, sed præsciens effectum futurum illum permittit, non est desperatio, sed simplex nolitio efficaciter impediendi tale malum, vel procurandi tale bonum. Audacia verò, & timor supponunt clarè defectum potestatis, cum aliqua ignorantia, vel dubitatione euentus futuri, & ideo in Deum non cadunt. De ira solùm potest esse aliqua dubitatio. Ego verò existimo in suo formali conceptu non includere imperfectionem, ideóq; quando Scriptura tribuit iram Deo, propriè intelligi, sicut quando tribuit vindictam. Sed de illo affectu disserui in Disput. speciali de Diuina Iustitia, sect. 5. in principio.

9. Corollariū

Tandem ex his, quæ de actibus his diximus, intelligi potest, quomodo diuina voluntas circa bona, & mala creata versetur. Nam bona per se loquēdo amat, sub amore comprehendendo omnes affectus, quibus voluntas prosequitur bonum appetendo illud, vel complacendo in illo absque vlla imperfectione, quod satis constat ex omnibus dictis. Dico autem per se, quia quantùm est ex se, & ex vi bonitatis suæ, ita diligit bonum à se creatum, vt nullum malū ei velit. Sic enim de illo scriptum est. Sap. 11. *Diligis omnia, quæ sunt, & nihil odisti eorum, quæ fecisti.* At verò mala quædam sunt pœnæ, alia culpæ, sub prioribúsq; naturales defectus, & corruptiones comprehendimus. Illa ergò mala interdum vult Deus, non solum permittendo, sed etiam agendo, vnde & *creare malum* dicitur Isa. 43. Imo & *facere omne malum, quod est in ciuitate.* Amos 3. Nihilominùs tamen, quia non vult hoc malum propter ipsum, sed propter rationē aliquam

Isa. 43.

Amos 3.

A boni maiorem, vel magis vniuersalem, dicitur hæc mala non per se velle, sed quasi per accidens, non quia illa reuera non velit directè, & in se, sed quia solùm illa vult, vt necessariò consequuntur ex aliis bonis, vel quasi coactus ex alia ratione boni. Sicut in Philosophia dicuntur agentia naturalia non per se, sed per accidens corrumpere aliquid, nullúmque agens intendens ad malum operari.

Dices, multas res possibiles voluit Deus numquam esse, quod est maximum eorum malum, & sine intuitu boni, sed solùm, quia noluit create illas, ergo eodem modo circa res, quas creauit, potest velle naturalibus bonis illas priuare, vel mala naturalia eis inferre, solùm quia vult absq; alia ratione boni. Respondetur, in primis in creaturis possibilibus non esse propriè rationem mali, quia malum supponit aliquod, in quo sit. Est ergo pura negatio boni, quam Deus propriè non facit, illam enim ex se habet creatura, nisi Deus eam ex nihilo educat, quod pro sua libertate potest non facere, & non velle, vel etiam velle non facere. Hoc autem non est velle malum, nec odisse, sed solùm non amare. Et tamen hoc ipsum non facit Deus sine aliqua ratione sapientiæ suæ, quæ habet aliquam rationem boni. Deinde dicitur, posse quidem Deum ex absoluto dominio, rebus à se creatis quodcumque malum naturale inferre, & bonis collatis priuare; quod si faceret, non sine aliqua ratione boni faceret. Nihilominùs tamen, secundum ordinariam prouidentiam suam non id facere, nisi prout expedit ad bonum vniuersi, iuxta finem vltimum, ad quem ab ipso ordinantur, & ideo Deum numquam velle hæc mala, nisi consequenter ex aliis bonis, vel ex aliqua ratione iustitiæ, vel misericordiæ, expetantur. At mala culpæ nullo modo vult, sed permittit. *Mundi enim sunt oculi eius, ne videant malos.* Abac. 3. Vbi occurrebat grauis illa quæstio de modo, quo diuina voluntas segerit circa hominum peccata, quæ in libr. 2. de auxiliis à principio, à nobis tractata est, ibique videri potest.

10. Obiectio.

Responsū.

B

C

Abacuc. 3.

D Secundò principaliter distingui possunt, ratione actus diuinæ voluntatis, iuxta progressum voluntatis humanæ in deliberationibus suis. Et ita distinguitur intentio finis, electio mediorum, & vsus, seu voluntas exequens, quod per electionem firmatum est. Ad hos enim tres actus omnes reduco. Nam alij, qui numerari solent, vt voluntas simplex finis, fruitio, consensus seu propositum, & si qui sunt alij, vel in dictis continentur, vel generaliter pertinent ad amorem, vel gaudium. Non est ergo dubium, quin in diuina voluntate illi tres actus ratione distinguendi sint, quia formales rationes eorum propriissimè inueniuntur in diuino velle, & habent sufficiens fundamentum distinctionis rationis. Quod patet, quia in primis rationes talium actuum non dicunt imperfectionem, neque illam formaliter includunt. Quia intendere finem, si finis est bonus, vt semper est in voluntate diuina, bonum est, & non includit in Deo imperfectionem, quia non ita intendit bonum creaturæ, quin illud ordinet ad suam gloriam. Deinde eligere media consentanea fini per se bonum est, & similiter illa exequi, & in his omnibus ostenditur bonitas, sapientia, & potētia Dei, ergo in rationibus talium actuum nihil includitur ob quod non possint diuinæ voluntati propriissimè conuenire. Aliqui verò sunt necessarij, vt Deus propriissimè dicatur velle vnum propter aliud, & operari pro

11. Ratione distinguūtur actus voluntatis diuinæ.

E

pter finem. Possuntque hi actus esse in Deo sine A vlla distinctione in re, cum sola distinctione virtuali propter eminentiam ipsius velle. Diuini, ergo hi actus propriè, & sine metaphora attribuuntur diuinæ voluntati. De qua distinctione hic plura non dicam, quia in libro primo de Prædestinatione ex professo tractanda est, & in particulari est ostendenda in præcipuo negotio diuinæ prouidentiæ, quod est hominum prædestinatio.

12. Oriuntur nonnullæ quæstiones. Hinc verò oriri possunt nonnullæ quæstiones. Prima est, quia iuxta hanc partitionem assignari poterit aliqua ratio, & causa diuinæ voluntatis, quod absolutè negat Augustinus libr. 1. de Genesi contra Manich. capit. 2. sequela patet, quia intentio finis solet esse causa electionis medio- B rum. Vnde etiam esset verum dicere Deum velle media, quia vult finem, quod non videtur communiter admitti, vt patet ex D. Thoma dicta q. 19 art. 5. Respondeo, hic non esse quæstionem de re, sed solùm necessarium esse congruenter loqui. Itaque certum est, hos actus in diuina voluntate non habere inter se illam causalitatem, quam habent in nostra voluntate, quia in nobis realiter efficiuntur, & inter se distinguuntur, & ita vnus potest ab alio manare, in diuina autem voluntate solùm est vnus simplicissimus actus, quo omnia vult. Nihilominùs inter obiecta illius actus est ordo finis, & mediorum, nam *Quæ à Deo sunt, ordinata sunt*. Rom. 13. Et ideo propriissimè di- C citur velle Deus vnum propter aliud, quia locutio illa solùm significat ordinem ipsorum obiectorum inter se. Et ita loquitur Scriptura Prouerb. 16. *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus*. & similia, quæ passim occurrunt, & eandem vim habet illa locutio Pauli ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso, vt essemus sancti*. Et hinc fit, vt nos cum fundamento in re, ratione distinguamus actus circa illa obiecta, quæ inter se, vt finis, & media comparantur, & ita vnum intentionem verè nominamus, & alium electionem. Vnde vlterius sequitur, quod sicut vnum attributum potest esse ratio alterius adeò, vt verè dicamus, Deum esse immutabilem, quia est simplex, ita etiam vnus actus voluntatis Diuinæ possit esse ratio alterius. Atque D ita constat illas etiam propositiones, de quibus dubitat Caietanus dicta quæstio. 19. artic. 5. *Deus vult hoc, quia vult illud*, vel, *hoc est à Deo volitum, quia illud fuit volitum*, si solùm dicant rationem attributalem, (vt sic dicam) veras esse, licèt sint falsæ quoad causalitatem realem, in quo sensu à nullo videntur proferri.

13. Ex hac duplici diuisione actuum diuinæ voluntatis, maximè orta est inter Theologos distinctio signorum rationis, in quibus dicitur Deus priùs secundum rationem voluisse vnum, quàm aliud, quæ longam nobis præberet dicendi materiam, nisi in 1. tomo 3. part. Disput. 5. section. 1. latè tractata fuissent, quæ præsenti instituto videntur E sufficere. Præsertim, quia libro. 1. de Prædestin. multa ex illis necessariò repetenda, magísque explicanda sunt, & ad materiam illam applicanda, nam ratione illius doctrinæ præcipuè inuenta videntur illa signa, & si in illa admittantur, & intelligantur, facilè ad materias alias applicari poterunt. Quomodo autem Deus se solùm amet, vt finem creaturarum, & omnes creaturas, vt media, seruato nihilominùs ordine finis, & mediorum in creaturis inter se, explicui in Relectione dicta Disput. 2. sect. 2. nu. 15. & sequentibus, estque res facilis, nam etiam inter media ordinata ad vnum vltimum finem, potest esse ordo finis proximi, & medij ordinati ad illum.

14. 3 Diuisio. Tertia diuisio principalis actuum voluntatis esse potest secundum omnia genera virtutum, quæ perfectionem includunt, sicut etiam suprà diximus, in diuino intellectu omnia genera virtutum intellectualium distingui posse. In nostra autem voluntate primò distinguimus actum eius in bonum, & malum. Sed hæc diuisio non habet locum in diuina voluntate, quæ per se recta est, & regula omnis rectitudinis: vnde scriptum est Deuteron. 32. *Deus fidelis, & absque vlla iniquitate, iustus, & rectus*. Et ad Roman. 3. *Numquid iniquus est Deus*, Vnde in dicta Relectione 1. Disputat. 2. sectio. 1. Dixi *non repugnare libertati Diuinæ voluntatis necessitatem quoad specificationem*. Sic enim necessitatur ad honestum, vt si velit, non possit nisi honesta velle, quod est necessarium quoad specificationem, cuius rei rationem, & omnia quæ ad hoc punctum pertinent, ibi latè prosecutus sum. Est ergo actus voluntatis diuinæ per se honestus, ille autem diuidi potest secundum varias honestates per analogiam quandam ad virtutes distinctas voluntatis nostræ, de qua re in Metaphysica dixi, quæ pro capacitate illius loci sufficere videbantur Disputatione 30. sectione 16. à numero 37. vsque ad finem. Peculiariter autem de diuina iustitia, de qua est maior controuersia, aliqua attigi in 1. Relectione Disputatione 2. sectione 2. sed plenius de illa disserui in speciali disputatione in fine Opusculorum, vbi consequenter etiam de omnibus speciebus iustitiæ, & de fidelitate, seu veritate, liberalitate, & Magnificentia, dixi.

15. Misericordiã esse in Deo. De Misericordia autem Dei ibi non tractaui, quia locus ille hoc non postulabat. Neque nunc circa illam immorari oportet, quia omnes Theologi conueniunt Misericordiam esse in Deo propriè, & formaliter. Quia ad rationem formalem misericordiæ solum pertinet affectus subleuandi miseriam alterius. Passio autem seu compassio, quæ in nobis illi affectui coniungitur, materialiter se habet, & ideo potest esse misericordia vera in Deo sine illa compassione. Ita fere Diuus Thomas 1. parte quæstione 21. articul. 3. & Theologi communiter in 4. distinctione 46. & Alensis. prima parte quæstione 39. Vnde addo, hæc duo attributa iustitiam, & misericordiam ad diuinam voluntatem proximè pertinere, & in ea ratione distingui, sicut alia attributa. Quod per se patet ex dictis. Dico autem si iustitia proprie sumatur pro commutatiua, vel distributiua (nam solet etiam generaliter sumi pro omni voluntate conueniente Deo secundum decentiam bonitatis, eius) & sic comprehendit omnes actus voluntatis Dei. Misericordia vero est, quædam pars iustitiæ sic accepta.

16. Perfectior est misericordia iustitia. Tertio addo comparando iustitiam & misericordiam proprie, perfectiorem esse misericordiam, quam iustitiam ex vi formalis conceptus. Quia misericordia est ex diuina bonitate proximè, & immediatè, iustitia autem præsupponit aliquid ex parte hominis. Item iustitia, hoc modo, supponit misericordiam, non potest enim Deus esse debitor, nisi supponatur misericordia eius. Nam vt ait Augu. *Cui redderet coronam iustitiæ iustus Iudex, nisi gratiam dedisset misericors Pater*. Cum autem dixit Anselmus in Prosolog. c. 20. misericordiam oriri ex

Marginalia: August. — D. Thom. — Rom. 13. — Prou. 16. — Ephes. 1. — Caietan. — Rom. 3. — D. Thom. — Alensis. — August. — Anselm.

A .iustitia loquitur de iustitia generaliter, qua Deus vult, quæ suam bonitatem decent. Hic verò occurrebat difficultas, an affectus misericordiæ in Deo sit attributum ratione distinctum ab effectu beneficentiæ, quæ videtur esse idem cum beneuolentia, & amore. Et consequenter, vtrum in Deo ipso misericordia sit maior virtus, quam Charitas: Hanc vero comparationem facit D. *D.Thom.* Thomas 22.quæst.30.art.4. Et supponit distinctionem inter Charitatem, & misericordiam in nobis, ideoquè in illum locum hoc remittimus.

CAPVT VIII.

De voluntate signi, & bene placiti, Antecedente, & consequente.

B

1. Voluntas signi & beneplaciti. SVperioribus diuisionibus, quæ sumptæ sunt ex analogia ad nostram voluntatem, additæ sunt aliæ à Theologis quas nosse oportet, ad explicandas varias loquutiones scripturæ, & Patrum, & ideo illas breuiter percurremus. Diuiditur ergò voluntas Dei in voluntatem signi, & *D.Thom.* beneplaciti, vt videri potest in Diuo Thoma quæstione 19.artic.11.& 12. Quæ diuisio iuxta communem sensum Theologorum valde analoga est, nam voluntas signi non est vera voluntas, sed signum voluntatis, solet enim vocari voluntas alicuius, id quod ipse vult aliquo modo, & omne id, C quod indicat voluntatem eius. Sic videtur sumi *Psal.102.* Psalm. 102. *Notas fecit vias suas Moysi, Filiis Israel voluntates suas*, id est, præcepta sua. Et *Act.13.* Act.13. *Qui faciet omnes voluntates meas*, id est, præcepta, vel opera, quæ ego voluero. In hoc ergò sensu vocant Theologi voluntatem signi, externum signum diuinæ voluntatis. Numerántque *Quinque signa voluntatis.* quinque signa diuinæ voluntatis. *Præceptum, Prohibitionem* (quæ est præceptum negatiuum) *Consilium, Permissionem, Operationem.* Circa quæ breuiter aduerto, signum voluntatis metaphoricè dici voluntatem, semper tamen in Deo indicare aliquam veram voluntatem, aliàs non esset verum D signum, neque nomen voluntatis mereretur, etiam secundum analogiam. Sicut homo pictus, nisi verum hominem repræsentaret, nec analogicè, nec metaphoricè homo dici posset. In his ergo signis attentè considerandum est quam veram voluntatem in Deo indicent. Ideò namque hæc signa distinguuntur, quia non eundem voluntatis modum significant.

2. Præceptum ergo de se non indicat absolutam voluntatem Dei, quòd res præcepta fiat, sed indicat absolutam voluntatem præcipiendi, & obligandi, vt fiat: cum affectu simplicis desiderij, vt ita fiat. Idem est cum proportione de prohibitione, nam illa etiam est quoddam præceptum oppo- E siti, seu negatiui obiecti. Indicat ergo in Deo voluntatem præcipiendi, & obligandi ne aliquid fiat cum affectu, vt non fiat, quantum est ex parte Dei. Consilium non est signum voluntatis Dei obligandi, sed immediate videtur consilium indicare iudicium Diuinum decernens esse melius id, quod consulit, & consequenter etiam indicat simplicem affectum Dei, & desiderium, vt id fiat, quantum est ex parte sua. Permissio autem conuenit cum præcedentibus, quia non indicat voluntatem efficacem rei permissæ, differt tamen, quia simplicem affectum non indicat. Permittit enim Deus peccatum, quod nullo modo vult. Indicat ergo voluntatem non denegandi concursum generalem ad rem permissam, nec impediendi ne fiat. Diuus Thomas dicto articulo *D.Thom.* 12. exposuit. Operatio verò Dei indicat voluntatem Dei, qua vult id facere, vel ad id concurrere, quia omnia per suam voluntatem operatur. Quæ voluntas non semper est eiusdem rationis, aliter enim Deus vult, quod ipse solus facit, quam quod facit per creaturas, & aliter vult bonum opus quam illud, quod habet malitiam adiunctam. Et ideo fortassè dictum est Psalm. *Psal.110.* 110. *Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates eius.* Quia varij sunt volendi modi, qui in operibus Dei latent. Ad quod pertinent multa, quæ de decretis diuinæ voluntatis in libris de Auxiliis disputauimus.

3. Voluntas beneplaciti significat veram voluntaté. Ex declaratione huius membri constare potest, per voluntatem beneplaciti significari voluntatem veram in Deo existentem: ac subinde sub illo membro comprehendi totum velle Dei, prout versatur circa obiecta creata, quia hoc necessarium est, vt diuisio sit adæquata. Sic ergo omnis vera voluntas Dei beneplacitum eius dici potest, sicque videtur dixisse Christus Matth.11. *Ita Pa-* *Matth.11.* *ter, quoniam sic fuit placitum ante te.* Ibi enim tam de voluntate illuminandi quosdam, quam de voluntate obcæcandi, seu non illuminandi alios, loquutus est. Aliæ ergo diuisiones diuinæ voluntatis, de voluntate beneplaciti intelligendæ sunt. Vnde ad illam pertinent omnia, quæ in tribus primis diuisionibus dicta sunt, & ad idem membrum spectant omnes voluntates, quas per quinque dicta signa ostendi, diximus. Vlterius verò solet hæc voluntas aliis modis diuidi.

Voluntas consequens, & antecedens.

4. Primus modus declarandi. Vlterius itaque diuiditur voluntas diuina in voluntatem antecedentem, & consequentem, quam distinctionem tradunt omnes Theologi statim citandi, non tamen omnes eodem modo illam declarant. Quidam dicunt voluntatem antecedentem vocari quando non terminatur ad rem aliquam in se, sed ad aliam antecedentem, ex qua sufficienter potest altera fieri, licet fortasse impedienda sit ne fiat. Ita videtur exponere Durandus in 1. distinct. 47. quæstio. 1. numero *Durand.* 5. & ibi Bonauent. articul. 1. quæstio. 1. Heruæus *Bonauen.* *Heruæus.* dict.46. quæst.2. Gabr.quæstio. 1. & alij, quos re- *Gabr.* tuli in relectione 1.Disp.1.sect.2.nume.8. Exemplo declarant, quia vult Deus reprobos saluari, non quia velit eis gloriam: sed quia vult sufficientem gratiam, in qua veluti antecedenter continetur gloria. Sed obiici potest, quia Deus vult hoc modo antecedenter causas, ex quibus sequitur peccatum, & tamen non potest dici velle peccatum, etiam voluntate antecedenti, imò simpliciter odio habet peccatum, quia verè illi displicet. Respondebunt fortassè, peccatum non sequi ex eo, quod Deus vult, nempe, ex permissione. Vt autem dicatur Deus velle aliquid antecedenter, oportere, vt sequatur ex illo quod Deus vult tanquam ex causa.

5. Reiicitur. Sed nihilominus cum voluntas antecedens vera sit, & non metaphorica, & ratione illius dicatur Deus velle aliquid v. g. salutem omnium hominum, 1.Timoth.2. necesse est, vt talis voluntas *1.Tim.2.* sit aliquo modo terminata ad rem volitam in se ipsa. Præterea, hæ duæ voluntates distinguuntur ratione à Theologis, at iuxta illam expositio-

nem non essent duæ voluntates, sed vna, quæ vt terminatur ad suum obiectum immediatum est consequens, respectu verò alterius, quasi virtute, vel causaliter in illo contenti, dicetur antecedens. Denique, nec ratio nominum quadrat, nam voluntas, quæ versatur circa obiectum proprium, cur ea ratione consequens dici debet, cum sit proxima sui obiecti (vt sic dicam) & aliud non sit obiectum eius, nisi virtute, & quasi interpretatione quadam. Denique ex dicendis constabit, non esse necessarium recurrere ad has metaphoras.

6. Secundus modus. Secundo exponitur hæc diuisio aduertendo, Deum aliquid ex se velle, ratione suæ bonitatis, vt misereri, bene facere: aliquid vero tantum prouocatus ab hominibus, vel supposita præscientia alicuius operis nostri, vt punire, vel aliquod malum irrogare. Voluntas ergo Dei, vt versatur circa priora opera dicitur antecedens, quia ex se Deus illam habet, nulla sumpta occasione ex nostris operibus; vt autem versatur circa posteriora, dicitur consequens, contraria ratione. Hanc partitionem hoc modo explicatam indicauit Chrysostomus homil. 1. in ad Ephes. Vbi has duas voluntates primariam, & secundariam, seu primam, & secundam appellauit. Damascen. verò libr. 2. de fide cap. 29. etiam nomina antecedentis, & consequentis addidit. Nec dubitare possumus, quin sit in Deo illud duplex genus voluntatis, nam (vt alia obscuriora exempla omittamus) clarum est, voluntatem creandi mundum primariam fuisse, ex sola enim sua bonitate illam habuit, quod etiam de voluntate sumendi carnem humanam, credendum est. At voluntas aliquem damnandi, vel perpetuò deserendi, secundaria est, Deus enim neminem deserit nisi prius deseratur ab ipso. Vnde notari potest ex dictis Patribus, quoties exempla ponunt secundariæ voluntatis applicare illa ad voluntatem inferendi malum. Nam licet interdum Deus non conferat aliquod bonum, nisi permotus suo modo ab homine, per orationem, dispositionem, vel meritum: nihilominus, quia semper Deus de se est paratus ad hæc bona conferenda, & illum ipsum ordinem vult propter maius bonum nostrum, quod totum à primaria eius voluntate originem habet, ideo in malis semper explicant voluntatem consequentem, cum tamen (vt dixi) suo modo locum habeat in aliquibus bonis. Denique quod attinet ad voces non est dubium quin sint aptæ ad illas voluntates significandas, & ideò partitio illa in hoc sensu, & bona est, & vtilis ad diuinam prouidentiam explicandam.

Damasc.

7. Tertius modus dicendi. D. Thom. Richard. Cordub. Tertia expositio illorum membrorum est D. Thomæ dicta quæstio. 19. artic. 6. ad 1. quem Thomistæ sequuntur, & Richardus in 1. dist. 46. quæst. 1. Cordu. lib. 1. quæstione 956. Vult itaque D. Thomas voluntatem antecedentem non esse absolutam, & efficacem, *Sed magis* (inquit) *dici potest velleitas, quam voluntas*, voluntatem, vero consequentem dicit esse efficacem, sempérque impleri. Vndè, quod ad voces attinet, priorem dicit vocari antecedentem, quia est de obiecto, seu fine bono secundum se spectato, præscindendo ab adiunctis, seu à particularibus circunstantiis. Posteriorem verò vocari consequentem, quia est de re in particulari, consideratis omnibus adiunctis, & circunstantiis eius. Ad hunc modum dixit idem Diuus Thomas 1. 2. quæstio. 6. articul. 4. quæ ex metu

D. Thom.

fiunt esse simpliciter voluntaria, & secundum quid inuoluntaria. Vnde cum in periculo tempestatis, quis vult conseruare merces, quas nihilominus vult efficaciter proiicere in mare, dici potest iuxta dictam expositionem habere voluntatem antecedentem per simplicem affectum, seu velleitatem non proiiciendi, & voluntatem consequentem per absolutam voluntatem proiiciendi merces. Ad hunc ergo modum in Deo philosophamur, iuxta dictam expositionem.

Quæ quidem expositio quoad doctrinam, quam continet, verissima est, (& hoc est, quod ad rem spectat.) Item quoad verborum accommodationem habet sufficientem congruentiam, vt ex illius declaratione constat. An vero fuerit iuxta mentem Damasceni parum refert: satis enim est quod non sit illi contraria. Ego verò existimo aliquid illi addidisse. Nam iuxta Damascenum voluntas consequens semper est efficax, & in hoc conuenit cum voluntate consequente à D. Thoma explicata, quia vtraque est voluntatis effectus in particulari, omnibus consideratis, vt aiunt. Et ita in hoc membro nihil est peculiare in vtraque expositione, præter rationem seu ethymologiam nominis. Voluntas autem antecedens iuxta Damascenum potest esse & efficax, & inefficax, quia vtroque modo potest velle Deus aliquod bonum ex se, nam & electis, & reprobis voluit ex se perseuerantiam, & salutem æternam, atque adeo vtrisque antecedenter (iuxta illam expositionem) & tamen electis efficaciter, aliis non, sed tantum secundum quid. Hanc ergo voluntatem secundum quid, voluit explicare D. Thomas, & ideò voluntatem antecedentem, vt sic, semper censuit esse inefficacem. Quod si interdum voluntas aliqua beneplaciti, quam Deus ex se solo habet, absoluta & efficax est, illam vocaret D. Thomas (vt opinor) consequentem, quia habetur absolutè, & consideratis omnibus, quæ ad illam necessaria sunt, vt fuit voluntas creandi, vel similes. 8.

9. Alia diuisio voluntatis. Omissis ergò dissensionibus verborum, addere possumus diuisionem actus diuinæ voluntatis in efficacem, & inefficaquæ est subdiuisio voluntatis antecedentis, iuxta expositionem Damasceni, vel est noua diuisio voluntatis beneplaciti, & ita habet locum in vtraque sententia. In qua diuisione de priori membro aliqua sunt certa, videlicet, esse aliquam voluntatem, absolutam, & efficacem in Deo, & illam esse per quam principaliter operatur, & quæ semper impletur, quia *omnia quæcunque voluit fecit*, Psalm. 113. & *cui nemo potest resistere*. Rom. 9. Genes. 50. Esther 13. Et ratione huius voluntatis dicitur Deus, non operari aliquid sine voluntate sua, iuxta id ad Ephes. 1. *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*. Denique sine hac Dei voluntate nihil subsistere potest, vt dicitur Sap. 11. Psal. 113. Rom. 9. Gen. 50. Esth. 13. Ephes. 1.

Nonnulla verò alia de hac voluntate à Theologis disputantur. Vnum est, an hæc ipsa voluntas sit immediatum principium, quo Deus ad extra operatur, vel secundum rationem sit aliud attributum propinquius, quod in Metaphysica tractatum est, & cap. seq. attingetur. Aliud dubium est qualis, & quotuplex sit in Deo hæc voluntas efficax, an sit præueniens, & præfiniens, vel concomitans, præsertim circa actus liberos humanos. Cum qua quæstione coniuncta est alia. Quomodo efficacia huius voluntatis diuinæ stet cum 10.

libertate actuum voluntatis humanæ. Quæ dubia longissimæ disputationis materiam nobis præbebant, sed tractata sunt copiose in tribus libris de Auxiliis, & ideò nihil amplius dicere necesse est, præter ea, quæ de Prædestin. postea dicemus.

11. In altero autem membro voluntatis inefficacis, non est tam certum apud omnes, dari in Deo verè, & propriè talem actum, quod videntur sentire auctores citati in prima expositione præcedentis diuisionis. Cuius occasione tractari hic solet, de sensu illius loci Pauli. *Deus vult omnes homines saluos fieri.* Ego verò suppono dari in Deo talem actum, & de omnibus omninò hominibus loquutum fuisse Paulum in citatis verbis. Quod ostendi in Relect. 1. Disput. 1. sect. 2. numero 9. & latius id tractabimus infra libro 4. de Prædestinatione ferè per totum. Hoc ergo supposito, certum est, talem voluntatem illam Dei non semper impleri, vt in eodem exemplo, & testimonio Pauli manifestum est. Et ratio est, quia non est efficax voluntas, neque ipse Deus vult aliter illam habere, & ideò nulla est imperfectio, vt in dicto loco latius declarabitur. Vbi etiam videbimus, an illa voluntas sit actus liber in Deo, vel necessarius. Item an sit vera intentio finis, conferens aliquid ad electionem mediorum, vel simplex tantum affectus complacentiæ in bonitate possibili. Item an sit actus aliquo modo absolutus, vel conditionatus, & ideò de diuina voluntate hæc sufficiunt.

CAPVT IX.

De omnipotentia Dei.

1. Omnipotentiã esse attributũ Dei. SVpponimus in primis, Omnipotentiam esse vnum ex specialibus attributis, quæ per modum affirmationis de Deo propriè, & verè dicuntur. Quæ veritas, quoad rem ipsam de fide est, ita enim loquitur Deus. *Ego Deus omnipotens.* Gen. 17. 33. & sæpe alias, & Sap. 11. Vocatur hoc attributum, *Omnipotens manus Dei, quæ creauit omnia* Et ratione illius dicitur Luc. 1. *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.* In hoc autem attributo duo includuntur. Vnum est esse potentiam vere, & proprie effectricem: aliud est, illam potentiam esse amplicissimam in obiecto suo, atque adeo comprehendere sub se omne possibile, id est, quod fieri non repugnat. Ita enim explicandum est huius potentiæ obiectum, vt tractaui in Disputatione 30. Metaphysicæ, sectione vltima, quibus nihil fere est addendum, quia res est facillima, explicabitur tamen amplius ex dicendis.

Gen. 13. 33. Sap. 11. Luc. 1.

2. Dubium. Quæri autem hic solet primo. An hoc attributum sit ratione distinctum ab omnibus aliis, vel sit aliquod ex cæteris, speciali ratione, ac modo conceptum. Et quoniam supra diximus omnia attributa affirmatiua substantiæ diuinæ, tantum ad illa tria reuocari, scilicet, scientiam, voluntatem, & potentiam, solum superest quæstio, an potentia sit ipsa scientia, vel voluntas, aut aliquid ratione distinctum ab ipsis. Quam quæstionem citato loco latè etiam tractaui. Censuique, hoc attributum esse ratione distinctum ab aliis duobus, quam sententiam nunc etiam veriorem esse existimo. Quamuis illa etiam probabilis sit, quæ affirmat voluntatem Dei esse potentiam Dei actiuam ad extra, quia per summmet velle, vt tale est, efficacitatem habet producendi id, quod vult. Probabilius vero existimo hanc efficacitatem immediate conuenire diuinæ essentiæ ratione sui esse, & summæ actualitatis, & omnipotentiam nihil aliud esse, quam ipsummet esse diuinum, vt per se efficax ad extra, vt citato loco declaraui. Subordinatur tamen, nostro loquendi modo, diuina omnipotentia diuinæ scientiæ, ac voluntati illi, vt dirigenti actionem, quia Deus rationabiliter operatur, vt dixit Augustinus li. 83. quæst. quæst. 46. huic verò, vt mouenti, & applicanti, quia Deus nihil nisi voluntarie, & libere operatur, & hoc modo facilius intelliguntur omnia, quæ de actione Dei ad extra, & de concursu cum libero arbitrio traduntur.

Resolutio.

Infinitas potentiæ Dei.

Secundo quæri solet an hæc potentia Dei infinita sit in ratione potentiæ actiuæ, & in quo consistat hæc infinitas, & an inferatur ex omnipotentia, vel illam inferat, vel sit idem cum illa. Ad quæ omnia in primis dicendum est, potentiam Dei effectiuam sine dubio infinitam esse simpliciter loquendo, Ita colligitur ex Scriptura Psalm. 144. *Magnus Dominus, & laudabilis nimis, & magnitudinis eius non est finis.* Subditurque statim, *Generatio, & generatio, laudabit opera tua, & potentiam tuam pronuntiabunt.* Quo declaratur, magnitudinem illam sine fine etiam diuinæ potentiæ conuenire. Vnde Eccles. 18. inquit sapiens. *Quis inuestigabit magnalia eius, virtutem autem magnitudinis eius, quis enuntiabit, aut quis adjiciet enarrare misericordiam eius. Non est minuere, neque adijcere, neque est inuenire magnalia Dei.* Quæ omnia verba infinitatem indicant, non minus in potestate, & virtute agendi, quam in essentia & perfectione. 3.

Psal. 144.

Eccl. 18.

Deinde vt hæc infinitas explicetur, addendum est, diuinam potentiam dici posse infinitam, & intensiuè, & extensiuè infinitam voco, quia in se est infinitæ perfectionis. Extensiuè, quia in obiectis suis infinitam extensionem habet. Prior pars à priori ostendi solet, quia hæc potentia est quasi proprietas consequens infinitam essentiam. Quæ ratio est optima, solum verò declarat infinitatem quandam, in proprio aliquo genere, seu conceptu, sicut scientia, vel voluntas, vt sic, dicitur, in proprio genere infinita. Ego verò sentio, diuinam potentiam ad extra ex vi sui conceptus exigere infinitatem simpliciter, & in genere entis. Quod ita declaro, quia diuina potentia non solùm est actiua per modum principij *quo*, proximi, seu immediati, quale intelligitur in igne esse calor, sed etiam per modum principij principalis, qualis intelligitur in igne esse forma substantialis. Imò hæc est excellentia diuinæ naturæ, quod non indiget prinicipio agendi proximo, distincto etiam ratione à sua substantia, sed est actiua immediatè per suam substantiam, quamuis intellectuali, & libero modo, quia per eandem substantiam, intellectualis est, & libera est in agendo, vt in citato loco Metaphysicæ latius declaraui. Hinc ergò fit, vt talis potentia, quatenus tale principium agendi est, eminenter continere debeat omnes effectus quorum est actiua. Quia principium principale actionis debet continere terminum, vel formaliter, vt in actione vniuoca, vel eminenter, vt in æquiuoca actione, qualis est omnis actio Dei ad extra. Ergò illud principium agen-

4. Infinitas, intensiua, & extensiua.

di, quatenus tale est, requirit infinitatem simpliciter, & in genere entis, quia hæc infinitas necessaria est, vt eminenter contineat omnia.

5. Potest etiam hæc infinitas ex alio modo agendi diuinæ potentiæ declarari, quia talis est, vt sine dependentia ab alio suam actionem perficere possit: ad hoc autem requiritur perfectio simpliciter infinita in genere entis, ergo diuina potentia actiua hoc modo infinita est in suo esse, & hæc est infinitas intensiua. Minor à posteriori potest probari, quia illa perfectio operandi propria virtute, sine dependentia ab alio, non est communicabilis virtuti, vel substantiæ creatæ, etiam si in infinitum perfectior, & perfectior cogitetur, ergo signum est, illum agendi modum postulare, perfectionem simpliciter infinitam. Secundò declaratur à priori, quia esse independens ab alio est esse infinitum simpliciter intensiuè, sed potentia actiua sine dependentia ab alia causa, ideò habet hanc independentiam in agendo, quia habet etiam in essendo, imò quia est ipsum esse independens (nam vt dixi non est tantum potentia proxima, sed etiam principium principale per se immediatè operans) ergò eandem infinitatem intensiuam habet, vt est principium agendi, quam habet, vt est tale esse, vel talis natura substantialis. Nam re vera, sicut calor, vt est principium calefaciendi includit totam perfectionem, quam requirit, vt talis forma sit, vel vt calidum formaliter constituat. Ita diuina essentia totam perfectionem intensiuam, seu entitatiuam, quam intelligitur postulare, vt talis essentia sit, intelligitur etiam postulare, vt sit tale principium agendi.

6. Vnde fit, vt Deus in omni actione sua agat per potentiam suam, vt est infinita simpliciter, & intensiuè, licet non in singulis actionibus operetur secundum totam extensionem suam, vt per se patet. Et hoc modo dicunt Theologi, actionem creandi etiam si sit de re minima, esse à potentia Dei, vt infinita simpliciter, ex modo agendi ex nihilo, vt latè declaraui in disp. 20. Metaphysicæ: sic ergo ex alio modo agendi sine dependentia ab alio, potentia Dei se ostendit infinitam intensiuè in omni actione sua. Neque in hac infinitate aliquid declarandum occurrit, nec difficultas alicuius momenti tractanda. Ex hac verò infinitate, vt à nobis declarata est, rectè intelligitur, quod diximus potentiam Dei actiuam ad extra esse ratione distinctam ab intellectu, & voluntate. Quia non se habet, vt facultas operatiua addita secundum rationem essentiæ Dei. Sed est ipsamet essentia, vt per se immediatè operatiua, tamquam principium principale, & immediatum operationis. Sicut potentia calefaciendi, respectu ipsius caloris, non dicit potentiam illi additam, sed dicit ipsum calorem, vt actiuum per se ipsum, talis actionis, seu termini.

Infinitas extensiua omnipotentiæ.

7. Ex hac etiam infinitate intensiua demonstranda est à priori infinitas extensiua potentiæ diuinæ, quæ in hoc consistit, quod in latitudine suorum effectuum non habet terminum. Omnis enim infinitas consistit aliquo modo in negatione alicuius termini, vt capit. 1. libr. 2. declaratum est, potentia verò actiua, quæ in se indiuisibilis est, non potest habere extensionem, nisi in effectibus, ergò nec infinitatem sub hac ratione habere potest, nisi quia in illa latitudine effectuum caret termino, hoc ergo modo dicitur infinita diuina potentia. Hanc autem infinitatem aliqui putant sufficienter probari ex eo, quod Deus potest velocius, ac velocius mouere quodlibet corpus infinitum sine vllo termino. At hæc infirma probatio est, tum quia solum ostendit infinitatem quandam extensiuam in quodam genere, & satis limitato effectu, & imperfecto. Vnde non video quomodo ex illo effectu colligi possit potentia simpliciter infinita ad alios quoscumque possibiles, vel cogitabiles effectus. Multóque minus potest colligi ex illo effectu infinitas intensiua simpliciter diuinæ potentiæ, secluso modo agendi sine dependentia ab alio, quem nos considerauimus. Quia ad illam velocitatem in infinitum sufficit potentia motiua superioris ordinis, & infinita secundum quid. Vnde non est improbabile inueniri in Angelis, & non dubito quin possit Deus illam communicare creaturæ, dummodo semper moueat cum concursu primæ causæ. 1. Opinio. Refutatur.

Alij hanc infinitatem extensiuam colligunt ex eo, quod effectus diuinæ potentiæ possunt plures in infinitum produci. Sed in primis si sit sermo de pluralitate successiua faciendi plura, & plura eiusdem rationis, seu perfectionis, nulla inde infinitas colligitur, sed tantum duratio, & immutabilitas, seu integritas eiusdem virtutis. Sic enim sol, si perpetuo duraret, plura semper facere posset in infinitum, nec propterea dici potest virtus eius infinita extensiuè. Si autẽ sit sermo de effectibus, qui simul fieri, seu conseruari possint in maiori, & maiori numero in infinitum, si illi tantum sint sub certo gradu, & limitatæ perfectionis, etiam ex hoc effectu non potest colligi infinitas extensiua simpliciter in potentia, sed solum secundum quid, quia potentia actiua superioris ordinis, & eminentioris virtutis ad id sufficere posset, etiam si finita simpliciter esset. Vnde neque ex illo solo capite potest colligi infinitas intensiuè simpliciter, nisi aliunde ex modo agendi colligatur. Oportet ergò, vt ille processus in infinitum sit, non solum in multitudine effectuum, sed etiam in perfectione eorum, quæ in infinitum procedat in tota latitudine entis, & in speciebus eius absque præfixo termino. 8. 2. Opinio. Reiicitur.

Et hoc modo bene quidem infertur Dei potentiam esse infinitam simpliciter extensiuè ex eo, quod potest Deus producere in infinitum perfectiores, & perfectiores species rerum, in genere, vel gradu substantiarum. Quia in extensione potentiæ actiuæ nulla maior extensio intelligi potest, & illa est, & concipitur absq; termino finito. Dico autem *finito:* quia terminum infinitum habere potest saltem extrinsecum, quia Deus non potest facere substantiam simpliciter infinitam in essentia, quia illa factibilis non est; sed, infra illam, potest facere quamcunque aliam infinitam etiam si in infinitum crescat, seu multiplicetur in specifica perfectione. Ille verò terminus non tollit infinitatem simpliciter in extensione illius obiecti, quia ille terminus est extrinsecus, vnde non pertinet ad obiectum omnipotentiæ, & ita latitudo obiecti semper est absolutè infinita, sine proprio termino. Vnde ex illa extensione obiecti optime etiam infertur infinitas intensiua talis potentiæ, quia non posset totam illam substantiarum possibilium latitudinem, & multitudinem, actu continere eminenter, nisi in se esset intensiuè infinita. 9.

Verum

10. Veruntamen hæc probatio à posteriori est, nam à priori potius colligitur infinita illa extensio ex infinitate intensiua talis principij. Deinde probatio sumpta est ex re minus certa, quam sit conclusio. Non enim defuerunt Theologi, qui negauerint posse Deum producere illo modo infinitas species, seu in infinitum. Quorum opinio licet improbabilis (mea sententia) sit vt disput. 3. Metaphys. sect. 17. dixi numer. 18. & sequentibus, nihilominus ostendit probationem illam procedere ex principio minus certo, quam sit assertio. Vnde potius sententia illa ex eo maximè improbanda est, quod limitat infinitam potentiam Dei ad certum terminum finitum. Cum ex parte rerum non repugnet dari speciem aliam perfectiorem illo termino.

11. Infinitatē extensiuā probari ex infinitate intensiua. Quocirca infinitas extensiua diuinæ potentiæ directè probanda est ex infinitate intensiua, qua ex illa summa perfectione sui esse habet diuina potentia, vt extendatur ad omne possibile, seu ex se non repugnans. Quanta verò sit latitudo illa entium possibilium, quæ sub obiecto includitur, non potest à nobis ex sola perfectione diuini esse demonstrari, re tamen vera, in illa habet fundamentum. Nam, quia Deus simpliciter infinitus est, & nunquam satis participari potest; ideò semper magis, ac magis, & infinitis modis potest participari. Ex quibus etiam constat, ab hac infinitate extensiua, virtutem actiuam Dei denominari Omnipotentiam. Et ob eam rationem de diuina sapientia dici Sap. 7. *Cum sit vna omnia posse*, & de diuino spiritu, quod *omnem habeat virtutem*. Itaque idem est potentiam esse infinitam extensiuè, & esse omnipotentiam licet ratio nominum sit diuersa, per vnum enim explicatur, potentiam illam extendi ad omnia possibilia, per aliud vero indicatur, illa possibilia esse infinita. Et ita vnum ex alio probari potest.

Obiectum diuinæ Omnipotentiæ exponitur.

12. Ex quibus intelligere licet primo, quomodo diuina omnipotentia ad suum obiectum comparetur. Cum enim diuina omnipotentia sit vera, & realis potentia actiua, non potest non habere aliquid per modum obiecti. Tum quia ratio potentiæ non potest à nobis aliter concipi, tū etiam, quia si illa est potentia, necesse est, vt per illam possit aliquid fieri, hoc autem, quod ab illa fieri potest, vocamus obiectum eius. Non est tamen diuina potentia talis naturæ, vel perfectionis quasi specificæ, vt ad illud obiectum ordinetur, aut realem habitudinem ad illud habeat, vel quæ ab illo quasi specificari intelligatur, sicut potentiæ creatæ solent à suis obiectis specificari. Nam hic modus potentiæ minus perfectus est, quia supponit potentiam quasi per se ordinatam ad suum obiectum, quod de diuina omnipotentia dici non potest. Est ergò diuinū esse absolutissimum, quia verò in se complectitur omnem perfectionem, inde habet, vt sit effectiuum omnis rei, quæ possit habere rationem entis, ideóque sine habitudine, vel specificatione ab obiecto suum obiectum necessariò habet.

13. Obiectio. Dices, quacumque ratione potentia illa requirat obiectum, habebit talem connexionem cum illo, vt sine illo esse non possit, hoc autem repugnat cuicumque perfectioni diuinæ, quæ magis necessaria est, quàm sit obiectum potentiæ diuinæ, etiam in esse possibili. Respondeo, verum esse potentiam habere cum obiecto necessariam connexionem (quidquid alij contendant) non quidem relationis realis, & termini, nulla enim talis relatio est in Deo ad creaturas, sed est necessaria connexio causalitatis. Sicut enim Deus, actu efficiens esse non potest, nisi aliquid fiat, non quia ipse referatur ad effectum, sed quia effectus pendet ab ipso: ita nec Deus potest esse omnipotens, nisi aliquid sit possibile ab ipso, non quia omnipotentia eius ordinetur ad effectum possibilem, sed quia ab illa necessario habent res, vt sint possibiles, si ex parte earum non sit repugnantia. Hæc autem non repugnantia omninò necessaria est, vbi implicatio contradictionis non inuenitur, vt latius explicabimus infrà lib. 9. de Trinit. cap. 6. vbi emanatio Verbi diuini cum possibilitate creaturarum, in necessitate, comparanda est. Solutio.

Secundo intelligitur ex dictis quid claudatur sub obiecto proprio diuinæ potentiæ. Dicendum est enim cum D. Thoma, comprehendi sub illo obiecto quidquid habere potest rationem entis, vtique possibilis. Dicitur autem habere rationem entis, quidquid non implicat contradictionem, vt in dicto loco Metaphysicæ latè tractaui, distinguendo in illo obiecto negationem non repugnantiæ, à positiua possibilitate. Nam prior supponitur ex se in obiecto, posterior verò, quacumque ratione concipiatur vt aliquid positiuum possibile, habet rationem possibilis ab ipsa omnipotentia Dei, quatenus effectiua est sui met obiecti. Vnde infert D. Thomas d. quæst. 26. ar. 3. & 1. cont. Gent. cap. 20 illud, quod omninò non habet rationem entis, non claudi sub obiecto omnipotentiæ, quod intelligendum est cum proportione, scilicet, de non ente possibili, id est, de tali non ente, quod in suo conceptu includat repugnantiam essendi, vt est chimeram esse, vel hominem esse irrationalem, & similia. 14. Cōclusio. D. Thom.

Quæri vero potest, an non ens actu tantum, quatenus tale est, pertineat ad omnipotentiam Dei, ita vt claudatur sub obiecto eius, & circa illud versetur aliquo modo Dei omnipotentia. Nam Caietan. 1. p. q. 25. ar. 3. dixit omnipotentiam versari circa ens, & circa non ens licet diuerso modo, circa ens dando illi esse circa non ens autem, non producendo illud cum possit, vel non conseruando. Sic enim dicitur Deus, sua omnipotentia anihilare aliquid posse, vel destruere, quæ sunt mutationes, vel quasi mutationes ad non esse. Alij dicunt non ens, vt sic, non posse dici obiectum omnipotentiæ, quantum ad illam negationem, quia ens possibile non habet, quod sit non ens actu ab omnipotentia Dei, sed de se est nihil actu, nisi à Deo esse accipiat. Et sic dicitur creatura habere de suo, quòd sit nihil. Item quia tenebræ non dicentur, claudi sub obiecto virtutis illuminatiuæ, quia ex absentia illius redeunt, non enim redeunt à sole, propriè loquendo, sed cessante actione solis ex se tales sunt. 15. Dubium. Opinio Caietani. Caietan.

Sed quæstio est de modo loquendi, nam res clara est. Quia non ens, vt illa negatio dicit negationem possibilitatis, seu capacitatis ad esse, omnino excluditur ab obiecto omnipotentiæ, quod non est limitatio, sed excellentia omnipotentiæ. Non ens autem, vt dicit ens possibile cum negatione actualis existentiæ, clauditur sub obiecto, quatenus per potentiam Dei potest recipere existentiam, 16. Resolutio.

Dubium. vt etiam est clarum. Quatenus verò est non ens actu, etiam caret influxu omnipotentiæ Dei. An verò hoc satis sit, vt dicatur obiectum omnipotentiæ quo ad illam negationem, & an dicendum sit habere à Deo, quod sit non ens, vel ex se, quæstio est de modo loquendi. Propriè tamen potius id videtur pertinere ad obiectum voluntatis quàm potentiæ. Voluntas enim intelligitur positiue velle, vt illud non sit, & vt potentia non influat in illud, potentia autem non intelligitur habere quasi habitudinem ad illud obiectum. Vndè propriè non habet creatura quod sit non ens actu ex omnipotentia Dei, eo modo, quo negatio dicitur esse causa negationis, illa enim negatio influxus magis est à voluntate, quam ab ipsa potentia. Sicut quandò ex absentia luminosi, sunt tenebræ remouens luminosum est potius causa tenebrarum, quam ipsum luminosum. Sic ergò voluntas, quæ est ratio suspendendi influxum potentiæ est propriè causa, & negatio etiam influxus potest, suo modo, dici proxima causa per se, potentia autem ipsa non ita propriè.

Actiones diuinæ omnipotentiæ.

17. Vltimò inquiri hic potest de actionibus diuinæ omnipotentiæ, quæ materia amplissima est, nam complecti potest omnia, quæ de diuinis operibus Theologia disputat. Et ideò breuiter aduertendum est, diuinam omnipotentiam nullam habere actionem ex necessitate, ideóque propriissimè considerari in Deo in actu primo, in quo differt ab intellectu, & voluntate Dei. Nam intellectus, & voluntas primo, & per se versantur circa ipsum Deum, & ideò ex necessitate habent actum, saltem circa ipsum Deum, & ideò eadem necessitate sunt in actu secundo, vel potius sunt ipse actus secundus, quia illi actus immanentes sunt, & ideo contra Deum ipsum possunt semper, ac necessariò esse, quantum ad totam realitatem suam. Potentia verò primo, ac per se versatur circa creaturas, omnésque actus suos circa illas exercet, eiusque actio transiens est, & ideò nec necessaria esse potest, nec est æterna.

18. Hinc ergò fit, vt tam ipsius potentiæ diuinæ quàm actionis eius duplex sit consideratio. Potentia enim sumi potest vel per se, ac præcisè spectata, vel vt coniuncta liberæ voluntati, & quasi alligata ordini ab ipsa voluntate præscripto. Et iuxta hanc duplicem considerationem videtur sumpta vulgaris distinctio Theologorum de diuina potentia in absolutam, & ordinatam, seu ordinariam, quam tradit D. Thom. d. quæst. 25. art. 5. & alij in 1. dist. 43. & 44. Nam priori modo, & (D. Thom.) secundum se potentia spectata, absoluta dicitur. Posteriori autem modo sumpta dicitur ordinata. Quam insinuasse videtur Paulus cum dixit, *Deum operari omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Christus autem Dominus cum dixit Matthæ. 26. *An non putas, quia possum rogare Patrem meum, & exhibebit mihi plusquam decem legiones Angelorum,* &c. Priorem potentiam absolutam insinuasse videtur: ordinatam verò cum subiungit. *Quomodo ergò implebuntur scripturæ, quia sic oportet fieri,*

19. Et quanquam in explicatione horum terminorum sit aliqua varietas inter Theologos (quam notaui in d. disput. 30. Metaphys. sect. vlt. num. 32.) est parui momenti, & solum de vsu vocis, nam res constat. Et in omni opinione certum est, potentiam non dici absolutam, vel ordinatam, nisi per respectum ad voluntatem, nam quatenus soluta concipitur ab omni lege, seu decreto voluntatis dicitur absoluta, ordinata vero, vt coniuncta illi. Potest autem hoc esse duobus modis. Vnus est, quatenus potentia intelligitur coniuncta alicui legi vniuersali, vt de mouendo cœlo continuè. In qua lege potest Deus dispensare, cum voluerit, vt cum solem sistere facit, quod, iuxta hanc expositionem censetur per potentiam absolutam fecisse. Alius modus est, vt potentia intelligatur coniuncta decreto æternæ voluntatis Dei de omnibus, & singulis, quæ in quolibet tempore operatus est, & ita quidquid de facto operatur, dicitur facere per potentiam ordinatam, quia semper operatur iuxta decretum suum, & ita solum ea dicetur posse de absoluta potentia, quæ nunquam facturus est. Et vterque modus est satis vsitatus, prior tamen videtur magis conformis communi modo loquendi, & commodior.

Hinc etiam actiones huius potentiæ in duos ordines distinguere possumus, quædam enim sunt possibiles, quæ nunquam erunt, aliæ verò sunt quæ fiunt de facto, vel aliquando tantum futuræ sunt, vel iam sunt factæ. De his ergò actionibus, quæ interdum fiunt, tractandum est in toto discursu Theologiæ, nam vna ex his actionibus est creatio, huic adiuncta est conseruatio, & gubernatio, ad quam pertinet cooperatio, seu concursus cum omnibus causis secundis. Et in his videntur contineri actiones omnes ordinariæ, pertinentes ad communem cursum naturæ; quæ propterea ad philosophicam considerationem pertinent; & ideò de illis diximus in Metaphysica. disput. 20. 21. & 22. Vltra has verò actiones sunt aliæ superioris ordinis, vt sunt sanctificatio, & iustificatio, & glorificatio intellectualium creaturarum, Incarnatio, transsubstantiatio, & effectio quælibet per instrumenta supernaturalia, de quibus per totius Theologiæ discursum disputatur. Et ideò extra rem esset de illis hic dicere. Satis ergo est, aduertere, licet actiones hæ variæ sint, potentiam Dei esse vnam, & simplicissimam in se, vt in disput. 3. Metaphys. dixi sect. vlt. nu. 51. Illa enim potentia, vt dixi, non specificatur ex suis actionibus, quia non specificatur ab obiecto, & in se est absolutissima, & eminentissima, & ideò cum sit vna, omnia potest. Quanquam nihil impedit, quo minus per inadæquatos conceptus à nobis plures possint distingui ratione, vt est potentia creatiua, vel motiua, &c. vt ibidem dixi. 20. Duplex est ordo actionú omnipotentiæ.

21. De actionibus possibilibus. De actionibus verò possibilibus regula generalis est, omnes illas actiones, quæ non inuoluunt repugnantiam esse possibiles huic potentiæ. Disputare autem in particulari de omnibus actionibus, vel effectibus, de quibus dubitari solet, an in se inuoluant repugnantiam nec ne, non est huius loci, sed ad varias materias Theologiæ & Philosophiæ pertinet, vt constat. Solum aduerto, non solum esse Deo impossibiles actiones, quæ in genere entis, videntur repugnantiam inuoluere, sed etiam quæ diuinæ bonitati sunt repugnantes, vt mentiri, peccare, infidelem esse, &c. Quia etiam hæ inuoluunt contradictionem comparatæ cum infinita bonitate Dei. Et ratio est, quia potentia non potest exire in actum, nisi, vt applicata per voluntatem, & voluntas Dei non potest velle, nisi iusta, & decentia suam bonitatem, & ad hoc est natura sua determinata quo ad specificationem, vt in Relect. 1. latè disserui.

Solent

22. Dubium. Solent autem D. Thomas, & alij scholastici, hoc loco in particulari disserere, an posit Deus facere quod præteritum non sit præteritum. Quod gratia exempli videtur adductum, ad explicandum, quomodo sine impotentia ex parte Dei, fieri non posit, quod implicat contradictionem. Vnde in illo puncto certam existimo D. Thomæ sententiam in dicta q.25.ar. 4. asserentis, fieri non posse, vt factum sit infectum, in sensu composito, ita enim ibi loquitur, & 2.contra gent. cap.25. Idem Bonauent.1.dist.42.q.2. & Thomistæ omnes. Estque aperta sententia Hieron. ep. 22. ad Eustoch. Aug.26.contra Faust.capit.5.Anselm. in Prosolog. cap. & libr. de Concord.præsc. & prædest. cap. 4. Imò & Aristot. idem tradit ex Aguthone 6. Ethic.capit. 2. Ratio verò est, quia præteritum dicitur, quod in aliqua differentia temporis habuit esse, imposibile autem est, vt quod semel ponitur habens esse in aliqua differentia temporis, in illa eadem non habeat, vel non habuerit esse. Quia esset & non esset pro eodem tempore, quod repugnat in se: & consequenter etiam ipsi potentiæ Dei, quia ad eius potentiam spectat, vt quod vult esse pro aliquo tempore sit, vnde pro eodem tempore non esse, esset contra potentiam Dei. Sicut ergo non potest Deus facere, vt res sit, & non sit simul, quia hoc esset se ipsum negare, & sibi repugnare, ita nec potest facere, vt præteritum non fuerit.

Resolutio D.Thom. — Bonauen. — Hieron. August. Anselm. Aristot.

23. Opinio cõtraria. Gregor. Corduba. Explicatur. Quidam autem Theologi videntur contrarium docere, maximè Greg.in 1.d.42.& alij, quos refert, & sequitur Corduba libr. 1. quæst. 55. dub. vlt. Sed contradicunt in modo loquendi, non in re. Volunt enim, quod licet Deus fecerit aliquam rẽ, manet in ipso integra potentia, qua potuisset illam non facere in sensu diuiso, ideoque volunt affirmandum esse, nunc esse in Deo potentiam, vt præteritum non fuerit. Non dicunt autem, posse non fuisse, postquam fuisse supponitur, sed absolute, & secundum se spectatum, quod nemo negat. Vnde illud extra rem est: Similis vero quæstio de voluntate Dei tractari solet, an postquam aliquid voluit, maneat in illo potentia, vt illud ipsum in ordine ad idem momentum nolit: & resolutio est, in sensu composito non habere talem potentiam. Non quia aliquam potentiam amiserit aliquid volendo, sed quia nunquam habuit potentiam, vt mutari posit, licet secundũ se, & in sensu diuiso habeat potentiam ad vtrumque, & eandem semper retineat, ita ergo in præsenti loquendum est.

24. Duo dubia expediuntur. Ex his etiam expedienda sunt duo alia dubia, quæ D. Thomas in duobus articulis vltimis illius quæstionis tractauit, scilicet, An Deus posit plura, vel alia facere, quam fecit, & an quæ fecit, potuerit efficere meliora. In vtroque vero resolutio est clara. Primo ergò certum de fide est, potuisse, & plura & alia distincta facere. Ita docent omnes Theologi cum Magist. 1.d. 43. Et D. Thomas q. 25.artic.5 Et Vuald.in doctrinali libr. 1.capit. 10. vbi oppositum errorem refert tradidisse Vuiclephum, & Abailardum, eumque latè ex Patribus confutat. Qui damnatus etiam refertur in Conc. Senens. Sed res est euidens in scripturis, vt patet ex locis Matt. & Marci supra citatis, quæ sunt de omnipotentia Dei, & de eius libertate, in qua videtur Vuiclephus errasse. Hac etiam ratione dicimus, potuisse Deum aliam naturam humanam sumere, & potuisse aliter redimere genus humanum, quam fecit, & plures saluare, quàm saluat, vide Aug. 13.de Trin.c.18. de spiritu.& lit.c.1.&epist.3. Greg.22.Moral.capit. 25. Itẽ etiã creaturæ multa possunt facere, quæ non faciunt, vt homo ratione suæ libertatis non facit omnia quæ potest, multò ergo magis Deus. Item non solum homo, sed etiam sol posset plura facere, quæ non facit, quia ei non applicatur materia, ergò Deus, qui non indiget materia, & est dominus suorum actuum, multò magis poterit plura, vel diuersa facere, vel cum causis secundis, si aliæ essent, vel aliter applicarentur, vel se solo pro sua libertate.

Magist. D.Thom. Vualdens. Vicleph. & Concil. Senens. — August. Gregor.

25. Dubium. Hic vero statim occurrit interrogandum, quot sint ista plura, quæ potest Deus facere, & an sint finita vel infinita cathegorematice in indiuiduis, vel speciebus, vel gradibus rerum, vel etiam in pluribus mundis in infinitum, vel simul, vel successiue, vel ex similibus, vel ex dissimilibus corporibus: atque adeò æquaibus, vel inæqualibus in perfectione cum eo, qui nunc est. Itemque vtrum non solum modo posit Deus plura facere, quam fecit, sed etiam in quocunque rerum statu, seu quacunque suppositione facta, quod aliqua Deus creauerit. Vbi inuoluitur illa quæstio, an possit Deus facere simul, omnia, quæ vt possibilia nouit, quibus creatis iam non posset facere plura. Sed hæc infinitam habent disputationem, & per varias materias vagantur, ideóque illa omitto, præsertim quia ex principijs positis in d. disp. 30. Metaphys.sect.vlt. facile omnia expediri possunt.

Resoluitur.

26. Assertio. In alio puncto breuiter dicendum est, multa fecisse Deum in vniuerso, quæ non potest facere meliora in illo genere, & ita quoad aliquid non potuisse facere melius vniuersum hoc, quam fecerit, licet quo ad aliqua in particulari illud potuerit facere perfectius. Declaratur in primis, quia fecit vnionem hypostaticam, quo opere nullum altius, nec perfectius potest efficere, vt nunc suppono. Vnde fit, vt ex ea parte qua hoc vniuersum nobilitauit per illud opus, non possit hoc vniuersum esse perfectius. Vndè etiam ait D.Thom Beatam Virginem, quatenus assecuta est dignitatem Matris Dei non posse in illo genere nobiliorem dignitatem habere. Item gratia, & gloria (vt ego opinor) sunt talis perfectionis essentialis, vt non possit fieri in ordine qualitatum altior, aut maior perfectio intellectualis naturæ. Vnde etiam hoc vniuersum ex ea parte, qua refertur ad vltimum finem, non potuit esse perfectius, tum ex parte finis vltimi, qui est Deus; tum ex formali consequutione illius secundum speciem visionis, & fruitionis, qua obtinetur. Rursus in hoc vniuerso corporeo non potuit fortasse esse nobilior natura, quæ illi præesset in eodem genere corporalium rerum, quàm sit homo, quia fortasse non potest esse natura corporalis, & rationalis alterius speciei. De cælis verò, & simplicibus corporibus est controuersia, an potuerint esse essentialiter meliora, & alterius speciei, sed probabilius videtur, fieri potuisse, quia nulla apparet repugnantia, quod etiam sentit D.Thomas d.art.6.ad 3.

Cõclusio. — D.Thom.

27. Addit tamen idem D. Sanctus suppositis his rebus, ex quibus vniuersum constat, non potuisse esse quo ad ordinem, & concentum earum, in quo bonum vniuersi consistit. Quod incertum est, & ita oppositum docet Durandus. 1.distin.44.quæstio 3. Quia in Thesauris diuinæ omnipotentiæ multi ordines contineri possunt, & fortasse alius esset simpliciter melior, licet in ordine ad finem à Deo intentum hic fuerit optimus. Nam si Deus

voluisset

A voluiſſet aliter homines prædeſtinare, vel plures, vel in maiori virtute, & gratia, vel in ſtatu innocentiæ perpetuo conſeruare, poſſet etiam alio modo elementa, vel influentias cælorum ordinare, ita vt omnibus penſatis totum eſſet perfectius. Semper tamen credendum eſt Deum iuxta finem ſibi præſtitutum optime omnia facere, quæ facit, vt loquitur Auguſtinus 3. de libero arbitrio capite 5. Et explicui in citato loco Metaphyſicæ, & in tomo primo De incarnation. Diſputatione 4. ſection. 2. & 3.

Auguſt.

CAPVT X.

De Diuina Prouidentia.

1. PRouidentia, & Prædeſtinatio tam ſunt coniunctæ, vt vix poſsit vna ſine altera exactè declarari. Vnde cum in ſequenti tractatu latiſſimè ſimus de Prædeſtinatione dicturi, ibi de Prouidentia etiam dicemus. Vt verò ratio nominis habeatur, & quædam magis generalia principia ſupponamus, viſum eſt caput hoc in fine huius libri adiungere, quod tantum ſit velut præambulum quoddam ad tractatum de Prædeſtinatione. Vt ergò nomen prouidentiæ explicemus ſupponimus, habere Deum actualem gubernationem huius vniuerſi, illique præeſſe conſeruando illud, & ordinem illius, totumque illud, vniuerſaſque partes eius in fines ſuos pro captu earum dirigendo. Hoc fundamentum de fide certum eſt, & conſequenter etiam, certum eſt, eſſe in Deo prouidentiam. Quia gubernatio illa temporalis actio eſt, quam Deus per ſuum intellectum, & voluntatem operatur, quia Deus non aliter extra ſe cauſat, vt ſupra ex fide oſtenſum eſt, ergo neceſſe eſt, vt ratio illius gubernationis vniuerſi in Dei mente ex æternitate præcedat, non enim poteſt in tempore concipi, aut inchoari. Hanc ergo rationem æternæ gubernationis intra Deum exiſtentem, prouidentiam vocamus. Atquè hoc modo prouidentiam eſſe docet Scriptura cum de diuina Sapientia dicit. *Attingit à fine vſque ad finem fortiter, & diſponit omnia ſuauiter.* Sap.8. & cap.6. *Æqualiter eſt illi cura de omnibus.* Et infra, *in omni prouidentia occurrit illis* & cap. 14. *Tu autem Pater gubernas omnia prouidentia.* Et Chriſtus Dominus Matth.6. *Reſpicite volatilia cæli*, &c. Item Luc. 12. & paſsim. Solet autem à Theologis quæri, an prouidentia ſit actus voluntatis diuinæ, vel intellectus. Sed hanc quæſtionem in Prædeſtinatione exactè examinabimus. Nunc ſupponamus vtriuſque facultatis actus ad prouidentiam requiri. Nam in omni gubernatione prudentia neceſsaria eſt, & voluntatis electio, ac executio, & vix definiri poteſt quiſnam horum actuum magis neceſſarius ad debitam prouidentiam ſit. Nomen autem prouidentiæ ad vtrunque facile applicari poteſt, & ideò in hac controuerſia non eſt multum vtilitatis, vt in citato loco latius dicemus.

Eſſe in Deo Prouidentiam.

Sap.8. & 6. c.14.

Mat.6. Luc.12.

2. Vt autem hæc veritas fidei melius intelligatur, & vt attingamus errores qui circa illam fuerunt, eſt aduertendum, duas veluti partes in hac prouidentia diſtingui poſſe, vnam phyſicam, ſeu naturalem appellare poſſumus, aliam moralem. Prior generalis eſt rebus omnibus, tam inanimatis, quam animatis, atque etiam hominibus, & Angelis, quatenus cum aliis commune habent eſſe, & operari. Poſterior eſt propria hominum, & Angelorum, quia illi ſoli ſunt capaces moralium actionum, & finis, qui per illas comparatur, quia illi ſoli habent arbitrij libertatem. Ad priorem prouidentiæ partem pertinent actiones ſequentes. Prima conſeruatio eſt in eſſe: Prouidentia enim ſupponit creationem, & addit actionem neceſſariam, vt res creata ſubſiſtat, & finem ſuum conſequi valeat. Inter has ergo actiones prima eſt conſeruatio. *Quomodo enim poſset aliquid permanere, niſi Deus voluiſſet.* Sap.11. Alia operatio eſt concurſus ſeu cooperatio Dei ad omnes actiones creaturarum, quia ſicut ſine influxu Dei eſſe non poſſunt, ita nec operari. Et ideo dicitur Deus, *veſtire lilia agri & paſcere coruos.* Lucæ 12. Et ad has duas actiones reducuntur omnes externi actus Prouidentiæ, quam phyſicam, ſeu naturalem appellamus.

Duplex Prouidentia.

Sap.11.

Luc.12.

B

3. Durandus verò 1. diſtin. 39. quæſtion. 3. numero 5. & 6. inter actus prouidentiæ ponit diſpoſitionem rerum. Sed vt benè ibidem ſubiungit diſpoſitio magis pertinet ad creationem, quam prouidentia ſupponit. Nam Deus, cum in æternitate ſua voluit res creare, vnam quamque voluit propter ſuum finem, & totum vniuerſum etiam ad certum finem ordinauit, & conſequenter partes vniuerſi conuenienter ad illum finem aptè diſpoſuit, & ſingulis facultates connaturales ad fines ſuos conſequendos ordinatas, tribuere ſtatuit. Hæc autem omnia ad diſpoſitionem pertinent, & in ipſa creatione continentur: nam qui dat formam, dat conſequentia ad formam. Et hoc modo ordinatio rerum ad fines ſuos, quantum ad primam intentionem finis pertinet, in ipſa creatione includitur, ſeu in voluntate creandi res, nam creantur res propter tales fines, & ita vult Deus illas eſſe propter tales fines. Ad prouidentiam ergò pertinet propriè conſeruatio, cooperatioque Dei, neceſſaria vt res illæ poſſent tendere in fines, ad quos creatæ ſunt. Et ita ad has duas actiones reducitur tota prouidentia naturalis. Nam ſub conſeruatione includuntur omnia neceſſaria ad vitam, & ſubſiſtentiam rerum, ſub cooperatione verò omnes generationes, & corruptiones, & denique omnes operationes, quibus res poſſunt ad fines ſuos peruenire.

Durand. Opinio Durandi.

C

D

4. Duplici autem titulo hæc pertinent ad prouidentiam Dei, primo quatenus hæc proueniunt à cauſis ſecundis, quas ipſe ad hunc finem produxit, & ordinauit, & conſeruat: Secundo quatenus Deus ipſe in illis, & cum illis immediate operatur, & eas mouet, applicat ad agendum. Vnde ſatis conſtat, prouidentiam ex hac parte attingere omnia, quæ ſunt, vel fiunt in mundo in particulari. Quia omnia pendent à Deo in eſſe, & operari, & Deus ad omnia in particulari concurrit, per ſcientiam ſuam, & voluntatem, ac potentiam operando. Et de hac duplici actione prouidentiæ diuinæ diſputauimus latè in Metaphyſica Diſputatione 21. & 22. & copioſius in lib. 1. de Auxiliis.

E

5. Quapropter nullus infidelis potuit circa hanc partem diuinæ prouidentiæ errare, niſi, vel qui non agnouerunt Deum eſſe, vel non putarunt omnia pendere immediate à Deo in eſſe, & operari, poſtquàm facta ſunt. In quo Ariſtoteles quid ſenſerit, in diſputatione 30. Metaphyſic. ſectione 15. num. 40. explicuimus. Potuerunt etiam in hoc errare illi, qui, putarunt Deum ex neceſsitate naturæ omnia operari, vt Epicurus, Democritus, & Cratilus. De quibus non conſtat, an dicerent, Deum conſeruare res omnes, & cooperari cum illis eadem neceſsitate, qua putarunt illa produxiſſe. Veruntamen etiam ſi hoc dicerent, illa non

Epicurus. Democrit. Cratilus.

eſſet

esset vera prouidentia, quæ propriè non cadit nisi in agens liberum. At suppositis principiis positis, quæ non solum in fide sunt certa, sed etiam ratione naturali euidentia, apertè sequitur, necessariam esse Dei prouidentiam, quæ attingat ad omnia, & singula, quæ fiunt in particulari.

6. Dubium. An verò per hanc prouidentiam possit Deus immutare cursum causarum naturalium, eumue impedire, aut iuuare, fortasse non est tam notum lumine naturali. Resolutio. Tamen secundum fidem certum est, diuinam prouidentiam ad hoc extendi, quia eius nutui, & voluntati omnia parent. Tob. 9. Vnde Tob. 9. dicitur. *Qui præcipit soli, & non oritur, & stellas claudit quasi sub signaculo.* Mat. 10. Et Matth. 10. dicitur. *Vnus passer non cadit super terram sine Patre vestro.* Nec folium arboris sine eius scientia & voluntate mouetur. Et hinc est, vt pro fructibus etiam temporalibus, vel pro influentiis temporum opportunis, & conseruatione & incolumitate vitę, vel animalium, orari possit, & debeat Deus: quia licet hæc regulariter eueniat per naturalium causarum cursum ab eius nutu, & voluntate semper pendent, & immutantur etiam mirabiliter; de qua re, & in Scriptura sacra, & in historiis exempla multa leguntur.

7. De prouidentia morali. Esse necessariam moralem gubernationem. Circa alteram partem huius prouidentiæ, quam moralem appellamus, dicendum est, vltra physicam efficientiam, & operationem Dei, quæ in omnibus operibus creaturarum etiam liberis, & moralibus interueniunt, esse necessarium addere moralem gubernationem, quæ consistit in præceptis, consiliis, promissionibus, comminationibus, præmiis, & suppliciis. Et de hoc toto genere prouidentiæ pauca (vt opinor) philosophi subodorati sunt. Nam in primis de præceptis, aut legibus Dei positiuis nihil scire potuerunt, vt constat, quia liberè feruntur à Deo, & ideo, nisi per reuelationem, sciri non possunt. Leges autem quas naturalis ratio dictat, licet cognoscantur vt dictamina rationis naturalis, tamen sub ratione legis diuinæ, & quod Deus in eis suam voluntatem, & auctoritatem peculiariter interponat, vel cognosci non potest ratione naturali, vel difficillimè, vnde non mihi constat, aliquem Philosophorum, hoc peculiariter cognouisse. Quid senserit Aristoteles de prouidentia Dei. De promissionibus verò, & comminationibus in particulari certius hoc est. De præmio autem & pœna in generali fortasse aliquid suspicati sunt, sed valde imperfectè, ac diminutè, vt patet ex Aristot. lib. 10. Ethic. cap. 8. Aristot. Vbi eos, qui veritatem sectantur, dicit esse amicissimos Deorum immortalium. *Nam si Dij* (inquit) *curam habent humanarum rerum, vt existimatur, rationi consentaneum est, ipsos eo gaudere quod est optimum.* Vbi & sub magna dubitatione loquitur, & sub impropriissima Deorum appellatione, & diminutè valde. Et in libr. 2. Mag. moral. cap. 8. *Deum*, ait, *mala, & bona pro meritis distribuere.* Tamen ibidem sentit, effectus fortuitos non subiacere prouidentiæ Dei, licet aliter in hoc sentiat lib. 7. Ethic. ad Eudonum c. 18.

8. Deum habere prouidentiam creaturarũ rationaliũ. Veritas autem Catholica docet, habere Deum perfectissimam prouidentiam creaturarum rationalium, & operationum liberarum tam bonarum quam malarum, non solum generalem, & remotam, sed etiam particularem prouidentiam: nec solam physicam, sed etiam moralem. Consistit autem hæc prouidentia, tum in perfecta scientia, quam Deus habet de omnibus liberis effectibus antequam fiant, & postquam facta sunt, & in voluntate procurandi illa, si bona sint, per præcepta, consilia, vel alia media consentanea: vel si sint mala, prohibendo illa, & impediendo, vel permittendo, & de illis, si fiant, iustè, vel misericorditer, pro ratione suæ sapientiæ disponendo. Et hæc omnia passim docet Scriptura: nam de rerum præscientia iam supra visum est. Et ideò Iob. 22. Iob 11. Irridentur qui dixerunt, de Deo: *Circa cardines cæli ambulat, nec nostra considerat.* De aliis verò actibus moralis prouidentiæ etiam constat ex his, quæ supra diximus, de voluntate Dei, & ex discursu omnium Scripturarum. Ex quibus veritatem hanc latè confirmant Patres, vel qui de Prouidentia ex instituto scripserunt, vt Chrysostomus Chrysost. per tres libros, & sermones sex, & in homil. 9. Theodor. ad Populum tomo 5. Theodor. libro 6. Curatio- Saluian. num, & sermon. 10. de Prouidentia, Saluian. li- Nemesius. bro 8. de Prouidentia. Nemes. libro 8. Philoso- August. phiæ; vel aliis in libris: vt Augustinus libro 5. de Clemens. Ciuitate capit. 9. & libro 5. Genes. ad literam Alexand. capit. 21. libro 3. de libero arbitrio, & libr. 1. & 2. Cyrillus. de ordine. Clemens Alexandr. libr. 1. & 5. stro- Hierosol. mat. Cyrillus Hierosol. cathecec. 8. & Cyrillus A- Cyrillus. lex. lib. 5. contra Iul. Alexand.

9. Ratio autem huius veritatis sumenda est ex actibus illis, in quibus hæc diuina prouidentia consistit. Quia in primis necesse est, Deum omnia scire, & de omnibus rectissimum iudicium ferre. Potens item est omnia disponere, & bene ordinare, ac constituere. Voluntatem etiam habet rectissimam, quæ sine sui mutatione potest velle bonum, & odisse malum, estq; summe honestum, vt ita singula velit. Estque item supremus Dominus, & Princeps, ad quem pertinet leges ferre, & præmia, ac pœnas pro ratione operum conferre. Denique, quia omnia ab ipso, ita pendent, vt sine ipso, vel volente, vel permittente fieri non possint, ergo habet Deus prouidentiam etiam moralem omnium actionum liberarum, vsque ad minimas.

10. Difficultates verò, quę circa hanc partem prouidentiæ occurrunt, præcipuè sumuntur ex concordia diuinæ prouidentiæ cum libertate actionum humanarum. Vbi consequenter se offert tractandum, quomodo Deus ab æterno disposuerit de his actionibus in particulari, an, scilicet, præfiniendo omnes, vel aliquas, & alias permittendo, vel simplici affectu prosequendo. Quæ omnia in secundo libr. de Auxiliis latè à nobis tractata sunt. Et in seq. tractatu, in fine comparando prouidentiam cum Prædest. videbimus, quomodo prouidentia ordinet res in finem, an semper efficaciter, vel interdum tantum sufficienter. Quapropter de his difficultatibus nihil ampliùs hic dicemus.

11. Dubium. Solum inquiri potest, an hoc genus prouidentiæ præsertim moralis necessariò conueniat Deo. Vbi non quærimus de necessitate absoluta, sic enim prouidentia est libera, nec de sola necessitate immutabilitatis, nam constat etiam, prouidentiam semel stabilitam ex parte Dei esse immutabilem. Sed quærimus de necessitate prouidentiæ diuinæ, sola suppositione facta, quòd Deus voluerit vniuersum creare, prout modo est, constans ex simplicibus, & mistis corporibus, simul cum hominibus. Quæ quæstio vix habet locum in prouidentia naturali, nam si Deus voluit non solum fieri, sed etiam conseruari mundum, per rerum generationes, & corruptiones, & alias operationes, non potuit illud destituere sua

prouidentia, quia sine ipsius immediato influxu A nihil esse, vel operari potest. At verò de alia prouidentia morali est nonnulla difficultas, quia non apparet absoluta necessitas eius illationis. Cur enim non potuit Deus homines condere, & illis non amplius curare, quam de aliis animantibus, nec pœnas, aut præmia reddere, nec præcepta imponere? Quia Deus in his omnibus actionib. liber est, & non habet actus ille intrinsecam connexionem cum opere creationis, vel conseruationis humanæ naturæ, nam ad hoc sufficiebat generalis concursus in ordine physico. In contrarium verò est, si talis prouidentia necessaria non est etiam supposita creatione, & conseruatione humanæ naturæ, ergo non possumus ratione naturali conuin- B cere, Deum habere hanc prouidentiam humanarum rerum, quod videtur à mente sanctorum Patrum alienum.

12. Expeditur. Ad hoc breuiter dicendum est. Primum non potuisse Deum, nullam omnino prouidentiam, de humanis actionibus habere supposita voluntate creandi, & conseruandi homines, ita vt humano modo operari possint. Quia in primis non potuit non illuminare illos saltem mediante lumine naturali concurrendo ad recta dictamina legis naturalis, & ita non potuit eos omnino sine lege relinquere, quæ reuera diuina est, licet fortasse ipsi homines id non agnoscerent, nisi diuinitus, & altiori modo illuminarentur. Deinde non potuit non C præscire quid ipsi homines essent operaturi, & per suam voluntatem velle singula opera, vel impedire vel permittere, aut promouere. Et quoad hunc gradum est simpliciter necessaria hæc prouidentia. Vlterius verò est valde consentaneum diuinæ bonitati, vt maiorem prouidentiam cum hominibus habuerit. Nam, vt rectè dixit Ambr. li. 1. de offic. c. 13. *Quis operator negligat operis sui curam. Cum aliquid non fuisse nulla iniuria sit, non curare quod feceris summa inclementia.* Quapropter, licet Deus liberè hæc omnia beneficia conferat, tamen quia bonus, & sapiens est, semper operatur consentanee ad sapientiam, & bonitatem suam, & secundum hunc modum non potuit separari pro- D uidentia consentanea naturæ rationali ab illius creatione, & conseruatione, saltem secundum debitam prouidentiam ex ordinaria lege, & quasi connaturali, tam rebus ipsis, quàm diuinæ bonitati, & hæc necessitas sufficiens est ad naturalem demonstrationem talis prouidentiæ.

Ambros.

13. Deus in- Addendum verò est, Deum non fuisse contentum dando creaturis intellectualibus prouidentiam naturalem, & moralem ordinis naturalis. vt sic dicam. Sed addidisse etiam supernaturalem. Quia huiusmodi creaturas ad supernaturalem finem ordinauit, vnde necesse fuit, vt per media, & prouidentiam supernaturalem eas gubernaret, & ad illum finem proueheret. Hoc autem genus prouidentiæ cognosci non potest per rationem naturalem, sicut nec finis ille ad quem per illud tenditur, habemus autem illud ex fidei reuelatione, vt in sequenti tractatu ostendemus. Ex hoc autem altiori prouidentiæ genere factum est, vt tota prouidentia naturalis, & moralis ad altiorem ordinem aliquo modo euecta sit. Nam quia res omnes inferiores ad homines aliquo modo ordinantur, vt ad finem proximum, dum ipse homo ad altiorem finem ordinatus est, consequenter omnes res aliæ cooperari debent ad illum finem consequendum, & ideò altiori quodam modo gubernandæ sunt.

tellectualibus creaturis præter Prouidentiã naturalẽ addidit super naturalẽ.

Et hinc oriuntur mysteria multa occulta diuinæ sapientiæ, quæ in huiusmodi rerum prouidentia accidere videmus. Ex quibus vnum est, iustos affligi in hac vita, iniquos autem prosperari. Quæ apparens inæqualitas, & infideles in errorem induxit, vt putarent Deum non habere prouidentiam rerum, & fideles in magnam admirationem adduxit, vt in scripturis sæpe legimus. Iob 21. Ierem. 12. Tamen si hæc omnia consideretur sub prouidentia supernaturali, cessat admiratio. Nam ex illa inæqualitate potius colligendum est esse aliam virtutis retributionem altiorem, quam in hac vita habere possit, & per mala huius vitæ perfici iustos, & præparari ad illam beatam consequendam, malos autem recipere in hac vita bona sua, vt dicitur Luc. 16. Quod argumentum latè prosequuntur Patres citati agentes de Diuina Prouidentia, & de Resurrectione, ac iudicio. Ex hac etiam supernaturali Prouidentia oriuntur mutationes miraculosæ, per quas, vel ordo causarum naturalium immutatur, vel actiones aliquæ omnem virtutem naturalem superantes fiunt. Ad hanc item reducenda est custodia Angelorum bonorum, & impugnatio Dæmonum, nam ob finem supernaturalem illa ordinatur, & hæc permittitur. Denique ad hanc supernaturalem Prouidentiam prædestinatio præcipuè pertinet, quæ totam Dei prouidentiam quodammodo in se complectitur, vt in sequenti tractatu explicaturi sumus.

14.

Iob 21. Ierem. 12.

Luc. 16.

FINIS.



TRACTATVS DE DIVINA PRÆDESTINATIONE, ET REPROBATIONE.

PROOEMIVM.



QVAMVIS prædestinatio,& reprobatio ita ſint coniunctæ,& aliquo modo ſubordinatæ, vt vix poſſit vna ſine alia perfectè intelligi, aut explicari, eamque ob cauſam ſoleant à Doctoribus promiſcuè tractari: nihilominus maioris claritatis gratia de vnaquaque ſeparatim dicemus, & deinde illas inter ſe comparabimus. Atque ita hoc opus in tres præcipuas partes diuidemus. Prima erit de Prædeſtinatione, quia nobilior eſt reprobatione, & ex primaria Dei voluntate eſt per ſe intenta, vnde ad reprobationem quodammodò, vt finis ad media, (omnia enim propter electos, etiam reproborum permiſſio, & procreatio) & vt habitus ad priuationem comparatur. Vnde neceſſe eſt, illam primam partem cæteris eſſe copioſiorem, ideoque in tres libros illam diſtribuemus, atque in primo de prædeſtinationis eſſentia, in ſecundo de illis in cauſis, in tertio verò de eiuſdem effectibus diſputabimus. Deinde, vt diuinæ reprobationis iuſtitia meliùs intelligatur, quartum interponemus librum, in quo de diuina prouidentia ſupernaturali cum hominibus, quos Deus non prædeſtinat, diſſeremus. Quintus ergò Liber reprobationem explicabit. Sextus verò prædeſtinationem cum reprobatione conferet, vt in altera diuina miſericordia, in altera verò diuina iuſtitia magis eluceſcat. Atque ita totam huius myſterij doctrinam his ſex libris, pro captu noſtro, Deo bene iuuante, comprehendemus. Curabimusque in illa tradenda, eam dicendi, ac diſputandi rationem tenere quam ſolet exacta ſcientiæ cognitio poſtulare. Nam licet, hoc prædeſtinationis negotium abditiſſimum ſit, ſoláque fide teneatur, atque humanam ſcientiam tranſcendat: tamen ſuppoſitis fidei principiis conandum nobis eſt in eo explicando ſcientiæ methodum obſeruare vt commodius de tanto myſterio aliquid inueſtigare poſſimus. Non quidem diuina conſilia perſcrutando, ac ſi ab humano ingenio poſſint comprehendi: ſed venerando potiùs altitudinem diuitiarum ſapientiæ, & ſcientiæ Dei, & incrutabilia eius iudicia cum admiratione ſuſpiciendo, & hac fide ſuppoſita, rationem aliquam, & intelligentiam huius myſterij cum diuina gratia inueſtigando.

INDEX CAPITVM LIBRI PRIMI DE PRÆDESTINATIONE.



LIBER PRIMVS, DE PRÆDESTINATIONIS NECESSITATE, AC NATVRA.



IN hoc primo libro, explicata prius significatione vocis, & tractata quæstione, an sit prædestinatio, quid illa sit quamue essentiam, vel rationem formalē habeat inquiremus. Quia verò (vt videbimus) prædestinatio in actu, vel actibus mentis diuinæ consistit (sub mente intellectum, & voluntatem comprehendendo), & omnis actus mentis habet obiectum, seu materiam, circa quam versatur. Ideo consequenter videbimus qualis actus prædestinatio sit, & in qua materia versetur, & an actus intellectus, & voluntatis comprehendat, & quinam illi sint, & in quibus illorum principalius ratio prædestinationis posita sit. Quæ omnia in primo libro comprehendemus.

CAPVT I.

Necessarium esse in Deo Prædestinationem ponere.

1. *Prosper. August.* NON defuerunt qui prædestinationem in Deo esse negauerint, vt colligitur ex Prospero in responsione ad obiectiones Gallorum capite 1. & ex Augustino libr. 2. de Bono perseuerantiæ capit. 14. putabant enim prædestinationem nihil aliud esse, quam fatum, quo posito, libertas arbitrij tollitur.

2. Concil. Trident. Nihilominùs certum de fide est, prædestinationem Deo conuenire. Ita docent prædicti Patres, & supponit, Concil. Tridentinum, sess. 6. cap. 12. & canon. 16. quatenus definit, neminem posse esse certū de sua prędestinatione, nisi ei specialiter reueletur. *Ro. 1. & 8. 1 Cor. 2. Ephes. 1.* Et conuincitur ex Paulo ad Rom. 1. & 8. 1. ad Corinth. 2. & ad Ephes. 1. quibus locis *prædestinationem* sub hac eadē voce Deo attribuit, & sub aliis nominibus *electionis, propositi, præscientiæ*. Idem habetur ex multis aliis locis, quæ posteà commemorabo.

3. *Vox prædestinatio exponitur.* Ratio ex re ipsa, constabit ex dicendis: nunc solum declaratur ex vocis significatione. Vox enim *prædestinatio* composita est à verbo *Destino*, quod apud Latinos varias habet significationes. Duæ tamen, vel tres sunt præcipuæ ad rē præsentē Aliquando enim significat mittere: aliquando designare ad aliquod munus: sæpius verò animo

A proponere, & statuere: Et quidem Diuus Thomas 1. par. q. 23. art. 1. quē sequitur Dur. 1. d. 41. q. 1. prædestinationis nomen à prima significatione deriuat; *D.Thom. Durand.* At verò Alex. Alen. 1. p. q. 28. Memb. 1. & alij, potius existimant sumendam esse ex vltima. *Alens.* Tamen in re non potest esse diuersitas, quia prædestinatio non significat exteriorem missionem, seu transmissionem in vitam æternam, vt omnes fatētur, & sumitur ex Paulo ad Rom. 8. *Rom. 8.* vbi prædestinationē à glorificatione distinguit, & ab illis actionibus, per quas homo reipsa, & exterius (vt sic dicā) transmittitur in vitam æternam, vt sunt vocatio, & sanctificatio. Ergo etiam si prædestinatio transmissionē significet, non tamen in re exercitam, sed mente conceptam, vt etiam D. Thom. B notauit art. 2. ad 2.

Hinc ergò euidenter constat, esse in Deo prædestinationem, quia multi sunt, qui diuina virtute, & auxilio transferuntur in vitam æternam: necesse est autē, vt hoc fiat ex voluntate, præscientia, & prouidētia Dei: ergò præcedit in Deo ratio, seu conceptio, ac voluntas illius transmissionis, quæ tempore fit: illa autem significatur nomine prædestinationis. *4. Prædestinatio in sit.* Nam ad hoc significandū, verbo, *Destino*, addita est particula *prædestinationis*. Circa quam est breuiter aduertēdum, posse significare vel solā antecessionem æternitatis ad tempus, vel etiam ordinem aliquem, seu prioritatem C rationis inter ipsos actus diuinæ scientiæ & voluntatis. Et hoc posteriori modo sumitur à multis Theologis, cum de prædestinatione tractant, & rectè, vt existimo. Tamen in hoc sensu non est res pertinens ad fidem, saltē apertè definitā, quod detur talis prædestinationis modus. Tum quia hæc diuisio signorū in diuina mente, & prioritatis, seu ordinis rationis inter actus voluntatis, & intellectus non pertinet ad dogmata fidei, sed ad disputationem merè Theologicam: tum etiam, quia in hoc sensu aliqui Catholici dixerunt, non dari in Deo absolutā prædestinationem, seu præparationem gratiæ vel gloriæ respectu alicuius hominis, ante præscietiam absolutam futurorum D actuum, seu futuræ cooperationis liberi arbitrij. Vel saltem non habuisse Deum talem modum propositi, seu prædestinationis circa omnes, qui in tempore saluantur. Quæ opiniones hactenus non sunt ab Ecclesia damnatæ, nec censuram aliquam, aut notam merentur, licet falsæ sint, vt postea vibebimus.

5. Igitur vt assertio posita fidei certitudinem habeat, sumenda est particula *Præ* vt dicat solum antecessionem æternitatis ad tempus, quo sensu procedit optimè ratio facta, estque non solùm certa, sed etiam euidens, suppositis dogmatibus de glorificatione iustorum. Et ita expressè illam particulam explicuit Alens. loco citato, art. primo, idemque significauit Dur. 1. d. 40. quæst. 1. dicens, rationem destinationis in finem supernaturalem præexistere in Deo antequam res fiant, & propter hanc antecessionem ad rem ipsam vocari prędestinationem quod sumpsit ex D. Thom. art. 1. Solum ergò sub hac significatione, & generali ratione certum nunc relinquitur in Deo esse prędestinationem.

6. *Deus solus prædestinare potest.* Imo, vt rectè annotauit Durand. hinc etiam concluditur, Prædestinationem, vt nunc de illa loquimur, soli Deo posse conuenire. Nam prædestinatio significat rationem ordinis, seu transmissionis infallibilis creaturæ rationalis in vitam æternam, solus autem Deus potest ordinare hoc modo rem creatam in finem, tum propter excellentiam illius finis tum, etiam propter infallibilem, & efficacem præordinationem quæ postulat infinitam sapientiam, & omnipotentiam Dei, ergo prædestinatio & in Deo est & soli illi conuenire potest.

CAPVT II.

Sítne prædestinatio actus immanens ex æternitate Deo conueniens.

1. *August.* Ratio dubitandi esse potest, quia prædestinatio definitur ab Augustino quod sit, *Præscientia & præparatio beneficiorum Dei, &c.* de bono perseuerat, cap. 14. Et quamuis præscientia sit æterna, tamen præparatio, per quam ratio prædestinationis completur, videtur temporalis, ergò & prædestinatio temporalis erit Mi. quoad posteriorem partem probatur, quia artifex, qui deliberat de ædificio faciendo, non dicitur præparare ad ædificium faciendum, donec materiam ex qua conficiendum est; congregare incipiat, & Rex non dicitur præparare ad bellum donec pecuniam congreget, arma emat, conuocet milites: ergo similiter Deus non dicitur præparare hominibus beneficia, donec illa conferre incipiat, ergo præparatio, ac proinde etiam prædestinatio non dicit actum solum immanentem, & æternum, sed inuoluit etiam externum & temporalem.

2. *Assertio.* *D. Thom.* Dicendum vero est primo. Prædestinationem esse actum immanentem in Deo, quem prædestinantem denominat intrinsece, rem autem circa quam versatur extinsece denominat prædestinatam. Hæc assertio est Diui Thomæ, dist. quæst. 23. art. 2. vbi in hoc sensu defendit prædestinationem nihil ponere in prædestinatis, sed in prædestinante. Et quidem quoad priorem partem spectat, intelligit nihil ponere in prædestinatis formaliter, quia non est forma illorum, eis inhærens, effectiuè autem aliquid ponit in illis vt infra constabit declarando prædestinationis effectus. Relinquitur ergò, prædestinationem esse intrinsecè in ipso Deo prædestinante. Nam in aliquo esse debet intrinsecè, ergò cum non sit in re prædestinata, necesse est, vt sit in Deo. Dices, prædestinationem dicere de formali respectum rationis, qui nec in Deo nec in alio est intrinsece. Respondeo prædestinationem in se aliquid esse reale licet à nobis concipi aut explicari non possit, nisi per modũ respectus rationis. Nam verè, & in re Deus prædestinat, & prædestinatio ipsa est vera causa realis plurimum effectuum. Denique, quoad hoc eadem est ratio prædestinationis, quæ est voluntatis & præscientiæ Dei, prout circa creaturas versantur. Vnde etiam constat prædestinationem non posse esse in Deo, nisi actum immanentem, vt notauit D. Thoma. dict. artic. ad primum. Tum quia prædestinatio non significat aliquid per modum actus primi, sed per modum actus vltimi, & vitalis, sicut præscientia electio, & huiusmodi, vt ex ipsa vocis significatione & omnium sensu constat: Tum etiam quia (vt statim dicam) prædestinatio dicit quid liberum: nihil autem denominatur liberum in Deo, nisi id, quod illi conuenit per modum actus immanentis: reliqua enim attributa omnia ex necessitate illi conueniunt.

3. *Assertio 2.* Secundò dicendum est, Prædestinationem esse actum æternum, & secundum totam rationem suam ex æternitate conuenire Deo. Est res certa, colligiturque ex illo Pauli ad Ephesæos 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem* (*Ad Ephes.*) & subdit inferiùs. *Qui prædestinauit nos.* vtique tunc, quando nos elegit. Vnde subdit inferius, *Prædestinati secundùm propositum eius qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Et ad hoc ipsum alludit Paulus ad Romanos 8. dicens: *Nam quos præsciuit & prædestinauit, &c.* & hos *prædestinatos* statim vocat *electos* dicens, *Quis accusabit aduersus electos Dei.* Est ergò æquè æterna prædestinatio, ac præsciẽtia, vel electio. Et sic etiam primæ Corinth. 2. (*1. Cor. 2.*) Sapientia incarnata dicitur, *prædestinata ante secula in gloriam nostram.* Quibus locis omnes Patres agnoscunt, prædestinationem esse æternam, & Augustinus (*August. Fulgent.*) de prædestinatione Sanctorum, cap. 10. & de bono persener. capit. 14. Fulgentius libro primo ad Monim. cap. 12. & 13.

4. *Ratio assertionis.* Ratione verò declaratur ex dictis cap. 1. Quia illa particula *Præ*, significat antecessionem diuinæ prędestinationis ad effectum eius, qui est transmissio in gloriam, quæ mediante gratia, in tempore fit. Illa autem antecessio non potest esse per durationem finitam, sed per æternitatem cuius ratio est, quia nihil potest conuenire Deo ex tempore præter denominationes extrinsecas, seu relationes rationis, prouenientes ex actuali effectione, seu existentia creaturarum: prædestinatio autem non dicit huiusmodi denominationem, cum antecedat existentiam effectus creati, ad quẽ dicit habitudinem; ergò necesse est, vt conueniat Deo ante temporis initium. Alioqui mutaretur Deus, si nunc prædestinaret, & non antea, cum prædestinare illi non conueniat ex mutatione creaturæ.

5. *Obiectio.* Dices. Prædestinatio est pars prouidentiæ, at prouidentia non est æterna, sed temporalis quod patet, quia prouidentia est posterior creatione, quia rebus iam creatis consulit, vt dixit Nemesius (*Nemes.*) in libro de Opificio hominis, capite 42. creatio autem temporalis est, ergo. Respondeo primo (*Bifariam obiectioni occurritur.*) quidquid sit de prouidentia quatenus procurat bonum rebus iam existentibus: nihilominus prędestinationem ratione illius antecessionis, quam particula *Præ* indicat, abstrahere ab exi-

stentia rerum quæ prædestinantur, vt optimè dixit D. Thomas artic. 2. ad 2. ac proinde esse æternam. Secundò dicitur, etiam prouidentiam formaliter sumptam æternam esse, vt idem D. Tho. docuit q. 22. art. 1. ad 2. Nam, licet executio prouidentiæ temporalis sit, ad quam videtur Nemesius respexisse, tamen voluntas, & ratio existens in mente Dei, per quam in tempore omnia gubernat æterna est: & illa vocatur prouidentia. (D. Thom.)

6. (Qualis præparatio sit prædestinatio.) Ad rationem ergò dubitandi in principio positam, Respondetur, eandem æquiuocationē esse in verbo *præparandi*: est enim præparatio quædam exterior, qualis esse solet, vel dispositio aliqua materiæ, vel saltem ipsiusmet materiæ remotæ congregatio, vt solet esse in humana præparatione ad ædificium aliquod. Et talis præparatio, quatenus in aliquo Dei opere intelligi potest, temporalis est, vt probat ratio facta. Potestq; exemplum adhiberi in creatione hominis, nam ante illam Deus quodammodo præparauit materiam, formando corpus de limo terræ, quę præparatio non minus temporalis fuit, quam ipsa creatio. Alia est pręparatio mere interna in mēte gubernatoris, seu prouisoris, vt dicitur homo esse paratus ad respondendum, quādo mente præuidit difficultates, & præuenit responsiones earum, dicitur etiam quis paratus ad dandum quando propositum voluntatis habet dandi tali tempore. Hoc ergo posteriori modo dicitur prædestinatio, præparatio in mente & voluntate Dei, nam & prænouit omnia media per quæ potest saluare electos suos, & per voluntatis suæ propositum illa eis pręparauit, & talis pręparatio æterna est. In idem redit quod D. Thomas dixit d. ar. 2. ad tertium duplicem esse præparationē aliam patiētis, aliam agentis, illamque esse aliquid in materia quę pręparatur & ideo esse temporalem, hāc vero esse tantum in ipso agente: & in agente per intellectum & voluntatem solum esse præconceptā rationē agendorū, vel voluntatis propositū ad agendū, & ideò huiusmodi præparationem in Deo esse æternā, talēque esse prædestinationem. (D. Thom.)

7. (Alens.) Addit vero Alens. d. q. 28. Mem. 1. ar. 3. differentiam inter Deum & creata agentia. Quod agentia creata indigent aliqua externa materiâ ad agendum & ideò tunc maximè dicuntur præparari ad opus, quando materiam aliquo modo præparant, vel disponunt saltem remotè. At Deus non indiget ad agendum externa materia, sed sola sua potentia, per quam est in sufficienti actu primo & habet ex se omnia requisita ad agendum si velit, & ideò non indiget alia præparatione præterquā suæ voluntatis proposito, ac deliberatione quæ æterna est.

CAPVT III.

Prædestinatio liberéne, vel necessariò Deo conueniat.

1. (Rationes dubitādi.) Ratio dubitādi esse potest, quia in cap. 1. diximus prædestinationem ex necessitate Deo conuenire, quod autem ex necessitate alicui conuenit liberum illi nō est. Item diximus prædestinationem esse æternam, quod autem æternum est, immutabile est, ac necessarium, non ergo liberum Item prædestinatio relata ad intellectum pertinet ad rationes rerum agendarum, quæ ex necessitate sunt in mente Dei, relata vero ad voluntatem, est amor quidam, seu voluntas saluandi aliquos homines, quæ necessario Deo conuenit saltem suppositione facta, quod voluerit Deus homines creare. Quomodo enim potuit bonitas eius non aliquos prædestinare?

Duplex necessitas in actu prædestinationis intelligi potest, vna simpliciter, id est, nulla facta suppositione, alia ex hypothesi aliqua. Rursus illa prior intelligi potest vel absoluta necessitas, quomodo conuenit Deo esse sapientem, iustumque &c. Vel tantum necessitas congruitatis vel conuenientiæ quomodo dicimus necessariā fuisse Incarnationem ad redemptionem generis humani. 2.

Primo ergò dicendum est absolute, ac simpliciter loquendo prædestinationem non conuenire Deo necessariò, sed esse actum liberum Dei. Est res de fide certa. Sumitur ex Paulo ad Rom. 8. *Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum iis qui secundum propositum vocati sunt sancti* vtique *secundum propositum liberum voluntatis Dei*, non ex aliqua necessitate: vnde subdit, *Nam quos præsciuit & prædestinauit cōformes fieri imagini filij sui, &c.* Indicans differentiam inter verum filium, & fratres eius, quod ille solus talis est per naturam, & ex necessitate, ij vero prædestinatione, ac proinde libera Dei volūtate. Vnde paulò inferiùs, prædestinatos vocat electos Dei dicens. *Quis accusabit aduersus electos Dei.* Electio autem actus liber est, ergò & prædestinatio. Quod apertissimè idem Paul. confirmat ad Ephes. 1. dicens. *Prædestinati secundum propositum eius qui operantur omnia secundum consilium voluntatis suæ*, quibus verbis voluntatem Dei liberam significauit, vt in propria relectione circa locum illum disserui. 3. (Assertio 1.) (Rom. 8.) (Ephes. 1.)

Idem docent August. Prosp. Fulgent. & alij dicentes *Ea Deum prædestinasse, quæ fuerat ipse facturus.* Quomodo loquitur etiam Damasc. lib. 2. de fide, cap. 30. Est autem de fide certum, quæ Deus facit, liberè facere: ergò quæ prædestinat, liberè prædestinat. Item prouidentia Dei libera est: ergò multo magis prædestinatio. Denique quamuis prædestinatio æterna sit, dicit tamen respectum ad res temporales: sed hic respectus non ex necessitate Deo conuenit, quia terminus eius posset simpliciter non esse, ergo nec prædestinatio necessariò Deo conueniat, ergò libere. Quin potiùs, vt August. sæpè docuit, in hoc actu maximè cernitur libertas diuinæ voluntatis, quia non solum liberum ei fuit prædestinare, aut non prædestinare, sed etiam pro libera voluntate sua hūc potiùs: quam illum prædestinauit. Propter quod etiam vocatur hoc opus, maximum opus gratiæ; & liberalitatis ab Augustino de pręde stinatione Sanctorum cap. 15. & sæpe alias de quo latius in lib. 3. 4. (Damas.) (August.)

Atque hinc oritur (vt hoc obiter notemus) quod licet certissimum sit, prædestinationem esse in Deo, omninò tamen incertum nobis sit, an prædestinatio sit huius vel illius hominis. Quo sensu definiuit Concil. Trid. sess. 6. c. 12. & can. 15. & 16. Neminem posse esse certum de sua pręde stinatione absque speciali reuelatione. Ratio enim est, quia hoc pendet ex libera Dei voluntate cuius determinationem nos cognoscere non possumus, donec vel effectum eius completum videamus, vel reuelationē eius habeamus: effectus autem prædestinationis non completur vsque ad gloriā; & ideo in hac vita sine reuelatione cognosci nō potest. Hæc autē reuelatio regulariter nō fit ne vel prædestinati negligentes fiant, vel reprobi 5. (Prædestinatio in hac vita ignota.) (Concil. Trident.)

desperent

D.Thom. desperent, vt dixit D.Thom.d.q.23.art.1.ad 4. Hęc verò intelligenda sunt de certa cognitione: nam probabilis, & per coniecturas, aliqua lis haberi potest per varia signa prædestinationis, quæ postea agentes de effectibus eius enumerabimus.

6. Assertio 2. Secundo dicendum est. Si semel supponamus aliquos homines cum effectu consequuturos esse vitam æternam, necesse est prædestinationem esse & in Deo, ita vt licet absolutè, necessaria non sit, ad tales effectus necessaria sit. Hoc sensu loquuti sumus in primo capite, & eodem loquitur D. Tho. dicto art.1.& Alens. ac cæteri scholastici. Vt autem ratione probetur assertio, intelligenda est de prædestinatione absolutè dicta, & abstrahendo à modo eius seu à particularibus quæstionibus, videlicet, an sit aliquo modo ex præuisis meritis, necne; & an supponat intentionem efficacem dandi gloriam, quæ totam prædestinationem antecedat ordine rationis, vel sit absque illa. In his enim peculiaribus modis, seu proprietatib. prædestinationis difficilius est necessariam connexionem inuenire inter talem vel talem prædestinandi modum, & effectum vltimum prædestinationis, pendetque illa res ex variis quæstionibus infra tractandis. Assertio ergo intelligéda est de prædestinatione simpliciter dicta, prout definitur ab August. De Bon. perseu. cap.14. quòd sit, *Præscientia, & præparatio beneficiorum Dei, quibus certissimò liberantur quicumque liberantur.* Vnde ipse ibi concludit, *Tam necessariam esse prædestinationem quam est necessaria præscientia.* At verò si in tempore futurum est, vt aliqui homines beatitudinem consequantur, necesse est vt in Deo præcedat æterna præsciétia talis effectus, ergo & quod præcedat prædestinatio. Item non potest talis effectus aliquando euenire, nisi Deus ab æterno voluntate sua illum præparauerit, ergo si futurus est effectus, necessario præcedit in Deo præparatio illius, ergo prædestinatio. Denique, non potest res aliqua suũ finẽ consequi nisi per diuinã prouidétiã, ergò multò minus possunt homines consequi beatitudinẽ sine prouidétia Dei tali fini accómodata, sed prædestinatio nihil aliud est, quàm huiusmodi prouidentia, ergò sine prædestinatione non possunt homines talem finem consequi, ergò necessaria est prædestinatio ad talem effectum,

7. Tertiò dicendum est, licet absolute loquendo & absque vlla suppositione, prædestinatio non fuerit simpliciter necessaria, nihilominus fuisse aliquo modo necessariam, necessitate congruentiæ, & conuenientiæ cum diuina bonitate, & sapientia. Probatur, quia valde congruum, atque conueniens fuit, vt Deus, & humanũ genus crearet, & illud ad supernaturalem finem ordinaret, sed conuenientissimũ etiã fuit vt species humana in aliquibus saltem indiuiduis cõsequeretur finẽ propter quẽ à Deo creata fuit, ne videretur frustra creata, vel ad malũ prædestinata vel ne Deus videretur impotens ad saluandam illã, ac denique vt Deus ab hac creatura sua perfectè glorificaretur in statu beatitudinis. Ergo conueniens fuit, & maximè decens, diuinam bonitatem aliquos ex hominibus glorificare in tempore & consequenter in æternitate prędestinare.

Obiectio. Dices. Nonne Deus plures species Angelorum ad illud beatitudinem ordinauit, in quibus speciebus nullum indiuiduum prædestinauit: Cur ergo non potuit idem facere cum specie humana?

Respõsio. Respondeo potuisse quidem, non tamen id fuisse conueniens propter rationem factam, nec est eadem ratio de speciebus Angelicis, (Si verum est, in singulis earum tantum esse vnum indiuiduum) quia potuit aliunde esse conueniens, non omnes Angelos prædestinare, & ex illa hypothesi idem est, non prædestinare vnum Angelum & non prædestinare totam, speciem eius. Vnde iuxta illam sententiam ita comparantur quoad hoc negotium species Angelorum inter se, sicut indiuidua hominum. Si autem in singulis speciebus Angelorum sunt plura indiuidua, probabile est, ex omnibus speciebus Angelorum aliquos fuisse prædestinatos. Sicut etiam est verisimilius ex omnibus Hierarchiis, & ex omnibus Angelorum ordinibus aliquos prædestinatos fuisse, id enim magis declarat sapientiam, bonitatem, & potentiam Dei, & ad maiorem pulchritudinem status beatifici pertinet. Angelos ex omnibus ordinib. prędestinari.

8. Prædestinatio an necessaria in statu innocẽtię. Vrgebit aliquis, quia Deus in statu innocentię nullum hominem prædestinauit, sed totam speciẽ humanam labi, & quantum in ipsa erat beatitudinem amittere permisit: non ergo possumus dicere fuisse conuenientius aliquos in illo statu prædestinare; ergo nec absolute id dici potest de specie humana in ordine ad beatitudinem. Respondeo, dupliciter intelligi posse, Deum non prædestinasse aliquos homines in statu innocentiæ. Primò, id est, non prædestinasse illos ad ipsum innocentiæ statum in hac vita obtinendum stabiliter, quasi pręseruando illos, ne illum statũ amitterét. Secundò, id est, non prædestinasse homines illius status ad beatitudinem cum effectu consequendam. In priori sensu verum est, quod assumitur, nam alios homines præter Adam, & Euam, nec ad habendum illum statum efficaciter ordinauit, neque etiam ipsos Adamum & Euam, quantum ad perseuerantiam in illo statu: Neutrum enim horũ prædestinauit Deus: si enim prædestinasset infallibiliter factum fuisset. Ex hoc autẽ sensu nõ potest sumi argumentum ad prædestinationem simpliciter quæ est ad gloriam: quia ille status innocentiæ non erat terminus, seu finis vltimus, ad quem homo creabatur, sed erat quædam via tendẽdi in æternam, ac supernaturalem fœlicitatem. Non est autem inconueniens, quod tota species humana in vno suo indiuiduo, posita in quadam via breuiori & faciliori ad æternam vitam consequendam, illam amiserit: quia non propterea desperata, & reproba relicta est. Potuit enim Deus alia via asperiori quidem, sed fortasse vtiliori, eam ad fœlicitatem perducere. Bene autem probat ratio facta, supposita institutione humanæ naturæ ad fœlicitatem æternam, & lapsu totius naturæ ab illo primo statu innocentiæ fuisse valde conueniens, vt Deus illam redimeret, modumque alium consequendi beatitudinem illi præberet. Imo conuenientius iudicauit Deus (quantum ex eius operibus intelligi potest) hoc modo illam seruare, quam in statu innocentiæ illam sine peccato conseruare.

Vnde, si dicatur Deus, nullum hominem in statu innocentiæ prædestinasse. Quia nullum voluit ab illo statu innocentiæ ad gloriam transmittere. Respondemus, satis esse, quod per aliũ vię statũ homines aliquos in fœlicitatem æternam tandẽ transmittat. Si autem quis vrgeat, quia etiã de hoc ipso nihil statuerat Deus, pro illo signo rationis in quo decreuit creare homines in illo innocentiæ statu. Respõdetur primis, hoc esse incertum, saltem quoad voluntatẽ efficacẽ saluandi

aliquos homines,& fortasse illos in particulari, qui nunc prædestinati sunt:de qua re infra est dicendum.Quo ad media verò mirum non est, quod in eo signo illa non decreuerit; quia media illius status non erant futura efficacia ad perducendum homines ad gloriam. Vnde licet admittamus pro illo signo Deum non elegisse aliquem hominem efficaciter ad gloriam, nihil ad præsentem causam refert,quia non antecedit hæc electio (iuxta aliam sententiam) sed consequitur prædestinationem,& præscientiam mediorum. Et ideo cum prædestinatio mediorum efficacium non potuerit in illo signo consummari, nec electio potuit in eodem signo locũ habere.Nec inde inferri potest,prædestinationẽ aliquorũ nõ fuisse per se cõuenientissimã,quia cõuenientia eius nõ consistit in hoc, quod in tali, vel tali signo rationis fiat; Sed in hoc,quod in æternitate fiat,seu habeatur.

10. Quòd si quis inde inferre velit,non fuisse futuram prædestinationem hominum, si status innocentiæ durasset ac proinde per se, ac simpliciter spectatam non esse ita conuenientem, vt suauis ordo diuinæ prouidentiæ & sapientiæ illam requirat.Respondetur, negando assumptum; Nã si status innocentiæ duraturus fuisset, sine dubio aliqui homines in illo consequerentur vitam æternam. Et hoc probat ratio facta, quia hoc est per se conueniens,pertinetque maxime ad prouidentiam in omni statu. Pro illis autem qui tunc saluarentur,etiam esset necessaria prædestinatio, quia non possent sine præscientia, & æterna voluntate Dei saluari,& in his consistit prædestinatio.Quocirca si Deus per scientiam conditionatã præscisset, hominẽ in illo statu creatũ nõ fuisse lapsurũ, sed conseruaturũ illũ pro sua posteritate consequenter præuidisset plures modos vocandi & auxiliandi hominibus in illo statu quibus infallibiliter saluarentur, si eis tribuerentur; & aliquã multitudinẽ hominũ ad gloriã efficaciter eligeret,& illa media efficacia eis dare præordinaret.Nũc verò quia talem scientiã de duratione illius status non habuit prædestinationem suã post præuisum originale peccatum compleuit vel ordinauit.Et ita etiam probat ratio facta, supposita præscientia lapsus humanæ naturæ, fuisse per se conuenientissimam præordinationem, reparationis eius,cum prædestinatione aliquorũ qui cũ effectu vltimum fructum illius reparationis consequerentur. Constat igitur, prædestinationem hominum, vel Angelorum per se, ac simpliciter spectatam conuenientissimã esse, & quodã modo necessariam secundum congruentem rationẽ diuinæ prouidentiæ appellari posse.

11. Soluũtur argumẽta.

Ad rationes ergo dubitandi patet solutio ex dictis.Non enim dicimus prædestinationem esse necessariam necessitate opposita libertati, sed,vel ex suppositione,quæ libertatem nõ tollat,sed potius illius vsum supponat, vel solum secundum congruentiam. Neque esse æternum repugnat actui libero, quia respectus rationis,quo completur liber actus(nostro intelligendi modo, potest esse æternus, immutabilis enim est postquam semel existit,quod ad æternam durationem satis est Vltima vero ratio probat necessitatem congruẽtiæ non maiorem : nam rationes rerum pro vt sunt in scientia Dei ante decretũ voluntatis non habẽt rationẽ prædestinationis,vt postea videbimus. Voluntas verò, seu decretũ efficax saluãdi aliquos nõ est necessariò coniunctũ cũ voluntate creandi aliquos necessitate simpliciter, sed solum necessitate congruentiæ.

CAPVT IIII.

Quæ res propriæ prædestinari dicantur.

CVM in Deo non sit actus immanens nisi intellectus,vel voluntatis,constat ex dictis in capit. 2. prædestinationem esse aliquem ex his actibus,vel vtrumque simul,quod statim inquirẽdum videbatur,quia vero commune est actibus vtriusque facultatis habere obiectum, seu materiam circa quam versentur,à qua solent rationem suam & determinationem recipere;ideò commodius visum est prius exponere materiã, circa quã versatur prædestinatio, deinde quos actus circa materiam illam habeant voluntas & intellectus prædestinantis,ac inde tandem facilius definietur in quo actu prædestinatio sita sit, & quæ sit veluti specifica ratio eius, hanc enim solent accipere immanentes actus,saltem secundum nostrum intelligendi modum ex materia, circa quam versantur & ex ratione sub qua in illam tendunt.

2. Personæ diuinæ nõ prædestinantur.

Porrò cum dictum sit,prædestinare esse actum liberum Dei planè consequitur materiam prædestinationis non esse diuinitatẽ ipsam,nec diuinas personas vt tales sunt,seu in ordine ad proprietates vel notiones illis intimè conuenientes. Ratio est,quia hæc non conueniunt Deo liberè,sed omnino necessariò. Vnde non conueniunt Deo per liberam voluntatem suam, sed per naturam: quæ autem prædestinantur pendent ex libera voluntate Dei, nam hac ratione dicitur prædestinatio esse actus liber,ergò natura personæ,aut proprietates diuinæ non prædestinantur.Vnde Augustinus tractatu 105. in Ioan circa finem de Christi prædestinatione edisserens. *Rectè* (inquit) *dicitur non prædestinatus secundum id quod est verbum Dei, Deus apud Deum. Vt quid enim prædestinaretur, cùm iam esset quod erat sine initio,sine termino sempiternus? Illud enim prædestinatum erat, quod nondum erat, vt sic suo tempore fieret,quemadmodum ante omnia tempora prædestinatum erat vt fieret.* Et ideò dixi non prædestinari diuinas personas,vt tales sunt, quia secundùm naturam assumptam prædestinari possunt. Vnde subdit ibidem Augustinus. *Quisquis Deo filium prædestinatum negat, hunc eundem filium hominis negat.* Et ob eandem causam dixi non prædestinari personã diuinam in ordine ad proprietates vel notiones illi intimè conuenientes, quia in ordine ad extrinsecam naturam, aliquo modo id dici potest. Vt,verbi gratia,Verbũ esse prædestinatũ vt caro fieret.Quanquam ea denominatio magis directè cadat in humanitatẽ,quæ prædestinata est, vt Verbo vniretur quàm in Verbum ipsũ.Propria ergò materia prædestinationis est res aliqua creata,& in tẽpore futura, vt in citato loco August.ait, & lib. de prædestinatione Sanctorum c.10.dicens. *Prædestinatione nouit Deus,quæ fuerat ipse facturus.*

August. — Materia prædestinationis creata.

3. Rem dici prædestinatam dupliciter. — Act.4.

Rursus sciendũ est,duobus modis posse rẽ aliquam denominari prædestinatã primo tantum in ordine ad esse,vel fieri;quo modo gloria,vel fides dici potest prædestinata,sicque intelligi potest illud Act.4. *Conuenerunt Herodes, & Pilatus cum gentibus facere quæ manus tua,& concilium tuum decreuerũt fieri.* Secundo verò modo dicitur vna res prædestinata ad aliquid aliud præter suum esse vt dicitur homo prædestinatus ad gratiam, vel

gloriam;

gloriã, quomodo accipi potest illud, quod de Sapientia Euangelicæ prædicationis dicitur 1. Corinth. 2. *Quam prædestinauit Deus in gloriam nostram.* 1. Cor. 2. Ex his verò duobus, quæ in tali loquutione includuntur sub prædestinatione, vnum appellari solet obiectum, aliud terminus prædestinationis. Res enim illa, quæ propriè & immediatè prædestinari dicitur obiectũ prædestinationis vocatur; effectus autẽ, vel finis, ad quẽ dicitur prædestinari appellatur terminus talis prędestinationis. Oportet tamen aduertere, inter has duas res, in diuersis sensibus, seu generibus causarum posse intercedere quandam reciprocationem, seu denominationem mutuam. Nam, dum vna res prædestinatur ad aliquem terminum, etiam terminus ipse prædestinatur, vt sit, & in suo genere potest dici prædestinari cum habitudine ad rem aliam, cuius est finis. Vt verbi gratia, homo dicitur prædestinatus ad visionem beatificam: visio autem ipsa dici potest prædestinata ad fœlicitatem hominis, idest, vt sit forma intrinsecè beatificans hominem formaliter.

4. Propriè tamen, & secundùm receptum vsum loquendi, prædestinatio, de qua nunc loquimur, respicit tanquam obiectum, in quod immediatè cadit, personam aliquam, eamque denominat prædestinatam ad aliquem terminum. Et ita, respondendo formaliter ad quæstionem propositam, dicendum est, solam personam creatam esse proprium obiectũ prædestinationis, de qua nunc loquimur, seu esse rẽ, quæ propriè prædestinari dicitur. (Quæstionis resolutio.) Hoc maximè videtur pertinere ad vsũ vocis, & ideò satis probatur ex vsu, & modo loquendi Theologorum. Potest autem reddi ratio ex his, quæ notat Diuus Tho. in dicto. art. 1. quæstionis 23. Nam prædestinatio propriè significat ordinationem efficacem alicuius in vltimum finem superantẽ naturam eius. Nulla autem res propriè ordinatur in huiusmodi finem nisi persona creata, ergo. Mai. supponitur ex vsu vocis, & ex eo, quòd ad naturalem finem naturaliter res tendit, nec indiget, vt ab alio transmittatur per peculiarẽ prouidentiam naturæ superadditam, quàm prædestinatio significat, vel requirit. Min. autem declarabitur in sequentibus punctis.

5. 1. Illatio. Nam hinc sequitur illam prædestinationis denominationem, qua res dicitur absolutè prædestinari, vtiq; ad esse, vel fieri esse minus propriam, & in rigore non esse illam, de qua nunc loquimur. Probatur, quia per hoc quod res ordinetur ad esse, vel fieri, non ordinatur ad aliquid quod superet naturam eius; quia nihil magis postulat vna quæque natura quâm esse, & consequenter etiam fieri. Propter quod dixit D. Tho. in cap. primo ad Rom. lect. 3. (D. Thom.) *Prædestinari nihil aliud est, quam ante in corde disponere quid sit de re aliqua faciendum. Potest autem aliquis de futura re seu operatione disponere, vno modo quantum ad ipsam rei constitutionem, Sicut artifex disponit facere domũ, alio modo quantũ ad vsum, vel gubernationem rei, & ad hanc [inquit] secundam prædispositionem pertinet prædestinatio, non ad primam.* Ex quo primo concludit ea, quæ pertinent ad constitutionẽ rei ipsius nõ propriè prædestinari. Vnde, cũ nihil magis pertineat ad constitutionẽ rei quã existentia, non dicitur propriè res prædestinari propter solam ordinationem ad existendum. At verò cùm res dicitur prædestinari absolutè, solum id dicitur ratione existentiæ, non est ergo illa propria denominatio prædestinationis, prout nunc de illa loquimur. Quia verò negari non potest quin sit in Deo ęterna rei pręordinatio ad existendum, per absolutum decretum voluntatis suę, cui in intellectu correspondet ratio æterna seu idea, per quam talis res in tempore fit ideo nomen prædestinationis ad huiusmodi actum significandum extenditur. Ad tollendam autem verborum ambiguitatem, in his rebus nomine prædefinitionis quam prædestinationis vtemur. Quod significauit Caietanus 1. Cor 2. Nam verba illa, *Quam prædestinauit, &c.* Exponit, id est prædefiniuit, & in æterno suo decreto fieri proposuit.

Secundò sequitur, propriam prædestinationem, de qua agimus non esse accidentium, sed substantiarum, ac proinde solam substantiam, propriè prædestinari: de accidentibus verò solum latè dici prout omnis præfinitio prædestinatio dicitur. 6. 2. Illatio. Ratio est quia prædestinatio propriè dicitur de re, quæ ordinatur ad finem assequendum; consequi autem finem est proprium substantiæ, nam accidentia potius esse solent, vel media, aut instrumenta, per quæ substantia consequitur finem, vel ad summum esse solent ipsa formalis consequutio finis. Igitur prædestinari simpliciter conuenit rei substantiali, non accidentibus. Item, quia licèt accidentia ordinentur ad substantiam tanquam ad finem, cuius gratia fiunt, ideoque suo modo dici possint præordinari, & prædefiniri propter talem finem, tamen ille finis non est supra naturam ipsorum accidentium, nam totum esse accidentiũ in tali habitudine intrinseca sibi, & cõnaturali positum est, & ideo illa præordinatio non est propria prædestinatio, prout de illa nunc agimus. Quod adeo verum est, vt in ipsis etiam accidentibus supernaturalibus verum habeat. Nam licet illa sint supernaturalia homini, tamen naturale illis est habere ordinem ad finem supernaturalem. Vnde gratia non propriè prædestinatur ad gloriam, nam eo ipso quòd prædefinitur vt sit ordinatur ad gloriam ex natura sua, homo vero, cui tam gratia, quam gloria supernaturalis est, propriissimè dicitur prædestinari ad gloriam per gratiam: est itaque prædestinatio propriè substantiarum, non accidentium.

Tertio ex dictis consequitur, non omnium substantiarum esse proprium prædestinari, sed rationalium, vel intellectualium tantum: nam inanimata, vel irrationalia non sunt obiecta capacia prædestinationis, vt dicta quæst. 23. notauit Diuus Tho. articulo. 1. ad 3. 7. 3. Illatio. Et ratio est, quia substantiæ carẽtes intellectu, non ordinantur ad beatitudinem, nec ad supernaturalem finem, cum illius non sint capaces. (D. Thom.) Dices, interdum ordinari substantiam inanimatam ad effectum superantem naturam eius. Obiectio. Vt, verbi gratia, aqua ad lauandum animam &c. ergo poterit cum omni proprietate dici aquam fuisse prædestinatam ab æterno ad lauandam animam in lege gratiæ, sicut etiam dici possunt Sacerdotes prædestinati ad consecrandum corpus Christi in lege noua. Respondeo, verum quidem esse, hæc omnia esse ordinata à Deo ex æternitate per supernaturalem prouidentiam, Respondetur obiectioni. non tamen per propriã prædestinationem, vt nũc de illa loquimur. Tum quia non est necesse illam prouidẽtiam descendere in singulis rebus ad singula indiuidua, per specialem prædefinitionẽ, seu electionem, qualis in prędestinatione hominis intercedit, secundum doctrinam D. Thom. dict. q. 23. ar. 7. Tum etiam, quia ordinatio ad supernatu-

talem effectum, non est tanquam ad vltimum finem talis rei, sed potius totum illud est quoddam medium ad beatitudinem hominum ordinatum. Prædestinatio autem propriè dicta, vt nunc de illa loquimur dicit ordinationem efficacem rei, quæ prædestinari dicitur, ad suum finem vltimum consequendum, & ideo non cadit nisi in substantiam intellectualem.

8. Prædestinatio propriè cadit in personam non vero in naturam. Scotus. Quartò concluditur ex dictis, huiusmodi prædestinationem propriè cadere in solam personã, non verò in naturam vt sic, etiamsi rationalis, vel intellectualis sit. In qua re duæ extremæ sententiæ notandæ sunt. Prima fuit Scoti 3. dist. 7. vbi sentit, Christi humanitatem vel animam primò, ac præcipuè fuisse prædestinatam ad excellentem beatitudinem, & ratione illius fuisse etiam prædestinatam ad vnionem hypostaticam. Secunda est aliquorum Thomistarum dicentium, naturam vt sic, seu humanitatem nullius prædestinationis esse capacem. Sed quoniam res hæc propriè spectat ad materiam de Incarnatione & in primo tom. 3. p. disput. 50. sect. 3. tractata est, ideo breuiter censeo, naturam, V.g. humanitatem propriè prædestinari ad vnionem hypostaticam. Nunc autem non de illa prædestinatione loquimur, sed de prædestinatione ad beatitudinem, & ideo ab illa naturam, vt naturam, excludimus. Natura enim per se non ordinatur ad beatitudinem, sed persona in illa subsistens. Quia beatitudo in operatione consistit: operatio autem propriè est suppositi, non naturæ, vt latius in citato loco.

9. Addidi verò in assertione, hanc personam debere esse creatam, seu creabilem, quia persona diuina (vt dixi) secundum se non est capax prædestinationis, cùm per se & essentialiter beata sit. Quod est certissimum in propria natura, in extranea verò, & assumpta videtur posse prædestinari. Et ita loquitur de Christo Augustinus in illo tractatu 105. in Ioan. in fine. Vbi exponens illa verba. *Clarifica me Pater claritate, quam habui priusquam mundus fieret, apud te*; illa exponit de claritate & honóre Christi hominis, vt sic, quam in prædestinatione habuit ex æternitate. Aliqui tamen nolunt etiam hunc mŏdum prædestinationis Christo tribuere, quia supposita assumptione humanitatis, tota gloria est illi cõnaturalis, & res nõ dicitur prædestinari ad naturalem finem, seu proprietatem, sed ad supernaturalem. Quæ ratio probat quidem hanc prædestinationem Christi esse superioris ordinis, & non esse omninò condistinctã ab illa, qua prædestinatus est filius Dei naturalis, sed cum illa coniunctam: non tamen probat non esse veram prædestinationem. Est tamen alterius considerationis, vt citato loco tertiæ partis videri potest. Hic ergò solum agimus de prædestinatione personarum creatarum.

10. Angelos prædestinari. Loquor denique absolutè de persona creata, & non de humana, vel angelica, quia vtraque est capax prædestinationis, vt D. Thomas supra ad 2. notauit, quia etiam Angeli ordinantur ad supernaturalem beatitudinem. Solet tamen obiici, quia (iuxta Augustinum) non prædestinatur, nisi qui peccato subiacet: nam ideo dixit Augustinus *Prædestinationem esse propositum miserendi*. Angeli autem sancti nunquam subiacuerũt peccato, & qui peccauerũt non prædestinantur. Propter quod aliqui distinguunt duplicem prædestinationem: Vna est, quæ simpliciter ordinat ad bonum: & hanc dicunt habere locum in Angelis. Alia est, quæ liberat à miseria peccati; quam dicunt esse propriam hominum. Ita ferè Bonauent. in 1. dist. 40. circa literam. Sed non est necessaria distinctio, simpliciter enim accidentarium est ad prædestinationem, quod persona fuerit in peccato, necnè. Et illa verba, *quod prædestinatio sit propositum miserendi* apud Augustinum non reperiuntur, quamuis interdum declaret prædestinationem per verbum *liberandi*: sed loquitur de prædestinatione hominum, & vt Diuus Thomas aduertit, de liberatione etiam per præseruationem intelligi potest.

Bonauent. De bono perseuer. cap. 14.

CAPVT V.

Quæ res cadant sub prædestinatione tanquam ipsius termini.

2. DIximus, materiam, circa quam prædestinatio versatur, duo comprehendere; scilicet personam, quæ prædestinatur, quæ vocatur obiectum prædestinationis; & rem, seu bonum, ad quod prædestinatur, quod terminus eiusdem prædestinationis appellatur. Cùm ergò in præcedente capite obiectum prædestinationis explicuerimus, superest vt in præsenti de illius termino dicamus. De quo multa quæri solent, quæ hic breuiter expedienda sunt: scilicet, An terminus prædestinationis esse possit malum culpæ, vel pœnæ, vel solũ aliquod bonum per se expetibile, & An quodlibet, bonum, vel solum illud, quod supernaturale est, & inter supernaturalia, an sola beatitudo vel gratia, An vero alij actus boni possint sufficienter prædestinationem terminare. Variæ quæstiones.

2. 1. Assertio Malũ culpæ nõ est terminus prędestin. Concil. Arausi. Concil. Trident. Fulgent. August. Principio igitur pro certo statuendum est, malum culpæ non posse esse prædestinationis terminum: itaque Deus neminem ad malum culpę prædestinat. Hoc est de fide, definitum in Concilio Arausi. 2. cap. 25. sumiturque ex Tridentino. sess. 6. cap. 17. & latè tractatur à Fulgent. lib. 1. ad Monimum. Tradit etiam Augustinus libro de prædestinatione Sanctorum cap. 10. Vbi hac ratione dicit præscientiam latiùs patere, quàm prædestinationem. *Quia Deus solum ea prædestinat quæ ipse est facturus, præscit autem etiam quæ non est facturus neque prædestinat, vt peccata*. Et hac ratione l. 5. de Ciuitate cap. 9. ait, *Deum esse authorem omnium potestatum, non vero omnium voluntatum*. Quia malarum voluntatũ author non est, & consequẽter nec illas prędestinat, nec per suam præscientiam facit quòd futuræ sint, *sed quia futuræ sunt, illas præscit*. vt ibidem cap. 10. subiungit. Ratio verò est, quia siue prædestinatio ad intellectũ pertineat, siue ad voluntatẽ certũ est aliquo modo inuoluere volũtatem, ita vt Deus prædestinare nõ dicatur, nisi quæ simpliciter vult fieri. Deus autem non vult peccatum fieri, ergò nec prædestinat illud, ergo neque hominem, vt peccet, seu malum faciat: Alioqui enim prędestinaret peccatum ipsum. Confirmatur, quia voluntas permissiua non satis est ad prædestinationem, sed secundum fidem Deus tantùm permittit hominem peccare, non facit, nec inducit eum, vt peccat: ergo non prædestinat. Denique hac ratione ostendimus in li. 2. de Auxiliis, Deum non præfinire mala culpæ, & omnia ibi adducta hanc veritatem confirmant.

3. 2. Assertio Secundò dicendum est, licet in aliquo vero sensu, dici possit Deus, prædestinare aliquos homines ad malum pœnæ: non tamen in sensu pro-

Auguſt. prijſſimo & rigoroſo, in quo nũc loquimur. Prior pars ponitur propter Auguſtinum, qui interdum abſolutè dicit, aliquos eſſe à Deo prædeſtinatos ad gehennã, vt patet in Enchirid. cap. 100. & l. 15. de Ciuit. cap. 1. & lib. 21. cap. 24. Et ita intelligendus eſt ſi alicubi dixerit abſolutè, aliquos eſſe prædeſtinatos ad interitum, vt lib. de Perfect. Iuſt. ſicut illum expoſuit Fulgent. dicto lib. 1. ad Monimum. Et eodem modo loquitur Iſidorus lib. 2. de ſummo bono cap. 6. & indicat Concilium Valentinum ſub Lothario ca. 3. Sed in hoc genere loquutionis aduertendũ eſt, illã particulã *Præ* dicere anteceſſionem æternitatis ad tempus, non voluntatis diuinæ ad præſcientiam eius. Sic enim verum eſt, quod concilium Arauſic. & Trident. definierunt, *Deum poteſtate ſua neminem ad malum prædeſtinaſſe.* Quod ego intelligo etiam de malo pœnæ, & æternæ miſeriæ, vt in ſecunda parte huius materiæ latiùs oſtendam. Expendo tamen verbum illud, *Poteſtate ſua*, quo ſignificatur, Deum ex ſola potentia, & voluntate neminem ad malum æternæ miſeriæ ordinaſſe. Id vero nõ excludit, quin ex iuſtitia aliquos in æternum punire decreuerit: Hoc autem decretum ſupponit præſcientiam culpæ, propter quam homo dignus eſt tali pœna. Ideoque tale decretum non poteſt dici prædeſtinatio in ordine ad præſcientiam, ſed ratione æternitatis comparatæ ad talem effectum: & ita loquuntur dicti Patres, nam expreſſè declarant, prædeſtinationem illam ſupponere dictam præſcientiam.

Fulgent. Iſidorus. Concil. Valentin.

4. Ex his ergo patet prior pars aſſertionis. Nam dicta loquutio in priori ſenſu vera eſt. Et ratio illius eſt, quia Deus verè dicitur prædeſtinare illa, quæ abſoluta, & efficaci voluntate in ſua æternitate ordinauit, & facere decreuit, ſaltem eo ſenſu, quo particula, *Præ*, dicit anteceſſionem æternitatis ad tempus: ſed Deus abſoluta voluntate decernit punire, quos peccaturos, & vſque ad finem in peccatis permanſuros eſſe, præſciuit: ergo eos, vt impios, rectè dicitur ad pœnam prædeſtinaſſe. Atque hæc ratio à fortiori procedit de quacumque alia pœna.

5. Poſterior item aſſertionis pars ex eadem doctrina declaratur, quia Deus dicitur propijſſimè prædeſtinare hominem quando ex ſe, & ex ſua beneuolentia, & affectu, & non tantum prouocatus ex præſcientia alicuius operis ipſius hominis, illum ordinat efficaciter ad aliquem finem, vel terminum homini conuenientem, & commodum, ſed illa præordinatio ad pœnam non eſt huiuſmodi, non eſt ergo proprijſſima prædeſtinatio. Maior declaratur 1. ex ſcriptura, quoties enim ea prædeſtinationis vox reperitur, in bonam partem accipitur, vt patet ex locis ſæpè citatis; ideoque in hac ſignificatione eſt iam vſurpata hæc vox apud Scholaſticos, cuius ratio patebit ex dicendis. Declaratur 2. ex quadam doctrina Damaſceni lib. 2. de fide cap. 29. quam indicauit Chryſoſtomus hom. 1. in ad Epheſ. Dupliciter Deum aliquid velle hominibus, ſcilicet, vel ex ſe tantum, & ex ſua propenſione, vel prouocatus, & quaſi coactus ab ipſis hominibus. Priori modo vult eis bona, poſteriori autem mala pœnæ. Prædeſtinatio igitur proprijſſimè dicta, ad priorem modum voluntati; ſpectat, & ideo circa bona verſatur, & in malum pœnæ non cadit.

Damaſc. Chryſoſt.

6. 3. Aſſertio Hinc ergò dicendum eſt tertiò; terminum prædeſtinationis, ſemper eſſe aliquod bonũ, ad quod

A homo ex peculiari Dei affectu ordinatur. Hæc aſſertio ex ſcriptura ſumitur. Vbicunque enim verbum prædeſtinandi ponitur, in bonam partem accipitur. Ita etiã prædeſtinationẽ definit Auguſt. lib. de Prædeſt. Sanct. cap. 10. & Bono perſeuer. cap. 14. & hic etiam eſt vſus Scholaſticorum. Patetque ex dictis à ſufficienti partium enumeratione; patebitque amplius ex dicendis. Nunc ad maiorem explicationem addendum eſt, quia voluntas boni aliquando eſſe poteſt abſoluta, aliquando verò tantum ſimplex affectus quem velleitatem vocant; prædeſtinationem non quemcumque affectũ boni, ſed abſolutũ eius decretu dicere, vel includere. Hinc enim eſt Pauli ad Ro. 8. *Quos prædeſtinauit, hos vocauit, iuſtificauit, magnificauit.* Vbi prædeſtinatos abſolute dictos ad bonũ intelligit, & tali modo, vt finem conſequantur. Hinc etiam eſt illud Auguſt. cap. 14. de Bono perſeuerãtiæ. Prædeſtinatio eſt *præparatio beneficiorũ*, verſatur ergo circa bonum, *quibus certiſſimè liberantur*, verſatur ergo per abſolutam voluntatem. Denique, & nomen ipſum prædeſtinationis hoc præ ſe fert, & communis vſus ita obtinuit.

Auguſt. Prædeſtinationis decretum abſolutũ. Rom. 8.

B

Solum poteſt quis dubitare ex illis verbis. Act. 4. *Quæ manus tua & conſilium tuum decreuerunt fieri:* Vbi eſt ſermo de Paſſione Chriſti, quam Deus nõ ex ſe voluit, ſed propter hominum peccata; & tamen ibi ponitur verbum prædeſtinandi. Reſpondeo, quoddã eſſe malũ pœnæ, quod in puram vindictã infligitur, vt eſt gehenna, & huic dicimus non propriè attribui prædeſtinationis nomen. Aliud verò eſt malũ pœnæ medicinalis, quod in ordine ad maius bonum cum effectu conſequendum ordinatur; & hoc ſub huiuſmodi conſideratione ſub prædeſtinationem cadit: nã eſt vnum ex medijs, vel remedijs, quibus Deus vtitur ad ſalutẽ prædeſtinatorum obtinendam, & in hoc ordine continetur paſſio Chriſti: imo eſt maximum, & quaſi vniuerſale remedium, quod Deus ex ſe, & ex ſola ſua infinita bonitate prædeſtinauit, pro hominibus iam lapſis in diuina præſcientia. 7. Act. 4.

C

Vlterius verò addendum eſt, proprijſſimam prædeſtinationem, de qua nunc loquimur, non habere pro termino quodcũque bonũ, ſed ſupernaturali. Ita D. Tho. ar. 1. & omnes Scholaſtici, & eſt maximè conſentaneum modo loquendi D. Pauli. Vbicũque enim hoc verbo vſus eſt, agit aut de bonis gratiæ vnionis, vt ad Rom. 1. & 1. ad Corint. 2. aut de bonis gratiæ ſanctificantis, vt ad Rom. 8. & ad Eph. 1. Ratio etiam D. Thomæ eſt optima, quia naturalia bona ſunt naturæ debita, & ordinario in naturalem finem ex proprio impetu, & viribus ipſius naturæ naſcitur, ideoque nõ requirit ſpecialem prædeſtinationẽ, ſed communẽ prouidentiam. Finis autem ſupernaturalis non eſt ex inclinatione naturæ; nec eius conſequutio eſt per vires proprias: & ideo, vt homo efficaciter in illum tendat, neceſſe eſt, vt ab alio ordinetur, & quaſi tranſmittatur: & hoc fit per prædeſtinationem. Verſatur ergo prædeſtinatio circa ſupernaturalia bona.

8. Prædeſtinatio pro prijſſima habet pro termino ſupernale bonum. D. Thom. Rom. 1. 1. Cor. 2. Rom. 8. Epheſ. 1.

D

E

Quia verò in his bonis gratia, & gloria comprehenduntur (nam de vnione hypoſtatica nunc non agimus) difficultas eſſe ſolet, an vtraque, vel altera tantum ſit terminus prædeſtinationis. Et in hoc eſt diuerſitas opinionum.

9. An gratia, vel gloria ſit terminus Prædeſtinationis.

Prima opinio dicit, prædeſtinationem habere pro termino & proximo, & vltimo ſolam gloriã. Ita ſentiunt omnes, qui prædeſtinationem conſti- 10. 1. Opinio.

tuunt

Ocham. Gabr. Guilh. de Rubion Catherin. tuunt in solo proposito dādi gloriam, vt Ocham. Gabr. Guilhelm. de Rubion in 1. dist. 40. q. 1. & Catherinus opusc. de Prædestinat. lib. 1. cap. vlt. & lib. 3. cap. 2. & 3. Fundamentum esse potuit, quia ex vi illius decreti est homo sufficienter ordinatus ad gloriam infallibiliter consequendam; iam ergo est prædestinatus.

11. Hæc opinio reijcitur. Rom. 8. Hæc verò sententia, quantum ad partem exclusiuam, falsa est, & contra cæteros Theologos, & parum cōsentanea Paulo, qui ad Ro. 8. significauit prædestinationem etiam versari circa media, quæ sunt vocatio & iustificatio. Et ad Ephes. 1. expresse dixit, *Prædestinauit nos in adoptionem filiorum Dei*, quę fit per gratiam. Facit etiam, quòd de eodem Paulo dicitur (Act. 22.) *Deum Patrum nostrorum præordinauit te, vt cognosceres voluntatem eius & videres iustum, &c.* Apertissimeque id docuit Augustinus locis sæpe citatis, cùm ait, *Prædestinationem esse præparationem gratiæ, ac beneficiorum Dei.* Et in Enchir. cap. 100. cùm vocat prædestinationem ad gratiam. Et alia loca statim referemus, & rationem reddemus.

Ephes. 1. Act. 22.

12. 2. Opinio Durand. Est ergo alia opinio dicens prædestinationem non versari circa gloriam, sed solum circa gratiā. Hanc tenuit Dur. in 1. dist. 41. quæst. 1. ad 1. & sequuntur aliqui moderni, tribuuntque D. Tho. eo quod hic art. 4. dicit, dilectionem, seu electionē ad gloriam supponi ad prædestinationem, vnde inferunt non pertinere ad illam. Adducunt etiam Augustinum, qui prædestinationem semper definit per ordinem ad gratiam. Ratio denique Durādi est, quia prouidentia non est de fine, sed de medijs: at prædestinatio est pars prouidentiæ: ergo.

13. Secunda opinio reijcitur quoad partem negantem. Hanc verò sententiam etiam quoad partem negantem falsam esse existimo. Et in primis est contra communem sententiam Theologorum. Nec D. Thomas refragatur, quia in illo articulo loquitur, supponendo, prædestinationem formaliter pertinere ad intellectum: loquendo verò de voluntate, quam necessariò vel dicit, vel connotat prædestinatio, non negat illam habere pro termino gloriam, Imo sæpe significat prędestinationem includere voluntatem dandi gratiam, & gloriam. Nam art. 1. ait: *Ratio transmissionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ, prædestinatio nominatur*, Et art. 2. dicit, *Prædestinationem esse rationem ordinis in salutē æternam.* Et infra dicit, Exequutionem prædestinationis extendi vsque ad magnificationem, quæ est glorificatio. Et præterea, licet demus, gloriam vt intentā per electionē, seu dilectionem, quam ponit D. Tho. ante prædestinationem, non pertinere ad prædestinationem, sed supponi ad illam: Nihilominus negari non potest, quin voluntas aliqua dandi gloriam ad prædestinationem pertineat, vel in illa includatur. Hoc enim apertè sumitur ex Paulo ad Rom. 8. vbi prædestinationem vsque ad glorificationem perducit. Vnde cap. 9. ait: *Vt ostenderet diuitias gratiæ suæ in vasa misericordiæ, quæ prædestinauit in gloriam.* Et Act. 13. dicitur, *Quotquot prædestinati erant in vitam æternam.* Et ideo, *Prædestinationem ad vitam* vocauit Tridentinum sess. 6. ca. 12. & Can. 17. & August. lib. de Prædestinatione Dei (si tamen eius) cap. 3. vocat *prædestinationem gloriæ*: gloria autem non prædestinatur, nisi quatenus aliquis prædestinatur ad gloriam. Præterea cùm Augustinus dixit, prædestinationem esse *præparationem beneficiorum*, non exclusit gloriā, quæ maximum beneficium est: imo inclusit cùm addidit *quibus certissimè liberatur, quicūque liberantur*, quia homo non est perfectè à miseria liberatus, donec gloriam obtineat. Imò etiam cum dixit August. prædestinationem esse præparationem gratiæ, gloriam comprehendit, vt eleganter exposuit Fulgentius dicto lib. 1. ad Monimum cap. 9. & 10. vbi, *Propterea*, inquit, *omnia, & vocationis initia, & iustificationis augmenta, & glorificationis præmia in prædestinatione semper Deus habuit.* Et rationem reddit, quia etiam vita æterna, teste Paulo, est quædam gratia. Denique Augustinus 15. de Ciuit. cap. 1. ciuitatem Dei dicit esse prædestinatam ad regnum cælorum. Fulgent.

Rom. 8. Act. 13. Concil. Trident. August.

Hinc verò aliqui sumserunt occasionem distinguendi duas prædestinationes, vnam ad gratiam, aliam ad gloriam, vt videre est in Turriano lib. de Prædestinatione. Quæ distinctio, si data fuisset in ordine ad diuersos homines, scilicet, prædestinatos, & reprobos, admitti posset: dummodo sub prædestinatione ad gloriam, quæ sola est prædestinatio simpliciter, includatur etiam gratia. Sic enim possunt multi reprobi dici prædestinati ad fidem, & ad gratiam in hac vita pro aliquo tempore obtinendam, quæ dici potest prædestinatio secundum quid, respectu alterius. Non est tamen hic sensus dictorum auctorum, sed in ipsis prędestinatis illas duas prædestinationes distingunt, vt ponāt alicuius prædestinationis causam, & non videantur contradicere Augustino negāti causā prædestinationis vt infra videbimus. 14. Distinctio duplicis prædestinationis. Turrian.

Nobis autem non est distinctio necessaria, meritoque ab Scholasticis non est vsurpata. Nam licet in Deo sit voluntas dandi gloriam, & dandi gratiam, quæ voluntates possunt dici plures actus ratione distincti: tamen prædestinatio perfecta, & simpliciter dicta vna est, quæ prout in voluntate consideratur, vtrumque actum complectitur, prout verò spectat ad intellectum, dicit vnam completam rationem mediorum omniū, quibus efficaciter perducitur prædestinatus ad gloriam, ex proposito diuinæ voluntatis. Ratio autem est, quia prædestinatio est transmissio quædam in mente, seu voluntate prædestinantis existens; trāsmissio autem perfecta non respicit tantùm terminum vltimum, sed etiam viam, nec solam viam, sed attingit etiam vltimum terminum intrinsecè, seu inclusiuè, vt sic dicam; ergo prædestinatio cōplectitur gloriam, vt vltimum terminum, & gratiam; vt viam. Vnde hic quadrat illud Aristotelis. Vbi est vnum propter aliud, ibi est vnum tantùm. Hic enim prædestinatio ad gratiam est propter gloriam, & prædestinatio ad gloriam est per gratiam: ergo vna completa prædestinatio vtrumque terminum complectitur, vnum vt vltimum, alium vt proximum. Sicut vnus motus est ad vltimum terminum, & ad omnes intermedios. 15. Reijcitur posita distinctio. Aristo.

Ex quo intelligitur, terminum gloriæ esse vnum, terminos autem gratiæ esse plures; sicut in motu vnus est postremus terminus, plures autem intermedij. Reducit autem Paulus ad Rom. 8. omnes terminos gratiæ ad duo capita, scilicet vocationem, & iustificationem: sub vocatione comprehendit omnia dona gratiæ præuenientis, seu excitantis, per quæ Deus inchoat salutem in prædestinato: sub iustificatione verò comprehendit omnia dona gratiæ adiuuantis, seu cooperantis, per quæ perficit Deus sanctificationem prædestinati, eamque conseruat vsque ad finem vitæ. Præter hæc verò, solet interdum prædestinatio terminari ad alias dignitates, seu excellentias pertinentes ad ordinem gratiæ, vt Beatissima Virgo dici potest 16. Plures terminos gratiæ ad duo capita reducit. Paul. ad Ro. 8.

prædestinata ad maternitatem diuinam, Apostoli dicuntur electi ad Apostolatum, &c. At verò hæc dona per se non pertinẽt ad gratiam sanctificantẽ, sed vel ad ministeria, vel ad gratias gratis datas. Et ideo prædestinatio ad hæc dona merito posset distingui ratione à prædestinatione simpliciter, quæ est ad gratiã, & gloriã. Tamẽ quia in prædestinatis hæc etiam dona sunt quædam media, quibus perficiuntur vsque ad æternam salutem (iuxta illud, *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*) Ideo hæc omnia sub adæquato prædestinationis termino comprehendimus.

17. Dissoluitur fũdamentum 1. sententiæ. Fundamenta aliarum opinionum ex dictis soluta sunt. Ad fundamentum primæ dicimus, ordinationem ad finem præcisè sumptam, etiam si virtute contineat prædestinationem tamquã in radice, (supponimus enim esse ordinationem absolutam) nihilominus tamen formaliter non continere illam, sine ratione mediorum approbata, seu determinata per voluntatem. 1. Responsio ad fundamentũ 2. sententiæ. Ad fundamentum verò alterius opinionis dicitur, primo. Quamuis voluntas dandi gloriam, sit volũtas finis respectu hominis qui prædestinatur: tamen respectu ipsius Dei prædestinantis, esse volũtatem cuiusdam medij, quo gloriã suam, & cõmunicationẽ suæ bonitatis assequitur, & hoc satis esse, vt talis voluntas sub prædestinatione cõprehendatur. 2. Responsio. Differentia inter prouidẽtiam, & prædestinationẽ. Secũdò dicitur, si vim verborum attendamus, in hoc posse constitui differentiam quandam inter prouidentiã, & prædestinationẽ, quod prouidẽtia supponit res destinatas ad suos fines, & illis procurat consequutionem eorum per media consentanea. Prædestinatio verò, quoniam dicit primam destinationem in animo prædestinantis, complectitur non solùm procurationem mediorum, sed etiam ordinationem in ipsum finem. Hæc autem differentia inter prædestinationem, & prouidentiam, intelligetur meliùs ex comparatione inter illas, quàm in fine huius libri commodiùs trademus.

CAPVT VI.

Quæ scientia necessariò in Deo ponenda sit ante omne decretum prædestinationis.

1. Explicata materia, circa quam prædestinatio versatur, vt eius rationẽ distinctè & in particulari tradamus, necessariũ est, vt per omnes actus diuini intellectus, & voluntatis, qui in hoc prædestinationis negotio circa talem materiam versantur, & in hoc opere interuenire possũt, vel debent, discurramus: inde enim lucidius constabit, in quo actu posita sit prædestinatio. Huiusmodi verò actus ad tres ordines reduci possunt, quidam, qui præcedunt, supponunturque ad prædestinationem: alij, qui sunt posteriores, & consequentes ad prædestinationem: alij inter hos medij sunt, in quibus, vel eorũ aliquo prædestinatio ponẽda est. Vt hoc autẽ semel pro toto hoc opere dicamus, quoties de his actibus, vt de multis loquimur, vel in eis ordinem prioris & posterioris supponimus, secundùm rationẽ tantùm & modũ nostrũ intelligẽdi, cũ aliquo fundamento in re id intelligimus, cũ in re cõstet, omnia esse vnũ simplicissimũ actũ, æternũ; & omnino simul. Itaque secũdùm rationẽ certũ est, intellectũ præire, voluntatem subsequi, ideoque, si qui actus diuinæ mentis ad totam prædestinationem supponuntur, in intellectu primario esse debent, & ad scientiã pertinent, & ideo isti sunt in hoc capite explicandi: de voluntate verò postea videbimus.

Primò igitur certum est, ante omnem prædestinationis actum supponendam esse in Deo aliquam scientiam, quæ vel dirigat prædestinationẽ ipsam, vel diuinam voluntatem (vt sic dicam) ad prædestinationem faciendam inuitet, ei proponẽdo obiecta, & res, quæ prædestinare possit. Hoc ad minimum significauit Paulus, ad Ro. 8. dicens: *Quos præsciuit, & prædestinauit conformes fieri imaginis filij sui.* Nam illa duo verba non sunt accipienda, vt synonima, cùm in omni proprietate diuersas habeant significationes, possintque illo in loco illas retinere. Itemque ex ordine literæ ipsoque modo loquendi constat, præscientiam ad prædestinationem supponi, nam in reliquis, quæ ibi Paulus enumerat, hunc ordinem seruat: prius enim id ponit, quod alteri supponitur, vt prædestinationem ante vocationem, vocationem ante iustificationem, iustificationem ante glorificationem. Cum ergo simili modo ponat præscientiam ante prædestinationem, ponit illam, vt præuiam. 2. 1. assertio. Ad Rom. 8

Atque hic etiam videtur esse sensus August. li. de Bono perseu. cap. 14. definientis prędestinationem esse. *Præscientiam, & præparationem beneficiorum Dei.* Nam præscientia sine dubio ad præparationem supponitur, quia per præscientiam, vt sic, nihil præparatur, donec accedat voluntas, seu propositum dandi, vt cap. 2. explicatum est. In illa verò præparatione formaliter consistit prædestinatio, vt ibidem tetigimus, & significauit Augustinus alibi dicens: *Prædestinationem esse gratiæ præparationem*, de prædestinatione Sanctorum cap. 10. De qua prædestinatione subdit statim, *Quæ sine præscientia esse non potest.* Cùm ergo alio in loco, prędestinationem dicit, esse præscientiam, & præparationem, præscientiam ponit, vt conditionem præuiam, & necessariam ad prædestinationem. Vnde in eodem lib. de Bono perseuer. cap. 17. *Sua* (inquit) *dona, quibuscumque Deus donat, procul dubio daturum se esse præsciuit, & in sua præscientia præparauit*, Præsciuit autem, se daturum, postquam pręparauit, seu dare proposuit. præparauit autẽ in priori præscientia, non quidem consequente, sed planè antecedente ad præparationem. Vnde subiungit, *In sua, quæ falli, mutarique non potest, præscientia, opera sua futura disponere, id omnino nec aliud quidquã est, nisi prædestinare.* Dispositio ergo in præscientia est prædestinatio, & præscientia aliqua ad talem dispositionem, atque adeo ad prædestinationem, supponitur. 3. August. August.

Ratio verò assertionis breuiter nunc assignanda est, quia prædestinatio, vt vidimus, consistit in aliquo actu voluntario, & libero Dei, sed ante omnem actum liberum, & voluntarium, necesse est, vt aliqua cognitio antecedat, ergo ante prædestinationem præcedit necessariò in Deo aliqua cognitio, seu scientia. Minor patet, tum ex definitione voluntarii, debet enim esse à principio intrinseco cum cognitione; tum ex ratione libertatis, quæ prouenit ex indifferentia iudicii, & rationis, tum denique ex generali dogmate, quòd nihil est volitum, quin præcognitum: nec etiam potest esse liberũ, nisi quod est volitũ, nã libertas formalis in volũtate sola existit. Quæ omnia etiã in ipso Deo, seclusis imperfectionibus, locũ habent, id est, sine distinctione in re, cũ virtuali cõtinentia, & eminentia, & consequenter cum præsuppo- 4. Ratio assertionis.

sitione secundùm rationis ordinem, in re fundatum. Declaratur tandem, quia in vniuersum, omnis intellectualis natura priùs versatur per intellectum circa quamcũque rẽ, seu materiam, quam per voluntatem: & Deus ipse prius se intelligit, quam amet, & ideo generatio filij, prior est, quàm productio Spiritus Sancti. Ita ergo circa prædestinationis materiã præit intellectus, ac proinde necesse est, vt scientia aliqua eiusdem materiæ prædestinationem eius præcedat.

5. 2. assertio. Secundò dicendum est, ad prædestinationem necessariò supponi scientiam simplicis intelligentiæ. Suppono vulgarem diuisionem sciẽtiæ diuinæ in simplicem intelligentiam, & visionem. *Deus enim*, vt ait D. Thomas in 1. p. q. 14. art. 9. *quæcumque possunt per creaturã fieri; vel cogitari, vel dici, & quæcumque etiam ipse facere potest, omnia cognoscit, etiamsi actu non sint, & ea ratione dici potest eum habere non entium scientiam. Inter ea autem quæ actu non sunt, est attendenda quædam diuersitas, quædam enim & si actu non sunt tamen vel fuerunt, vel erũt postea, & omnia ista Deus scientia visionis scire dicitur. Cum enim ipsius intelligentia ab ipsius essentia non differat æternitate sicut & eius essentia mensuratur, & ita fit, vt sine successione existens, in omne tempus intuitus ipsius feratur, & omnia quæ sunt, quæque futura sunt & præterita, tamquã præsens intuetur. Quædam vero sunt quæ potẽtia Dei vel creaturæ sunt, quæ tamen non sunt, nec fuerunt, nec futura sunt, & hæc sunt de quibus Deus simplicis intelligentiæ scientiam habere dicitur.* Hæc D. Thomas, ex quibus verbis duplex inter vtramque scientiam notanda est differentia. Prima est, quia per simplicem intelligentiam cognoscuntur res possibiles, etiamsi nunquam futuræ sint, seu (quod idem est) abstrahendo à futuritione absoluta in aliqua differentia temporis. Visionis autem scientia terminatur ad res aliquando futuras, easque vt futuras repræsentat, vel intuetur. Secunda differentia communis Theologorum est, quia scientia simplicis intelligentiæ antecedit omne decretum Dei liberum, estque ita naturalis, quòd necessariò conueniret Deo, etiamsi Deus nihil liberè vellet. Scientia autem visionis supponit voluntatem Dei liberè volentem aliquid; quia sine voluntate Dei libera, nihil potest esse futurum. Ex his ergo euidens est assertio, quia prædestinatio consistit in aliquo actu libero, vt ostensum est: scientia verò simplicis intelligentiæ, non est libera Deo, sed est in illo ante omnem actum liberum: ergo est ante prædestinationem. Confirmatur, quia in Deo naturalia sunt priora liberis, saltem subsistendi consequentia, quia esse possunt sine illis: quia Deus sine naturalibus proprietatibus esse non potest, sine liberis autem actibus, vt tales sunt, esse potest. Confirmatur secundò, quia ante liberum actum supponitur cognitio; ergo illa non potest esse libera, sed naturalis: sed talis cognitio in Deo non est, nisi simplex intelligentia: ergo hæc est, quæ ad prædestinationem necessariò supponitur.

Eadẽ ratio magis declaratur.

Differentia inter simplicẽ intelligentiam, & visionem.

D. Thom. 1. p. q. 14. art. 9. Altera differentia

Ratio assertionis.

6. 3. assertio. Tertiò dicendum est, nullam scientiam, quæ sit de rebus in aliqua differentia temporis absolutè futuris in persona prædestinanda, necessariò præsupponi ad totam illius prædestinationem. Hanc assertionem non omnes admittunt; est autẽ communior sentiã D. Thomæ, Alensis, & aliorum, quos statim commemorabo, & latiùs infra tractando de causa prædestinationis. Vt autem illam probemus, suppono, duobus modis posse Deum præcognoscere absolutè aliquid esse futurum in tali tempore, scilicet, vel in præsentia obiectiua æternitatis, in qua Deus intuetur omnes rerum causas, omnesque determinationes earum, cum omnibus circunstantijs suis, vel in decreto suæ voluntatis, quo vult, illud fieri: nã quod ipse absolutè vult; certò futurũ est. Qui duo modi sciendi, seu duo media cognoscendi maximè locum habent, in bonis effectibus, qui à Deo prædestinari, seu præfiniri possunt volũtate absoluta, de quib. nũc agimus: Ita verò cõparantur ad decretũ diuinę voluntatis, vt illud necessariò supponant, quia sciẽtia illa, quæ est in decreto, necessariò supponit decretũ, vt per se cõstat, quia decretum est fundamentũ, & ratio talis scientiæ. Scientia verò intuitiua ipsius rei in se, multo magis supponit decretum, quia supponit determinationem omnium causarum, à quibus res illa habet, quòd sit futura, inter quas prima est diuina volũtas, & decretum eius. Vnde etiam inter illos duos modos cognoscendi talia futura, præcedit secundùm rationem ille, qui est in decreto, quia decretum supponitur ad determinationem omnium aliarum causarum, per quas res futura est, & præsentialiter cognosci potest.

D. Thom. Alens. & alij.

Duplex modus diuinæ cognitionis intuitiuæ.

Ex his ergo concluditur, rem illam, quæ per decretum prædestinationis ordinatur vt sit, non posse præsciri vt futuram ante tale decretum, ac proinde respectu illius rei manifestam esse assertionem propositam, videlicet, scientiam talis rei, vt futuræ, non necessario supponi ad prædestinationem eius, imò nec posse esse ante illã, quia talis res à prædestinatione habet, quòd sit absolutè futura, nam ex vi decreti prædestinationis, quodcumque illud tandem sit, applicantur auxilia, & media necessaria, vt talis effectus futurus sit, ergo decretum supponitur ad futuritionem, tanquam causa ad effectum; ergo etiam supponitur ad præscientiam futuritionis, quia prius secundum rationem est res futura absolutè, quam præsciatur absolutè futura, tum quia obiectum terminatiuum scientiæ ad illam supponitur, tum etiam quia res non est futura, quia præscitur, sed potius è conuerso, ideo præscitur, quia futura est. Quoniam hæc præscientia, de qua loquimur, non est causa futuritionis rei, nec est scientia practica, sed speculatiua, vel intuitiua, quæ supponit obiectum suum. Ergo talis præscientia non solum non est prior decreto prædestinationis, sed etiam est posterior. Nec enim omnino simul, aut concomitanter tantùm se habent, cum vnum sit ratio, & fundamentum alterius, vt explicatum est.

7. Probatur conclusio

8. Loquor autem semper de decreto prædestinationis, vt ab opinionibus abstraham Etenim qui dixerit, prædestinationem esse formaliter in ipsa præscientia, seu esse ipsam præscientiam non admittet, præscientiam futurorum esse posteriorem prædestinatione, sed dicet, potius ipsammet prædestinationem esse præscientiam futurorum formaliter. & omnino simul. Nihilominus tamẽ, negare non poterit; quin talis præscientia sit posterior decreto illo, quod ad talem prędestinationem necessariũ est. Primo quidẽ, quia, vt ostendi, talis præsciẽtia nõ est rei futurę, vt sic, ante tale decretum, sed post illud. Secundò, quia talis scientia nõ potest habere rationem prædestinationis, nisi vt est aliquo modo libera ipsi Deo, iuxta principia

supe

superius posita, non est autem libera, nisi quatenus supponit decretum liberum voluntatis. Vnde, qui dicunt, prædestinationem esse præscientiam dicunt esse sciẽtiam approbationis, quæ libera est. Scientia autem approbationis supponit voluntatem approbantem effectum præscitum, & hac ratione per illam scientiam cognoscit Deus, effectũ sibi placitum, & approbatum per absolutum decretum suæ voluntatis, infallibiliter esse futurum. Ex hoc autem, quod talis præscientia absoluta effectus futuri per prædestinationem non est prior, sed posterior decreto prædestinationis: optimè sequitur, & non esse priorem prædestinatione, & esse vel posteriorem illa, si prædestinatio in voluntate esse intelligatur, vel saltem esse posteriorem initio (vt ita dicam) prędestinationis, nam hoc initium à voluntate sumi indubitatum est, vt postea videbimus.

9. Dubitatio an prędestinatio supponat necessario sciẽtiam alterius. Satisfit. *D. Thom.* At enim, licèt hæc vera sint respectu eiusdem effectus prædestinati, dubitari adhuc potest, an prædestinatio vnius rei, vel effectus supponat necessario absolutam præscientiam alterius rei, vel effectus futuri. Id enim affirmare videtur D. Tho. 3. p. q. 1. art. 3. ad 4. vbi ait, *Quòd prædestinatio supponit præscientiam futurorum*: hoc autem non potest intelligi respectu eiusdem effectus prædestinationis, vt probatum est, ergo saltem debet intelligi de præscientia vnius rei respectu prædestinationis alterius. Nam, quod loquatur de pręscientia absoluta rei futuræ, videtur manifestum, quia ex illo principio declarat, Christum fuisse prædestinatum præuiso Adæ peccato, vt futuro.

Et hoc nullum videtur inconueniens, imò necessarium moraliter, quia sæpe ex præscientia vnius effectus, moueri potest, & mouetur Deus ad prædestinandum alium, vt quia præscit, Petrum peccaturum, prædestinat, vt pœnitentiam agat, antequam moriatur.

10. Satisfit. Respondeo quęstionem hanc posse tractari, aut de tota prædestinatione, aut de vno, vel alio effectu eius. De tota prædestinatione pẽdet hæc quæstio ex alia, an totius prędestinationis detur aliqua causa, vel ratio ex parte effectuum futurorum. Nã si talis causa datur, profectò necesse est, vt præscientia illius supponatur ad totam prędestinationem, quia necesse est, vt supponatur ad primum decretum prædestinationis. Nam illa res futura, quæ dicitur esse ratio prædestinationis, non potest esse ratio illius, nisi vt præscita, quia non potest aliter mouere voluntatem, debet ergo illius præsciẽtia supponi, Si autẽ nõ datur talis ratio totius prædestinationis, nec præscientia aliqua futuri effectus, ad totam prædestinationem necessariò supponitur. Quia hæc præsuppositio, & ordo rationis debet fundari in aliqua habitudine, quam per se habeat vna res comparatione alterius: si enim impertinenter se habeant inter se, impertinens etiam erit talis præscientia ad talem prædestinationem. Habitudo autem per se non potest esse, nisi causalitatis (sub causalitate enim comprehendimus quamcumque occasionem, vel motiuum, quod vna res præbeat ad volendã, vel prędestinandam aliam.) Igitur resolutio huius dubij de hoc ordine pendet ex alio de causa prædestinationis, quod infra tractabitur. Nunc autem breuiter supponimus, ex parte Christi, & meritorum eius, posse dari causam prædestinationis nostræ, non verò ex parte ipsius hominis prædestinati, nec vllius creaturæ respectu alterius. Ac proinde

Datur causa prædestinationis ex parte Christi, non autẽ ex parte prædestinati.

prædestinatio nostra supponit quidem præscientiam absolutam futurorum ad Christum dominum pertinentium, non verò illorum, quæ ad ipsummet prædestinatum, vel ad alios homines, aut Angelos pertinent.

Potest autem specialiter interrogari, An prædestinatio tota alicuius hominis supponat saltem præscientiam, quòd talis homo futurus sit in rerum natura. Aliqui enim putant, id esse necessarium, quia gratia supponit naturam, prædestinatio autem est ad gratiam, sub gratia gloriam includendo, ergo supponit esse naturæ, iuxta doctrinam Caietani 3. p. quæst. prim. articul. tertio. Item quia prouidentia supponit existentiam earum rerum, quibus aliquid prouidetur, saltem vt præsentem in æternitate quia nemo prouidet, nisi rebus futuris: at prædestinatio est prouidẽtia quędam; ergo necessario supponit præscientiam futuritionis, saltem ipsius subiecti prædestinandi. 11. Quæsitũ. *Caietanus.*

Dicendum verò est, etiam ex hoc capite, non necessario supponi præscientiam rei alicuius futuræ in ipso prædestinato ad totam prædestinationem. Ita sentit D. Thom. dicta, q. 23. art. 2. ad 2. Et hac ratione dicit cum Origene, quem refert: *Prædestinationem esse posse eius, quod non est.* Hoc autem potest dupliciter intelligi; primò quòd prædestinatio sit rei nõdum existentis in se, & in propria natura, & hoc modo exponit illud Alens. 1. p. q. 28. Memb. 2. art. 1. & est per se euidens, quia prędestinatio est æterna, & existentia rei prædestinatæ est temporalis. Secundò potest id intelligi de esse rei in præscientia Dei; & hoc modo ait supra Alensis, prædestinationem esse rei existentis in præscientia. Subdistinctione verò opus est, quia ipsum esse rei in præscientia sumitur, vel vt antecedens decretum prædestinationis; vel vt consequens. Hoc posteriori modo, verum est, prædestinationẽ semper esse alicuius entis in præscientia; quia posita prædestinatione ex vi illius res præscitur futura. Priori autem modo prædestinatio etiam est non entis simpliciter, seu, nondum futuri pro illo signo in præscientia; sed tantùm entis possibilis, quod per ipsam prędestinationem ordinatur, vt sit: Nam per eamdem voluntatem prædestinatus ordinatur vt sit, & vt sit propter talem finem. Ideoque non est in hoc eadem omnino ratio de prouidentia, & de prædestinatione, vt infra cap. penult. huius libri meliùs declarabimus. Nec illa doctrina Caietani necessaria est, vt in eodem loco 3. p. latiùs adnotaui; quia licèt gratia supponat naturam, in genere subiecti, seu causæ materialis, & in ordine exequutionis: ordine tamen intentionis, & prædestinationis non est necessarium supponi, sed satis est, si per modum vnius, seu per quamdam habitudinem cum illa coniungatur, vt in dicto capit. penultim. latiùs explicabitur. 12. Resolutio. *D. Thom.* *Alens.*

At verò, si non de tota prædestinatione, sed de vno, vel altero effectu eius quæstio tractetur, sic non est inconueniens, quod prædestinatio hominis ad vnum effectum, seu beneficium prædestinationis, supponat præscientiam absolutam alterius effectus. Hoc probat ratio dubitandi superius posita: Et fortasse in eodem sensu loquutus est D. Tho. in citato loco 3. partis, quamuis possit de scientia conditionata intelligi; de qua dicemus in capite sequenti. Quomodo autem hæc scientia prædictum ordinẽ seruet cum decreto prædestinationis, & quasi cũ illo misceatur (vt sic dicã) in- 13.

telligetur melius, explicato toto ipso prædestinationis decreto. Nunc duo solum consideranda sunt. Vnum est, totum hunc ordinem spectãdum esse, vel inter finem totius prædestinationis, qui est glorificatio, & media ad illum, vel inter media ipsa inter se, quatenus vnum est propinquius fini, quàm aliud, vt iustificatio, quàm vocatio, & consequenter vnum comparatur ad aliud, sicut finis ad medium sibi propinquum, vel è conuerso. Seclusa enim hac habitudine, ad quam omnis alia reduci potest, nulla manet ratio ordinis per se inter prædestinationis effectus, seu terminos: & ita nulla erit etiam ratio, ob quam præscientia vnius supponatur prædestinationi alterius, vel è conuerso.

14. Duplex præsciẽtia futurorũ. Vltra hoc verò, præ oculis habendus est duplex ille modus præsciendi futura, vel in decreto prædestinatiuo, vel in se ipsis, secundùm præsentiam obiectiuam æternitatis. Nam præscientia, quæ est in decreto, habet ordinem cum ipsis decretis, iuxta ordinem quem decreta ipsa ratione distincta inter se habent. Vt v.g. in prædestinatione inuoluitur decretum dandi gloriam, & dandi gratiam, quæ sunt etiam ratione distincta: Si ergo inter hæc decreta seruatur ordo intentionis, ita vt decretũ dandi gloriam sit priùs, quàm decretũ dãdi gratiam, etiam præscientia futuræ gloriæ ex vi decreti, præcedit secundùm rationem ad decretum dãdi gratiam. Si verò inter hæc decreta non est ordo intentionis, sed tantùm exequutionis, ita vt decretum gratiæ priùs sit quàm decretum gloriæ, præcedit vtique præscientia futuræ gratiæ ante decretum, & præscientiam gloriæ. Et ratio est, quia posito decreto libero, absoluto, & efficaci alicuius effectus, quicumque ille sit, statim ex vi talis decreti est futurus infallibiliter ille effectus: hoc enim pertinet ad efficaciam diuinæ voluntatis. Statim verò, ac ille effectus est futurus ex vi sui decreti, præscit Deus futuritionem eius priùs ratione, quàm aliud liberum decretum habere intelligatur: tum, quia iam illa scientia, est merè naturalis, ac necessaria, supposito tali decreto & naturalia sunt priora liberis: tum etiam, quia subsequens decretum pendet (vt more nostro loquamur) ex priori, & ex illa præscientia. Vt v.g. si decretum gloriæ præcedit tanquam intentio finis, oportet vt illa met intentio, & efficacia eius præsciatur, vt inducat ad electionem mediorum. Nam qui intendit finem, non intelligitur eligere medium, donec intelligatur scire se intendisse finem, & ideo debere media eligere, & applicare accommodata intentioni, vt vis illius intentionis ad effectum perducatur voluntariè. Quomodo enim posset quis voluntariè applicari ad electionem ex vi intentionis, nisi prænosceret illam, illa autem præscita Deo, in illa præscitur futuritio effectus intenti. Hac ergo ratione, necesse est, vt inter decretum de fine, & decretum de medio hæc præscientia interponatur. Si verò decretum efficax circa finem non præcedit, tunc contrarius ordo seruabitur. Vt v.g. si Deus prius decreuit Petrum vocare ad finem vocatione congrua, quam habuerit decretũ efficax, per quod intenderit fidem eius, prius etiam sciuit vocationem talem Petri fuisse futuram ex vi sui decreti, & tunc præsciuit ex illa consequi fidem, & sic de cæteris. Hæc enim omnia locum habent tam in omnibus medijs respectu finis vltimi, quàm inter ipsa media inter se quatenus vnum comparatur ad aliud, tamquam causa ad effectum, vel tamquam proximus finis ad medium.

Quocirca loquendo de alio modo præscientiæ, qui est de ipsis effectibus in se: quia hæc scientia supponit executionem, & effectionem causarum, vt præsentem obiectiuè in æternitate, necesse est, 15. vt præscientia illius medij prioris in exequutione, præcedat ante præscientiam, & voluntatem exequutiuam subsequentis medij, secundum eundem exequutionis ordinem. Quia nemo applicat secundum medium, donec videat effectum medij prioris. Et eadem ratione prior est præscientia futuræ gratiæ, quàm voluntas per quam datur perseuerantia in illa, & præscientia futuræ perseuerantiæ, quàm voluntas dandi gloriam per modum exequentis illam. Quæ omnia in sequentibus capitulis clariora fient.

CAPVT VII.

Quomodo scientia conditionata effectuum contingentium ad prædestinationem necessaria sit, vel ad illam comparetur.

SVpponit hæc quæstio esse in Deo sciẽtiam infallibilem horum effectuum abstrahendo ab 1. actuali existentia futura de facto & cognoscendo simpliciter quid factura esset causa libera, si in tali ordine rerum & cum talibus circunstantiis constitueretur. De qua scientia, & suppositione multa dixi in opusculo de scientia Dei lib. 2. Et inferius tractando de medijs, & effectibus prædestinationis, addemus nonnulla, quæ necessaria videbũtur. Nunc sine alia probatione, hoc supponimus, tum quia ex discursu capitis constabit, quãta sit necessitas huius scientiæ ad prædestinationẽ, & consequẽter quàm vera sit eius assertio, seu suppositio; tum etiam, quia iam ferè nulli sunt, qui audeant negare Deo scientiam hanc, in scripturis sanctis satis expressam, & à sanctis Patribus passim recognitam; sed solum de medio cognoscendi talia futura solet esse controuersia, quæ non minus de scientia absoluta futurorum contingentium inter Theologos versatur. Et ex dicendis fortasse resolutio aliqua illius non difficilè haberi poterit.

Hoc ergo supposito, duo alia, quæ ad præsentem materiam pertinent, inquirimus. Vnum est, quomodo hæc præscientia ad prædestinationem comparetur, id est, an habeat aliquem ordinem per se cum illa, vel ad illam nihil referat, esto, alioquin Deo conueniat propter infinitam vim intelligendi, quã habet: plura enim scit Deus, quàm ad prædestinationem necessaria sint, vel cum illa ordinẽ per se habeant, Aliud punctum est, an hæc sciẽtia seruet aliquem ordinem prioris, vel posterioris secundum rationem respectu prædestinationis, cuius decisio ex priori omnino pendet. 2. Sẽsus quæstionis proponitur.

Ratio igitur dubitandi in priori pũcto est, quia 3. Ratio dubitandi. præsciẽtia hæc, nec est ipsa prædestinatio, nec pars, vel effectus eius, nec causa illius, ergo nullũ ordinem per se habet cum illa. Quis enim alius ordo per se cogitari potest? Antecedẽs quoad tres priores partes facilè probatur, quia hæc scientia de cõtingẽtibus sub cõditione antecedit decretũ liberũ Dei, & abstrahit ab actuali existentia realiter futura in aliqua differentia temporis, & ita cõprehenditur sub scientia simplicis intelligentiæ, non potest ergo esse prædestinatio, quæ dicit actũ liberũ, nec pars prædestinationis, quæ similiter debet

esse

esse libera, vel supponere actum liberum. Et eadem ratione multò minus potest esse effectus, quia effectus non solum supponit actum liberum Dei, sed etiam est temporalis: scientia autem illa æterna est. Vltima verò pars constat, quia vel hæc sciētia esset causa, vel ratio ipsiusmet decreti prædestinationis, & hoc non, quia decretum est in Deo, & nihil, quod in Deo est, habet causam. Nec rationem etiam habere potest ex parte præscientiæ futurorū effectuum, alias prędestinaret Deus hominem, quia præscinit, eum benè vsurum auxiliis gratiæ; quod dici non potest, vt infra ostendam.

4. Cóclusio. Dicendum verò est, scientiam conditionatam de omni effectu contingente prædestināndo, quod, scilicet, infallibiliter futurum sit, si Deus hoc, vel illud auxilium præbeat, necessariam omnino esse in Deo ad prædestinationem, & præfinitionem effectuum liberorum, qui ex vi prædestinationis absolutè, & infallibiliter futuri sunt. Hanc assertionem illi solum negare possunt, qui omninò negauerint, Deum futura hæc cognoscere. Qui verò senserint, Deum illa certò cognoscere, etiamsi in modo, vel medio, quo illa cognoscit, variè sentiant: non est, cur non in huius assertionis veritate consentiant. Vt autem necessitas huius scientiæ ad prædestinationem certa ratione demonstretur in omni opinione, oportet prius supponere, decretum prædestinationis, prout ad voluntatem spectat, tam respectu gloriæ, quàm respectu gratiæ, variis modis infra tractandis explicari, & affirmari, & iuxta eorum diuersitatem varias esse rationes necessitatis huius scientiæ: & diuersum etiam modum exponendi illam: quod per singulos dicendi modos discurrendo, declarabo.

5. Primus modus explicandi decretum predestinat. Quidam ergo prædestinationis decretum explicant per modum cuiusdam singularis præfinitionis, tam gloriæ vniuscuiusque prædestinati quàm quantitatis eius in particulari, atque etiam singulorum actuum seu bonorum, per quos talis gloria comparanda est. Ac subinde per absolutam quamdam præparationem auxiliorum omnium, quibus tales actus efficiendi sunt, à prima vocatione vsque ad vltimā consummationē doni perseuerantiæ. Quem dicendi modū nos maximè probamus, vt in sequētibus dicemus. Talis ergo prædestinationis modus, nec intelligi, nec cogitari potest sine illa præscientia. Ratio huius necessitatis est, quia nullus prudēs potest absoluto decreto suę voluntatis statuere, vt aliquid fiat, vel proponere consequi aliquem finem, nisi priùs certus sit, se habere potestatem faciendi id, quod vult: vel saltem sciat se habere media, quibus talem finem comparare valeat. Quia non potest intendere efficaciter, nisi id quod iudicat sibi esse possibile, nec potest iudicare, saltem prudenter & sine temeritate, sibi esse possibilem effectum; nisi præcognoscendo potestatem in se, vel in mediis, quæ ab ipso possint applicari.

Necessitas huius scientiæ ad veram prædestinationé.

6. Quòd si intentio, & voluntas prædestinantis, seu disponentis talis sit, vt quod absoluto decreto statuit, & præfinit, omnino infallibiliter implendum sit, ita vt talem voluntatem frustrari, contradictionem implicet: necessarium omnino est, vt scientia, quam habere supponitur de illa potestate, & efficacia mediorum ad talem finem, sit omnino infallibilis. Quia voluntas est cæca, & ab intellectu ducitur, & ideo non posset intellectuale

A agens per voluntatem securè statuere de tali effectu, absolutè efficiendo, vel tali fine consequendo, nisi per intellectum prius infallibili scientia iudicasset, tali, vel tali modo illum finem, vel effectum comparari posse. Quod adeo verum est, vt etiam de his rebus, quas Deus per se ipsum efficit, non posset habere voluntatem absolutam illas efficiendi, nisi prius in se cognouisset potentiam sufficientem ad illas faciēdas. In hac autem scientia includitur illa conditionata scientia, vel sunt omnino idem. Quid enim est præcognoscere talia media, esse talia, vt per illa possit infallibiliter obtineri talis finis, nisi cognoscere, quòd si talia

B media ponantur, ille effectus seu finis per illa infallibiliter fiet: hęc autem est scientia conditionata, de qua agimus. Omnes ergo, qui ponūt Deum prædestinare homines ad gloriam per absolutum decretum prædefinitiuum, ante præscientiam absolutam omnium futurorum meritorum, necesse est, vt præscientiam conditionatam supponant eorum actuum liberorum, seu mediorum, per quę talis gloria comparari potest, & infallibiliter comparabitur, si talia media, & auxilia ad illum actum efficiendum præbeantur. Idemque cum proportione est, si prædestinatio ipsorum mediorum cōstituatur per absolutam præfinitionem singulorum actuum liberorum, ante omnem scientiam visionis, propter eamdem rationem.

Est autem notabile discrimen inter sic opinantes, circa modum, quo Deus mouet voluntatem hominis ad exequendum actum liberum, quem Deus ipse præfiniuit, vt homo illum faciat. Nam quidā aiunt Deum id facere per motionem quamdam, quæ intrinseca sua virtute habet vim physicè prædeterminandi hominis voluntatem ad illum actum: ita vt, posita illa motione, impossibile sit, in sensu (vt aiunt) composito, voluntatem hominis non elicere actum illum, ad quem mouetur. Vnde euidenter sequitur, Deum priusquàm det illam motionem, vel quam statuat illam dare, præscire hanc conditionatam propositionē, *Si ego dedero tali voluntati talem motionem, faciet illum actum.* Et quia omnia media libera prædestinationis facit Deus fieri ab homine, efficaciter illum mouēdo per huiusmodi motionem, fit, vt priusquam hæc media præfiniat, cognoscat illa esse futura infallibiliter sub ea conditione, si ipse det homini talem motionem, vel talia auxilia de se efficacia. At verò, qui non admittimus talem efficaciæ modum circa actum liberum, quia nec necessarius est, nec ille conseruaret libertatem, sed solùm in vocatione congrua efficaciam præuenientis auxilij constituimus: dicimus etiam, Deum præcognoscere efficacitatem talis vocationis infallibiliter futuram, si detur, atque ita dari scientiam conditionatam de actu futuro per talem vocationem, si

E detur, quam scientiam etiam dicimus esse necessariam ad præfinitionem talis actus, atque adeo ad prædictum prædestinationis modum.

7. Discrimé inter varios modos huius pręscientiæ.

8. Aliud discrimen. Hinc autem facilè intelligi potest discrimen aliud inter has sententias, quoad modum talis scientiæ. Nam qui priori modo sentiunt, re vera non ponunt illam scientiam de aliquo effectu contingente, vt sic in se ipso, sed de effectu vt necessariò in aliqua causa, à qua necessario dimanat, si causa ponatur, id est, in illo auxilio prævio de se efficaci & physicè prędeterminante. Quia necessariū putāt, illo posito, sequi actū, sicut sequi terminum actionis, posita actione. Quomodo autem

hoc cohæreat cum vera libertate, & contingentia illiusmet effectus respectu suæ proximæ causæ, laborant quidam, vt explicent, an verò id assequantur, nunc non tractamus. Neque etiam an satis declarent, quomodo hi, qui tali motione carent, eamque in sua potestate non habent, liberè careant actu, quem sine tali motione habere non possunt. Quod verò ad illam scientiam attinet, facillimè illius ratione reddunt, supposito illo principio, quia est scientia merè naturalis, & in virtute causæ naturaliter agentis, & secum trahentis inferiorem causam, quam præmouet. Nos autem credimus illam esse scientiam de effectu contingente, vt contingens est, & verè liber: ideoque etiam positis omnibus causis & conditionibus prærequisitis, vt tales effectus sint, posse non fieri: & nihilominus Deum sua infinita virtute intelligendi præscire infallibiliter, quid futurum sit à tali causa, si ponatur cum talibus auxiliis, vel conditionibus. In qua quidem re laboramus aliquantulum, in explicando modo talis præscientiæ: illam tamen difficultatem superamus, tum ex infinitate diuini luminis, tum ex veritate talis obiecti in se spectati, tum maximè exemplo præscientiæ futurorum absolutorum, quæ ferè eamdem habet difficultatem. Ea verò difficultate superata, facilè libertatem actuum cum præfinitione, & prædestinatione comparamus: modúmque illum præscientiæ sufficientem, & aptissimum esse ad dictam præfinitionem, & prædestinationem habendam, ostendimus. Ita igitur satis constat; quomodo hæc præscientia in vtraque sententia supponenda sit, ad prædictum prædestinationis modum.

9. Sine præfinitione cur hæc sciētia postuletur.

Alij verò non putant esse ponendam in Deo prędefinitionem alicuius actus liberi in particulari, & cum omnibus circunstantiis eius: nec alicuius effectus, qui intrinsecè pendeat ex actibus liberis. Hi ergo consequenter negant prædestinationem fieri per modum singularis præfinitionis, nec per decretum absolutum dandi gloriam, quod merita præuisa antecedat. Et nihilominus hi autores ad saluādam veram, & gratuitam prædestinationem, scientiam conditionatam necessariam esse censent. Non quidem vt Deus præeligat homines efficaciter ad gloriam ante præuisa merita, nec vt pręfiniat actus liberos, sed vt ex certa sciētia, ac mera voluntate per media certa & efficacia dirigat hominem in vitam ęternam, & ita locum habeat voluntaria electio ad talem ordinem gratię vocantis, & subsequentium auxiliorum, in quo homo sit infallibiliter iustificandus & glorificandus.

10. Ratio clara est, quia sine hac pręscientia Deus non potest velle dare aliquod auxilium vt efficax, vel vt infallibiliter habiturum effectum, quia si Deus non habet illam scientiam, nullum auxilium cognoscit, vt efficax, vel infallibile, antequam per scientiam visionis videat efficientiam eius, quę scientia visionis supponit decretum dandi tale auxilium, ergo ante tale decretum nullum auxilium cognoscit Deus vt efficax, ergo nec vult dare vt efficax, quia nihil volitum quin pręcognitum. Ergo nulla est vera prędestinatio ante actualem pręscientiam boni vsus liberi arbitrij per scientiam visionis. Nec Deus ex parte voluntatis suę habet maiorem beneuolentiam ad prædestinatum quàm ad reprobum, quia contingere potest, vt vtrique det, & offerat

A ęqualia auxilia, & deinde pręuideat in vno habere effectum, & non in alio. Vnde tandem fit, vt discretio prędestinatorum à reprobis, non sit ex directa intentione Dei, sed solùm ex pręscientia quasi consequente ad absolutam futuritionem effectus. Et similiter sequitur, tantum vel tantum numerum saluandorum, & tantam vel tantam singulorum perfectionem non esse in prędefinitione diuina, sed ex sola pręscientia, & quasi subsequenti approbatione, & acceptatione. Quę omnia vitare student prędicti opinantes: & ad hoc putant necessariam esse prędictam pręscientiam. In quo, re vera, consequenter loquuntur, immeritò tamen & non satis consequenter negant pręfinitiones B actuum liberorum & modum prędestinationis secundum illas, vt in lib. 3. de Auxiliis dixi & in sequentibus videbimus.

Vnde Catherinus qui hanc pręscientiam conditionatam non agnouit, valdè hallucinatus est in negotio prędestinationis. Posuit enim, quosdam saluari in prędestinatione efficaci, & pręfinitione diuina, alios verò sine illa. Et ideo priores dixit esse prędestinatos, posteriores verò dixit sine prędestinatione saluari, cum communi prouidentia gratię. Nam ex parte voluntatis Dei non credidit esse distantiam inter eos, qui sic saluantur, & eos qui condemnantur. Quia vtrisque dat Deus (vt ille putat) pręuenientia auxilia sufficientia, & per voluntatem antecedentem offert concomitantia: hęc autem auxilia in his habent effectum vsque C ad ęternam salutem, quia ipsi cooperantur, in aliis non habent, quia resistunt: vtrumque autem est ignotum Deo (vt sic dicam) ex vi voluntatis suę, seu in illo signo, in quo circa vtrosque habet voluntatem operatiuam salutis: donec per scientiam visionis videat diuersitatem, & acceptet illam, ergo ibi non interuenit (inquit) propria prędestinatio eorum, qui sic saluantur, ita vt dicat peculiarem Dei beneuolentiam maiorem, quàm erga alios, qui non saluantur, quam Deus ex se, & antecedenter habeat, quod sonat vox prędestinatio. De aliis verò pręelectis, dicit, verè esse prędestinatos, fatetur tamen eos ex quadam necessitate D saluari. Et ita in illo genere necessitatis oportet, vt scientiam conditionatam admittat, non quidem effectuum cōtingentium vt sic, sed necessariorum in causa inducēte necessitatem talium effectuum. Quomodo autem hoc coniungat cum libertate talium effectuum, seu cum modo comparandi liberè fœlicitatem ęternam in his hominibus nunquam satis declarat, & interdum videtur succumbere, & quoad hos prędestinatos non bene de eorum libertate sentire. Quę doctrina quot absurda, & incommoda contineat, satis per se clarum est & ex sequentibus constabit. Nunc solùm commemorata sunt, vt intelligatur quanta sit necessitas illius scientię ad non hallucinandum in prędestinationis negotio.

11. Absurditas sentētiæ Catherini.

E Alij denique de prędestinatione ita sentiunt, vt fateantur fieri per quandam efficacem intentionem Dei, qua ex se elegit omnes saluandos ad gloriam, ante omnia præuisa merita: Negant tamen fieri prædestinationem per absolutam præfinitionem omnium actuum liberorum in particulari, prout futuri sunt media ad obtinendam gloriam, ad quam quis fuit electus. Putant enim hoc genus præfinitionis tollere libertatem, si fiat per respectum ad auxilium de se prædeterminans voluntatem humanam ad actum præfinitum: &

12. Modus alius explicandi necessitatē huius sciētiæ.

seclusо hoc modo prædeterminationis, putant esse impossibile habere Deum præscientiam conditionatam, & infallibilem talium actuum in particulari, & sine illa, putant esse impossibile effectum præfiniri. In quo planè consequenter loquuntur, & necessitatem huius præscientiæ ad veram prædestinationem agnoscunt.

13. Si autem ab illis quæratur. Quomodo Deus efficaciter prouideat suis electis media ad gloriam, vt illam infallibiliter consequantur: quia quod non habet in præscientia prouidere non potest. Respondent non prouidere illis definitè & determinatè de tali, vel tali medio particulari, vt per illud omnino saluentur. Sed prouidere de vno medio per voluntatem antecedentem, vt si homo electus consentire voluerit, per illud saluetur. Et tunc si Deus præuidet liberum arbitrium annuere, iam scit suá voluntatem fore infallibiliter implendam. Si autem scit liberum arbitrium restiturũ, tunc præuidet de alio medio: & si illud non succedit, prouidet de alio, & in hoc persistit, ac durat, quasi opportunè, & importunè auxiliando, donec tandem effectũ consequatur. Qui modus dicendi solet attribui D. Thom. q. 6. de verit. art. 3. vbi hoc modo videtur prædestinationé explicare. D. Thom.

14. Verumtamen, etiamsi modus hic admitteretur, necessarius esset ad illum prædestinationis modum, aliquam scientiam conditionatá admittere. Hoc enim probat ratio supra facta; quod nemo intendit efficaciter & infallibiliter finem, nisi certus de mediis, quibus illũ indefectibiliter consequatur, ergo in illo signo, quo Deus habet talem electionem prædestinati, iam intelligitur habere in sua præsciétia parata media, quibus possit certissimè saluare liberè eum, quem eligit, ergo per talem scientiam præcognoscit, quòd si talia media illi homini dederit, ille conuertetur, perseuerabit, & saluabitur, habet ergo conditionatam scientiam. Sed interest modi, quia iuxta illam scientiam, hæc præscientia non est de infallibilitate alicuius medij in particulari, & distinctè, sed tantum in communi, & confusè. Itaque iuxta hác opinionem, non pręscit Deus, *si hic, & nunc tale auxilium dedero iste conuertetur, vel talem actum efficiet scit tamen, si hominem hunc his auxiliis insequutus fuero* (vt sic dicam) *tandem aliquando consentiet*, & sic de aliis. Nam sicut in effectu hoc ad minimum necessarium est, vt talis electio ad exitum perducatur: ita in præscientia necessarium est, vt voluntas diuina possit se ad talem electionem determinare.

15. Pręcedentis opinionis censura. Ex ipsa verò huius sententiæ explicatione, cóstare facilè potest, quam sit creditu indigna. Nam in primis tribuere Deo illam sciétiam confusam, per quam sciat se posse hoc, vel illo auxilio voluntatem humanam perducere ad finem à se intentum, quamuis nesciat determinatè, quo auxilio id sit consequuturus, nec per quem actum homines sit saluaturus, quis non videat, esse valde alienum à diuina perfectione? Deinde, ille modus prouidendi, quasi tentando diuersa media, vt si vnum nó succedat, aliud applicetur, est etiam imperfectissimus, Deúmque minimè decens, Ac pręterea certitudo illius præscientiæ confusæ, quæ non fundatur in distincta cognitione, & intuitione futuri effectus determinati, vix potest satis fundati, si debeat esse tanta, vt oppositum implicet contradictionem, qualis re vera necessaria est, vt locum habeat prædefinitio diuina. Quia implicat

A contradictionem, voluntatem Dei, prædefiniétem aliquid absolutè, non impleri, ergo non potest inniti, nisi præscientiæ ita certæ, vt oppositum implicet contradictionem. At verò illa præscientia, cùm non sit in ipso effectu, & in veritate illius obiectiuè pręsente, oportet vt sit tantũ in causa, causa auté non est, nisi multitudo auxiliorum, ex quibus nullum ponitur per se efficax, nec prædeterminans physicè voluntatem, vnde nulli illorum repugnat non habere effectum, ergo nec implicat contradictionem, quod ex tota collectione non sequatur, quantum est ex vi auxiliorum: ergo scientia in tali causa non est sufficiens, vt voluntas diuina prędefiniat absolutè aliquid, quod non, nisi per talia media est operatura. Illa ergo præ- B scientia confusá admittenda non est, sed necessaria est particularis, & distincta, vt diuina prælectio, præfinitio, ac vera prædestinatio locum habeant.

Quamobrem persuadere mihi nunquam potui, D. Thomam in illa q. de Veritate, in dicto sensu fuisse loquutum, ita vt existimauerit instar hominis ad exequutionem suæ intentionis procedere Deum, vel in tempore; vel in æterna dispositione suæ prouidentiæ, statuendo dare vnum medium, nesciens, an efficax futurum sit, eo animo, vt si illud nó successerit, apponat aliud. Hoc enim constat dici non posse, secundum fidem, quoad temporalem exequutionem; quia iam ab æterno præsciuit Deus per scientiá visionis, & absolutá, C quod mediũ futurum sit efficax vel inefficax. Nec etiá dicédũ est in æterna dispositione diuinę prouidentiæ: quia esset etiam valdè imperfectus prouidendi modus, quia supponit quendam ignorantiæ modum, & consequenter tribuit Deo cæcam prouidentiam circa singula media, quia decernit tale medium applicare, nesciens pro illo signo, quale futurum sit, efficax ne, an inefficax, ac proinde ponit, Deum quasi tentando procedere in sua prouidentia, etiam in illa qua, præcipuos effectus, & principaliter præfinitos procurat. Ac deni que, negat Deo potestatem prædefiniendi, & volendi ex se, & efficaciter actum aliquem liberum humanæ voluntatis, in particulari, & cum omnibus circumstantiis eius: quæ omnia absurda vi- D dentur, & valdè contraria Augustino in Enchir. & in libr. de Prædestin. Sanctorum, & de Bono perseuer. & in aliis quam plurimis locis. 16. August.

Existimo ergo D. Thomam solum voluisse declarare: quomodo cum prædefinitione, & determinatione finis infallibiliter consequendi, esse possit libertas in mediis: quia nimirum potest in illis manere talis indifferentia, vt licet vnum frustretur effectu, aliud adhibeatur, & sic consequenter, donec medium aliquod efficiat, quod intenditur. Quem modum prouidentiæ, ait, seruare Deum, cum homine, quem ad gloriam cósequendam infallibiliter ordinauit, *nam tot* (inquit) *adminicula ei præparat, vt vel non cadat, vel si ceciderit resurgat*. Non tamen dixit, nec insinuauit D. Thom. E Deũ in eo signo, in quo de his mediis in sua æterna prouidétia disponit, ignorare, an tale medium futurum sit inefficax, vel an homo casurus sit, etiam si illud detur, sed dicit, ita se gerere Deum pro seruáda libertate, & propter alios fines sapiétiæ suæ; Vt licèt id præsciat, nihilominus det tale mediũ, & permittat lapsum in suo electo, quia ipsemet Deus prænouit, quo alio medio illud malum reparari possit, & cum effectu reparádum sit. 17. D Thom. explicatur.

Deus non ignorat defectum medij inefficacis, sed medium inefficax adhibet ante efficax propter suauem prouidentiā.

Prouidet ergo Deus medium vnum in defectum alterius, nō quia ignorauerit futurum defectum, etiam prius quàm decerneret tale auxilium dare, sed quia ita expedit ad suauitatem prouidentiæ suæ: & ita se gerit in mediorum indifferentia, & libertate seruandā, vt & prædestinato interdum tribuat auxilium inefficax, ac si nesciret futurum euentum ex tali medio, si illud applicetur, & pro tempore opportuno prouideat auxilium efficax, quod tam infallibiliter operetur intentum effectum, ac si esset causa necessaria.

18. Hæc sciētia ordine rationis est prior decreto.

Igitur ex dictis satis probata relinquitur necessitas huius scientiæ ad propriam prædestinationem, & præfinitionem Dei. Vnde etiam fit huiusmodi scientiam, secundum rationis ordinem, esse priorem, quàm decretum prædestinationis, patet: quia hæc prioritas solum consistit in quodam ordine necessariæ præsuppositionis, eo modo, quo intellectus dicitur prior voluntate. Hanc autem præsuppositionem necessariam esse, probant omnia, quæ diximus.

19. Satisfit rationi dubitandi.

Nec obstat ratio dubitandi in contrarium posita: fatemur enim hanc scientiam non esse prædestinationē ipsam, nec ad illam intrinsecè pertinere, quia hæc scientia ex parte Dei necessaria est, & suo modo naturalis, prædestinatio autem est actus liber. Vnde donec intelligatur Deus aliquod decretum liberum quasi elicere, non intelligitur prędestinationem inchoare, nedum perficere. Dico autem, quantum est ex parte Dei, quia ex parte obiecti habet illa scientia contingentiam aliquam, quatenus obiectum eius posset absolutè loquendo non esse futurum, & si illud non fuisset futurum, non esset in Deo talis scientia secundum illum peculiarem respectum. At supposita veritate obiecti, est necessariò in Deo talis scientia. Vnde, quia nullum supponit in Deo decretum liberum, ideo ex parte Dei naturalem, & necessariam esse dicimus, ideoque ad prædestinationem intrinsecè non pertinere. Non ignoramus esse aliquos, qui dicunt, scientiā illam supponere in Deo aliquod decretum liberum, de obiecto conditionato: sed hoc falsum esse, suppono, quod alibi probaui, & forsan in discursu huius operis iterum dicam. Et ad rem præsentem nihil refert, quia tale decretum, cùm conditionatum sit ex parte obiecti, & simpliciter nihil ponat in esse ad prouidentiam diuinā per se non pertinet, ergo multo minus potest ad prædestinationem pertinere, & cōsequenter nec præscientia illa conditionata posset esse prædestinatio, etiamsi in illo fundaretur. Vnde etiam clarum est, scientiam illam non pertinere vllo modo ad prædestinationis effectus, vel quasi effectus, cùm præcedat, & non sit libera ex parte Dei. Relinquitur ergo, vt sit aliquo modo ratio, vel conditio præuia ad prædestinationem.

Prædestinatio nō dicitur inchoata, nec perfecta in sciētia ante decretū.

Scientia hæc non supponit decretū de obiecto conditionato

20. Quorundam obiectio dissoluitur.

Neque tandem hinc sequitur, dari causam, vel rationem prædestinationis ex parte meritorum hominis, vt aliqui vehementer objiciunt. Qui nō aduertunt idem argumentum posse fieri contra ipsos admittentes hanc præscientiam in auxilio prædeterminante. Quātumuis enim fingatur dari hoc auxiliū, nūquā illud tale ponendū est, vt verā rationē meritorum excludat, vt ex certa fide constat: ergo Deus prius quàm hominē talē prædestinet per talia auxilia, præscit, eundem hominem meriturum esse gloriam, si illi dentur talia auxilia prædeterminantia. Et nihilominus inde non fit,

A prædestinare Deum hominem propter talia merita, sed potius prædestinare illum per talia merita, ergo nec in nostra sentētia id sequitur, quia ad vim illationis parum refert, quòd illa præscientia sit in causa, vel in ipsa veritate euentus futuri. Non est ergo illa scientia præuia ad prædestinationem tamquam conditio necessaria ex parte hominis, sed ex parte Dei: id est, non est necessaria, quia applicet, vel proponat diuinæ voluntati rationem aliquam ex parte hominis, quæ moueat illam per modum meriti hominis ad prædestinādum illum: quia in re, quæ nec est, nec cognoscitur, vt aliquando futura, non potest talis ratio motiua fundari. Solum ergo est necessaria, vt obiectum illud proponatur Deo tanquam prædefinibile, vt infallibiliter futurum, & vt possit habere rationem medij efficacis in mente Dei, vt sub illa ratione eligatur, vel etiam vt finis proximus intendatur. Vnde non sequitur, quod sit in illo obiecto, alia ratio mouens, præter finalem, quæ non repugnat prædestinationi, vt infra dicam: prædestinat enim Deus hominem non quia habet, vel habiturus est merita, sed vt illa habeat, & sanctus sit, iuxta illud; *Prædestinauit nos, vt essemus sancti.*

Scientia hæc non est conditio necessaria ex parte hominis, sed Dei.

B

Addendum verò vltimo est, & valde considerandum. Aliud esse, hanc scientiam esse per se, ac simpliciter necessariam ad effectus, qui prædestinantur, per se spectatos: aliud verò esse necessariam ad prædestinationem, & consequenter ad ipsos effectus, vt ex prædestinatione fiant. Hactenus enim solùm diximus hoc secundum, ex quo non sequitur primum. Nec in rigore verum est, quia prædestinatio, seu præfinitio non est ex parte effectus simpliciter necessaria, vt effectus aliquando sint: nam actus mali non præfiniuntur, & tamen fiunt absque præfinitione: ergo quantum est ex parte sua, & solius effectionis, possent eodem modo fieri boni absque præfinitione, & prædestinatione propriè sumpta. Ergo ex eo quòd præscientia illa sit necessaria ad præfinitionem, non sequitur esse necessariam ad effectū ipsum præfinitum, secundum se spectatum. Ratio autem a priori est, quia vt effectus sit futurus, satis est, quòd Deus velit dare voluntati creatæ omnia principia necessaria ad talem actum, iuxta exigentiam eius, & quòd offerat ex parte sua concursum necessarium, & eiusdem ordinis cū actu: & quòd sinat arbitrium operari paratus illud iuuare, si per ipsum non steterit: nam his positis, præcisè, & absque alio adiuncto stat illum effectum esse futurum, vel sequi, cooperante libero arbitrio. At verò omnia illa possunt poni absque præfinitione absoluta ipsius actus, quantum est ex parte actus secundum se spectati. Vnde illa etiam omnia sub conditione posita absque alia præfinitione, vel posita, vel in conditione inclusā, sufficiunt, vt præscire possit Deus, quid esset operatura voluntas, si talis conditio poneretur, ergo ad futuritionem talis effectus ex parte eius, non est necessaria talis præsciētia. Est tamē necessaria illa præscientia ad diuinam præfinitionem ex parte ipsius Dei, quia nihil potest esse volitum, quin sit præcognitum, vt declaratum est. Nam sicut in hominibus eò esse potest perfectior prouidentia, & securior præordinatio, & electio voluntatis, quò fuerit in homine maior cognitio efficacitatis mediorum (quæ cognitio in mediis naturaliter operantibus oritur ex perfecta scientia virtutis eorum: In mediis autē contingētibus oriri solet ex maiori expe-

21. Necessitas scientiæ conditionatæ non est propter effectū, sed propter prædestinationē.

C

D

E

rientia præteritorum, & maiori vi coniectandi futura ex præteritis, vel ex aliis indiciis:) ita in Deo summa, & singularis prouidentia, per quam præfiniuntur media per absoluta decreta, supponit de illis scientiam futuræ efficacitatis eorum, si talia applicentur, in qua cognitione dicta conditionata scientia continetur.

CAPVT VIII.

Sit ne voluntas absoluta dandi gloriam electis, primus actus, quem Deus habet erga homines, qui saluantur.

1. Explicata scientia, quam necesse est in diuino intellectu præsupponi ante totam prædestinationem: dicendum est de actibus voluntatis. Nam sicut libertas formalis in sola est voluntate, ita etiam constat prædestinationē vel in illa esse, vel in aliquo eius actu initium sumere. Quia igitur gloria, seu beatitudo finis est gratiæ, & omniū donorum eius: & finis solet prius amari, quam media, ideò videndum est, an primus actus, quem diuina voluntas habet circa homines, qui salutem cum effectu consequuturi sunt, versetur circa ipsammet gloriam, prius ratione, quàm circa media diuinæ gratiæ. Vt autem tollatur ambiguitas vocum, suppono sermonem esse de voluntate absoluta, & efficaci, & non tantum de voluntate simplicis complacentiæ. Nam, quòd aliqua voluntas antecedere debeat, nemo est qui dubitet: sed illa esse potest simplex affectus, seu conditionata voluntas, quam Deus etiam habet erga eos, qui non saluantur: & illa etiam dicitur in quodam sensu voluntas beneplaciti, quia Deus ex se illam habet, & per illam vult homini bonum magnum, quantum ex se est. Quod ergo inquirimus, est, an circa homines, qui saluantur non habeat Deus solum talem affectum simplicem, sed potiùs absolutum decretum de felicitate eorum, ita efficax, vt illo posito infallibile sit, fore saluādos. Solet autem hoc decretum Dei in Scriptura per antonomasiam vocari, *Bona voluntas Dei, Beneplacitū eius, Dilectio, Electio, & Propositum,* de quibus vocibus non nulla controuersia est, an diuersa significent, de qua re in capite decimo pauca dicemus. Nunc verò ab illa quæstione abstrahendo, indifferenter illis vocibus vtemur.

Status quæstionis.

2. Ratio ergo dubitādi est, quia vel hæc dilectio Dei est necessaria, vt homines saluentur, vel non. Primum dici non potest; ergo non est ponenda in Deo talis dilectio. Probatur minor, quia si talis dilectio est necessaria ad salutem, quos Deus ita non dilexit, saluari non possunt, quia non habent ex Deo omnia ad salutem necessaria, sine quibus saluari non possunt. Consequentia verò probatur: quia si talis actus necessarius non est, inprimis sine fundamento ponitur: quia nec ex reuelatione habetur, neque ex effectibus colligitur. Deinde, est superfluus, quia Deus circa eos, qui saluantur, necessariò habet voluntatem aliam dandi illis gloriam propter merita præuisa, quia in tempore confert propter merita: ergo ab æterno voluit dare propter eadem merita iam præcognita: ergo superfluus est alius actus, qui antecedat præscientiam meritorum. Imò hinc videtur vlterius cōcludi, talem actum esse impossibilem, quia ex vi illius nulla mutatio in creatura fit,

Ratio dubitandi.

A quandoquidem quidquid fit in prædestinatis, sine illo fieri potest. In voluntate autem diuina nullus potest esse actus liber, nisi per aliquam mutationem creaturæ. Quod patet, quia ex tali actu consurgit noua aliqua relatio inter Deum, & creaturam, saltem rationis: noua autem relatio inter duo extrema esse non potest sine mutatione alterius: sed per talem actum non mutatur Deus: ergo necesse est, mutari creaturam: ergo si actus non est necessarius ad mutationem creaturæ, nec possibilis est.

Prima Opinio.

3. B In hac re prima opinio est negans, habere Deū decretum dandi gloriam, quod & sit absolutum, & in aliquo signo rationis, vel præcedat, vel sequatur præscientiam, & voluntatem meritorum, & aliarum gratiarum, quæ conferuntur prædestinato. Vnde (inquiunt) authores huius sententiæ, supposita scientia simplicis intelligētiæ, & scientia conditionata futurorum contingentium, Deū vnico decreto simplicissimo consummare prædestinationem vniuscuiusq; hominis saluandi: quo decreto vult illi seriem aliquam mediorum, quibus per dictam scientiam præcognouit, infallibiliter consequuturum hominem gloriam, si talia media illi conferrentur. Vnde per hanc voluntatem Deus vult prædestinato gratiam, & gloriam: non tamen prius gloriam, quàm media C gratiæ, etiam secundum rationem. Fundamentum eorum est, quia Deus vult illa omnia cum necessaria connexione; ita enim vult gloriam, vt non velit illam sine meritis & ita vult merita, vt non velit illa sine sua vocatione, & adiutorio, & nostra cooperatione: ergo impossibile est, vt voluntas absoluta dandi gloriam prædestinato in aliquo signo rationis præcedat. Patet consequentia, tum quia id, quod sine alio esse non potest, nō est simpliciter prius: tum etiam quia talis voluntas, si concipitur vt prior, necessariò est concipienda vt conditionata, scilicet, si habuerit merita, vel si cooperatus fuerit vsque ad mortem.

Prima ratio opinionis.

4. Hæc sententia neque habet firmum fundamentum, neque est apta ad explicandas rationes D diuinæ prouidentiæ, & prædestinationis: quas nos sine aliquo ordine prioris, & posterioris, fundato in habitudine, vel causalitate ipsorum effectuum inter se, explicare non possumus. Aut ergo hæc opinio in vniuersum negat in voluntate Dei & intellectu hæc signa rationis, vel nō. Primum est contra communem sententiam Theologorū, quam, vt opinor, sufficienter probaui in primo tomo tertiæ partis disp. 5. sect. 1. Neque dicti auctores hoc videntur intendere: nam fatentur, Christum Dominum prius ratione esse prædestinatum, quàm alios homines, & in reprobis prius ratione præuidisse Deum, & consequenter etiam permisisse eorum peccata, quàm voluerit eorum damnationem. Si autem hæc signa in vniuersum E non negantur, neque in præsenti negotio negari possunt; nam sub illo decreto comprehenduntur plura obiecta inter se subordinata tanquam finis & media; ergo necesse est, intelligere finē prius ratione esse intentum, quam media sint electa, quia finis est propter se, media autem propter ipsum. Vnde in ordine intentionis media pendēt à fine intento: finis autem non pendet à mediis electis: ergo necessario est prius intelligenda vo-

Reiicitur opinio.

luntas Dei, vt versatur circa gloriam, quam respicit vt finem, quàm vt versatur circa beneficia gratiæ, quæ eligit, vt media. Confirmatur, & declaratur, quia per scientiam illam conditionatam cognouit Deus nō tantum vnum ordinem mediorum, per quę posset infallibiliter perducere electū ad tantam gloriam, sed plures, & fortasse infinitos: ergo decretum illud, vt determinatur ad gloriam, est per se independens ab acceptatione huius, vel illius ordinis mediorum: ergo secundum se est prius, quam voluntas dandi talia media determinata.

5. Respōdetur ad fundamentū, sentētiæ. Vnde, facilè respondetur ad fundamentum illius sententiæ sumptum ex connexione mediorum: negamus enim, voluntatem dandi gloriam esse necessario coniunctam cum electione talium mediorum: alia enim electio sufficeret ad complendam illam intentionem. Deinde, licet in illa intentione virtualiter includatur voluntas mediorum, seu meritorum, & gratiarum, non tamen formaliter, quod satis est, vt sit ratione prior, sicut in nobis intentio finis etiam includit virtualiter voluntatem mediorum, saltem in communi, & nihilominus est simpliciter prior electione mediorum, & in nobis esse potest prior tempore propter imperfectionem nostram; ergo in Deo erit prior secundum rationem. Ac denique ob eandem causam illud decretum, vt præcisè terminatum ad gloriam, non est conditionatum, sed absolutum; quia licet effectus gloriæ in re ipsa conferendus nō sit, nisi posita tali causa, vel conditione; tamen hæc ipsa conditio est etiam absolutè volita, saltem implicitè, & virtualiter per illum actum. Vel aliter (& in idem redit) actus ille circa finem talis est, vt obliget voluntatem ad eligendum media aliqua efficacia, per quæ illa intentio efficax impleatur. Quando autem decretū de fine huiusmodi est, & quando ipsa conditio comprehenditur hoc modo sub obiecto eius, nō potest dici actus conditionatus, sed absolutus respectu obiecti adæquati. Sicut in effectibus naturalibus, quando Deus intendit pluuiam, verbi gratia, & ideò ordinat causas eleuantes vapores, & congregantes nubes: illa intentio absoluta est ex sententia omnium, quamquam effectus nō sit ponendus sine hac, vel illa conditione. Quia illamet intētio virtute ita complectitur hanc conditionem, vt ex se infallibiliter inferat prouidentiam necessariam, vt talis conditio ponatur, & hoc est manifestum signum voluntatis absolutæ; sic ergo se habet decretum illud circa prædestinatos.

6. Obiectio. Sed aiunt, inter voluntatem finis, & mediorū, non interuenire ordinem prioris, & posterioris, etiam secundum rationem, nisi vbi inter intentionem, & electionem mediat inquisitio mediorum, ac tandem electio. At in Deo non inuenitur hæc imperfectio, sed ante omnem voluntatem finis, & mediorum, supponitur in eo perfectissima comprehensio, & actualis consideratio mediorū omnium, per quæ potest homo ad gloriam infallibiliter perduci, si ad eam efficaciter eligatur, sicut ergo in Deo necessarium non est, vt dilectio ad gloriam secundum rationem sit prior, quàm præscientia mediorum efficacium, ita etiam non est necessarium, vt sit prior ratione illa dilectio, vt terminata ad finem, quàm vt terminata ad media. Et confirmatur, ac declaratur; quia ita se habet finis in operabilibus, seu diligibilibus, sicut principia in speculabilibus: at Deus licet sciat effectum per causam, nō priùs scit causam, quàm effectum, quia scit effectum in causa: ergo similiter, licet velit finem per media, & media propter fines, non priùs vult fines, quàm media. Quia sicut in scientia nō est causalitas, etiam secundum rationem, inter scientiam causæ, & effectus, sed habitudo causæ, & effectus est tantum in obiectis ipsis inter se: ita inter voluntatem finis, & mediorum ex parte actus diuini, non est causalitas, etiam secundum rationem, sed tota habitudo est inter ipsas res volitas.

Respondetur, falsum in primis esse quod assumunt, oportere, vt intercedat consultatio inter intentionem finis, & electionem mediorum, vt sit inter illas ordo rationis. Quod probatur primò. Quia in Deo, vt vnum attributum sit priùs ratione alio, satis est, vt secundum continentiam eminentem, & virtualem distinctionem rationis, vnū sit ratio alterius, quomodo intellectus est prior ratione voluntate, & misericordia dicitur esse prior, quàm iustitia, nec necesse est, vt inter illa aliquid aliud intercedat; ergo etiam inter actus liberos, vt vnus sit prior alio, satis est, vt, & possint ratione distingui cum fundamento in re propter distinctionem obiectorum, & continentiam virtualem; & quòd vnus sit ratio alterius, etiamsi inter illos non interueniat alius tertius actus, vel eiusdem, vel alterius potentiæ. Ita verò se habent intentio finis, & electio mediorum, siue sint omnino efficaces, & absolutæ, siue aliquo modo conditionatæ, quia media, vt media non eliguntur, nisi propter finem intentum: atque ita ratio volendi medium, ex parte eligentis, est intentio finis, ergo necesse est secundum rationem, supponi intentionem. 7. Solutio. Attributū quod est ratio alterius, est prius illo.

8. Nec refert, quod finis sit volitus dependenter à mediis, nam omnis finis hoc habet, quod est volitum aliquo modo dependenter à mediis, ergo vel numquam intentio finis absoluta præcedit in nobis ordine naturæ ad electionem mediorum, quod dici non potest: vel id non obstat, quominus in Deo intentio efficax finis ordine rationis præcedat. Et ratio est, quia illa dependentia finis à mediis, est in exequutione, non in intentione: & ideò non obstat, quominus finis, qui non est, nisi per media acquirendus, priùs in se intēdatur, quàm media ad illum eligantur, vel acceptentur. Eo vel maximè, quòd interdum illa media sunt multiplicia, & ex vi intentionis finis, non necessariò eligitur hoc potiùs, quàm illud, sed ex libertate voluntatis, & ideò rectè intelligitur voluntas priùs ratione efficaciter determinari ad finem, quàm ad certa media. Satisque est, vt dicebam, quod in illa intentione includatur virtute voluntas mediorum in genere, sine determinatione ad hæc, vel illa. Vnde, quando contingit, medium esse vnum tantum, accidentarium, id est, & non tollit, quin ratio intentionis per se sit independēs à voluntate determinata medij, hoc autem satis omnino est ad prioritatem rationis.

9. Secundò, Nisi ita dicamus, numquam in Deo distinguere poterimus, vnum esse priùs ratione alio propter solam habitudinem finis: itaque non bene dicemus, Deum priùs ratione voluisse gloriam, & exaltationem Christi, quàm passionem eius: quia re vera non voluit gloriam, & exaltationem Christi, nisi vt adquirendam per passionem; loquor enim de gloria corporis, illā enim

per

per sua merita acquisiuit, ergo & Deus illam ita ordinauit, & voluit. Similiter sequitur, Deum non priùs voluisse, Christum esse hominẽ, quàm Virginem esse matrem Dei, & ad illam mittere Angelum, & quod ipsa daret consensum: quia non voluit incarnationem, nisi dependẽter ab his mediis, vt in re ipsa ponenda erat. Et simili ratione dicere nõ poterimus, Deum priùs elegisse Virginẽ in Dei matrẽ, quàm decreuerit illam sanctificare in vtero matris, & Virginem, ac innocẽtem, & humilem custodire: quia non voluit ei illam dignitatem, nisi dependenter ab his mediis, & dispositionibus, imò & à libero consensu eius. At constat, hæc omnia rectissimè dici, quamuis in eis non procedat Deus ex intentione ad consultationem, & inde ad electionem, ergo illud fundamentum nullius momenti est ad tollendum rationis ordinem.

10. Tertiò addo, etiam in hominibus non esse necessarium, vt interueniat consultatio inter intentionem, & electionem, vt sit ordo non solum rationis, sed etiam causalitatis, & naturæ, vel temporis inter illos duos actus. Quia illi sunt re ipsa distincti, etiamsi non intercedat consultatio: & habẽt ordinem per se, ita vt vnus ab alio oriatur, ergo hoc satis est ad ordinem naturæ. Quod ita declaro. Ponamus, hominem sapientissimum, & prudentissimum, qui priùs, quam statuat secum de consequendo, aut procurãdo aliquo fine. Verbi gratia de salute, dignitate, &c. optimè nouerit omnia media, quibus potest talis finis procurari, simúlque sciat, quæ media sint meliora, vel difficiliora, ac deniq; conuenietiora. Hic ergo homo, si velle incipiat, priùs statuit de fine, quàm de mediis, & in illo intẽtio finis antecedet, ordine saltẽ naturæ, electionem mediorum. Quin potiùs contingere potest, vt consultatio quasi speculatiua antecedat intentionem finis reipsa conceptam: & quòd facto iudicio de tota vtilitate, vel conuenientia mediorum, voluntas incipiat deliberationem suam, tam circa finem, quam circa media: Et tamen etiam tunc incipit à fine, eritque prior secundum rationem intentio finis, quam electio mediorum, quia etiã tunc est causa, vel ratio eius. Talis verò est in Deo scientia, quæ antecedit omnes actus liberos, est enim quasi speculatiua formaliter, sufficiens tamen ex parte obiectorum, quæ proponit ad excitãdum effectum, seu ad proponenda voluntati obiecta, in quæ tendat, ergo ratione obiectorum seruat ordinem saltem rationis, quem obiecta ipsa natura sua postulant: nam scientia, quæ antecedit, non potest impedire in Deo ordinem rationis in actibus voluntatis, quia ille ordo nec repugnat Deo secũdum se, nec aliàs ex generali aliqua ratione repugnat illis actibus: velut in hominibus ostensum est.

11. Obiectio. Dices, in Deo non antecedere tantum scientiam de conuenientia, vel vtilitate mediorum, sed etiam antecedere scientiam conditionatam de futuro euentu ex vi talis medij, si applicetur, quæ scientia in homine non antecedit. Satisfit. Respondeo, in primis hoc esse impertinens, quia illa sciẽtia futurorum sub conditione, non alia ratione iuuat ad intentionem, vel electionem, nisi in quantum proponit talia media, non solùm vt vtilia possibiliter, sed etiam vt certa, seu vt infallibiliter deseruientia ad consequutionem finis, hoc autem non tollit, quin finis sit ratio volendi talia media, qualiacumque illa sint, & cognoscantur, A ergo nec tollit ordinẽ rationis, qui in tali ratione volendi præcisè fundatur. Deinde addo, etiam in homine posse similem scientiam antecedere homini proportionatam, nam si medium sit causa naturaliter agens, poterit cum certitudine cognosci, quid factura sit, si applicetur: si verò sit causa libera, seu contingens, poterit saltem per cognitionem coniecturalem, & probabilẽ præiudicari. quid in tali occasione factura sit talis causa: quæ cognitio homini sufficit ad suam electionem, quia incertæ prouidentiæ nostræ, & ita seruatur eadem proportio. Denique licèt contingat, in homine antecedere hanc conditionalem certissimè cognitam, *si talis finis intendatur: necesse omnino est, tale medium eligere*; B nihilominus voluntas humana de vtroque actu determinans incipit intendendo finem, & illa intentio præcedit secundùm rationem electionem medij, quantumuis necessarij, quia est suo modo causa eius: & licèt fingatur non esse propria causa, sed vno actu velle tunc hominem finem, & medium: nihilominus secundùm rationem talis actus priùs terminatur ad finem, quàm ad medium, quia *propter quod vnumquodque tale, & illud magis*, & illud etiam priùs.

Vltimò adiungo, licèt gratis demus, oportere, vt inter voluntatem finis, & medij intercedat aliqua scientia, vt sit ordo inter illas, etiam hoc in Deo reperiri aliquo modo, & sine imperfectione, per solum respectum, & habitudinem rationis. 12. In Deo potest reperiri sciẽtia, quæ inter voluntatem finis, & mediorũ intercedat. C Quod ita declaro, nam in Deo sciẽtia futurorum absoluta est post decretum liberum Dei, multóq; magis omnis sciẽtia visionis, siue hæc sit de creaturis extra Deum existentibus, siue de ipsis actibus liberis Dei, vt terminatis ad creaturas: Nam Deus postquàm vult liberè aliquid extra se producere, statim scit, se id velle, videndo in se decretum liberum, quod priùs ratione non videbat, vt iam præsens & elicitum, nostro modo loquendi. Sic ergo dum intendit dare Petro gloriam, videt in se hanc intentionem; hæc autem visio, & sciẽtia potest optimè, & meritò intelligi, vt media inter illam intentionem finis, & voluntatem mediorum, ergo iam intercedit aliqua scientia, quæ multò magis constituat ordinem rationis inter D illam intẽtionem, & voluntatem mediorum. Minor probatur, quia volens medium, vt medium non applicatur ad talem voluntatem medij ex vi finis, secundum se tantùm spectati, sed vt voliti, nam finis non mouet absolutè ad volendum medium propter ipsum, nisi vt iam propter se, vel in se volitus: ergo necesse est; vt ad electionem vt sic, antecedat cognitio de fine, non tantùm vt bono, sed etiam vt iam volito: ergo necesse est, vt antecedat scientia de ipsa intentione libera, per quam finis volitus est: ergo illa scientia intercedit secundùm rationem inter electionem, & intentionem.

Ex his ergo satis responsum est obiectioni factæ. Ad exemplum verò illud de scientia effectuũ E in causa, dici in primis potest, etiam esse priorem ratione scientiam causæ, quàm scientiam effectus in illa. Deinde, dicitur non esse omnino eandem rationem, quia effectus sunt omnino determinati in causa, & ideò illa, vt talis est, non cognoscitur, nisi cum habitudine ad effectus. At finis ex se non determinat certa media, vt expositum est. Sciendum est autem, quod omnia, quæ adduximus, probant quidem, nullam esse rationẽ negandi in

Deo

Deo ordinem rationis inter intentionem gloriæ & electionem gratiæ, quæ est medium ad gloriã: non tamen probant illam intentionẽ debere esse efficacem; quod superest nunc cum aliis auctoribus disputandum. Vbi etiam examinabimus aliud punctum huius primæ opinionis, quatenus negat, decretum dandi gloriam esse posteriorem præscientia meritorum, & voluntate dandi prædestinatis gratiam, & alia media ad consequendam gloriam, nam hoc nobis probatur, vt in sequenti opinione dicemus.

Secunda Opinio.

14. Est igitur secunda sententia, quæ docet voluntatem absolutam dandi gloriam non esse in Deo ante præuisa merita, & consequenter, nec ante voluntatem dandi gratiam, à qua procedant illa merita: tamen post hanc præscientiam, & voluntatem meritorum, & gratiæ subsequi in Deo voluntatem dandi gloriam; & inter has voluntates esse rationis ordinem, & in illo posteriorem esse voluntatem dandi gloriam. Atque in hac posteriori parte dissentit hæc opinio à præcedenti, & mihi etiam valdè placet, quoad hoc, vt credamus habuisse Deum aliquam voluntatem dandi gloriam electis post illorum merita præuisa, & post voluntatem dandi gratiam, existimóque esse communem sententiam, nec posse negari, vt infrà declarabimus. Nunc breuiter ostenditur, quia non possumus negare esse in Deo voluntatem dandi gloriã, quæ sit actus iustitiæ, siue commutatiuæ, siue distributiuæ: sicut est certum esse in Deo voluntatem puniendi & infligendi pœnã æternam, quæ est actus iustitiæ vindicatiuæ. Sed illa voluntas haberi non potest, nisi post præuisa merita, cum perseuerantia finali in gratia, quæ præscientia supponit voluntatem dandi gratiam, & merita, ergo talis voluntas dandi gloriam posterior est & illa præscientia, & voluntate dandi gratiam. Atque ita voluntas iustitiæ posterior est, quàm voluntas misericordiæ, vt latè prosequitur Augustin. lib. de gratia, & libero arbitr. cap. 5.6.7.&.8. Sicut in damnatis voluntas puniendi, quæ est iustitiæ, supponit scientiam futurorum peccatorum, & hæc supponit voluntatem permittendi, quæ non est specialis misericordiæ, sed communis prouidentiæ. An verò hæc voluntas dandi gloriam debitam propter merita præuisa, pertineat ad prædestinationem, vel ad illam consequatur, quæstio est de modo loquendi potiùs, quàm de re, de qua inferius dicemus.

Voluntas iustitiæ est posterior voluntate misericordiæ. *August.*

15. Prior ergo pars huius sententiæ, quæ negat antecedere absolutam voluntatem dandi prædestinatis gloriam ante præscientiam absolutam meritorum illorum, tractanda nunc est. Nec enim defuerunt antiqui Theologi, qui illam tenuerint, inter quos refertur Maior, sed immeritò, vt infrà dicam. Tenuit verò illam Argentina in 1. d. 41. art. 2. vbi etiam D. Bonauentura multum fauet, & Alens. 1. p. q. 28. Membr. 2. art. 2. & aliqui moderni constanter illam defendunt. Qui non negant, intentionem finis in aliquo signo rationis præcedere electionem mediorum, sed dicunt illam intentionem nõ esse absolutam, nec esse tantum circa prædestinatos, sed etiã circa reprobos, & æqualiter circa omnes, discriménque inter eos in voluntate mediorum consistere. In hoc tamen ponunt differentiam inter naturales, & liberos effectus, seu inter fines consequendos mediantibus causis naturalibus, vel liberis: quod in naturalibus præcedit intentio Dei absoluta, & efficax circa finem, ex vi cuius applicantur media, quia illa connexio mediorum cum fine potest esse necessaria; at verò quando finis est obtinendus per merita, seu media libera, tunc repugnare dicunt, vt absoluta finis intentio præcedat. Ad hanc autem sententiam confirmandam adducunt ex August. varia testimonia, quæ nũc omitto, cum aliis coniecturis, de quibus alibi dixi latius.

Maior. *Argent.* *Bonauen.* *Alens.*

Lib. 3. de auxiliis c. 16. & 19.

16. Duæ igitur rationes sunt fundamentales. Vna est, quia talis voluntas Dei absoluta, antecedens absolutam præscientiam meritorum, seu liberæ cooperationis, inferret necessitatem libertati repugnantem. Probatur sequela, quia posita illa voluntate, impossibile est, effectum non sequi: ergo necessario sequitur: Nec satisfaciet, qui dixerit, hanc esse necessitatem tantum consequentiæ seu in sensu composito, quæ non repugnat libertati. Nam ex sententia Anselmi libr. de Concordia præscientiæ & prædestinationis, necessitas ex suppositione est necessitas simpliciter, quando suppositio est antecedens, & præuenit hominis libertatem, quia tunc non est in potestate eius. Nam si consequentia est necessaria, & antecedens non est in potestate mea, etiam consequens non est in mea potestate, sed necessario, ac simpliciter sequitur: illa autem voluntas absoluta Dei ponitur præueniens liberum consensum: ergo tollit libertatem.

1. ratio pro 2. sententia. Ratio pro 2. sententia.

17. Alia ratio est, quia si Deus ex æternitate merè gratis, & absque præuisis meritis voluisset efficaciter dare aliquibus gloriam, etiam in tempore daret gratis, & sine meritis, quia ita dat in tempore, sicut in æternitate decreuit: constat autem secundum fidem gloriam in tempore non dari gratis, præsertim adultis: ergo neque in æternitate ita decreta est.

2. Ratio.

18. De conclusione huius opinionis dicam inferius. Fundamẽtum autem eius primum mihi valde displicet: nam supponit hoc principium, scilicet, *non posse Deum absolutè prædefinire actum aliquẽ, vel effectum liberè, vel per media libera in tempore efficiendum nisi priùs secundum rationem videat Deus absolutè illum effectum esse futurum.* Quod in primis est contra omnes ferè Theologos, præsertim antiquos, vt paulò pòst referam. Deinde variis exemplis ostendo esse falsum. Primò, certum est, Deum in eodẽ signo, in quo prædestinauit Christum vt hominẽ Deum, prædestinasse illum gloriosum in anima, & in corpore, vt sumitur ex Augustino tract. 105. in Ioan. in fine, cùm tamen in tempore non habuerit gloriam corporis, sine suis meritis. Et similiter priùs, quàm Deus præuideret mortem Christi futuram, præordinauit illum efficaciter, vt redemptorẽ humani generis, quamuis illud munus non, nisi per opera libera præstandum esset. Datur ergo in Deo prædefinitio ad vsum actuum liberorum ante præscientiam absolutam futuritionis eorum.

Impugnatur 1. opinio.

Augustin.

Secundò, Beatissima Virgo electa fuit ante præuisionem omnium meritorum eius, vt esset mater Dei, cum tamen dignitatem illam nõ obtinuerit sine consensu libero, nec sine aliquo merito saltem de congruo. Quo exemplo coacti auctores contrariæ sententiæ, etiam hic fatentur illam voluntatem Dei non fuisse absolutam, sed solum affectum simplicem, quo optauit hanc fœminam

minam concipere Verbum diuinum, non quo id efficaciter prædefiniuit. Sed profectò pugnant cum communi modo loquendi sanctorum, qui voluntatem illam electionem appellant. Imò Ecclesia dicit, *Elegit eam Deus & praelegit eam:* electio autem (iuxta communem sensum in materia morali receptum) significat absolutam voluntatem.

20. Deinde, Deus ante præscientiam meritorum, vel liberorum actuum virginis, absoluta voluntate præfiniuit Verbum carnem sumere, at non præfiniuit hoc tantum confusè in communi, sed præfiniendo etiam in particulari, vt hanc carnem sumeret, non ex nihilo, sed ex fœmina, & ex tali fœmina, tum quia perfecta dispositio diuinę prouidentiæ hoc postulat, tum quia etiam beneficiũ incarnationis fuit ex sola sapientia, & charitate Dei, & maximè quoad præcipuas circumstantias eius, quarum vna est conceptio ex tali fœmina: ergo Deus ex se totum hoc præfiniuit, ac prædestinauit. Propter quod alibi dixi, prædestinationem Virginis ad maternitatem diuinam fuisse coniunctissimam cum prædestinatione Christi. Imò valdè probabile est, in eodem signo rationis fuisse Christum prædestinatum vt hominem, & vt Filium Virginis, & simul prædestinatum esse, vt carnem sumeret, & vt eam sumeret ex purissimis sanguinibus Virginis, ac proinde prædestinationem Christi esse terminatam ad Virginem, saltem secundario, tanquam ad terminum relationis eius, in quantum est filius hominis: Vel certè, licèt distinguantur duo signa rationis, vnũ, in quo Deus voluit verbum fieri hominę, aliud, in quo voluit, humanitatem ex tali fœmina accipere, non est verisimile, inter illa duo signa intercessisse merita Virginis præuisa, & propter illa Deum absolutè decreuisse modum illum sumendi carnem: sed sicut ex sola sua volũtate primum decreuit, ita & secundum. Nam sicut primũ fuit radix omnium meritorum omnium hominum, & ideò illius pręd estinatio non potuit cadere sub humana merita, ita secundum est radix omnium meritorum, & omnium gratiarum quæ datæ sunt Virgini, & ideò non potuit illius prædestinatio sub meritum eius cadere. Et confirmatur tandem, quia Deus absoluta voluntate sua pręfiniuit tempus, & horam, ac momẽtum Incarnationis, iuxta illud Pauli ad Galat. 4. *Vbi venit plenitudo temporis,* Vtique à Deo prædefiniti, vt omnes intelligunt, ergo multò magis præfiniuit absolutè maternitatem Virginis, præsertim quia, quod Incarnatio facta fuerit tali momento, non minùs fuit dependens à consensu libero Virginis, quàm quod fieret ex ipsa.

Ad Gal. 4.

21. Euasio quædam. Responderi aliter posset, Deum quidem hæc omnia præfinisse, & absolutè elegisse Virginem in matrem Dei, quia hi effectus per se non pendebant ex libero consensu Virginis, nec Deus in eo signo præfiniuit illa facere medio tali consensu, sed absolutè. Vnde, licèt per impossibile beata Virgo non fuisset præstitura cõsensum, nihilominus ex vi illius decreti fuisset facta mater Dei: Et tunc maternitas non fuisset vllo modo pręmiũ meriti eius sicut nunc fuit: quod tamen non fuisset contra decretum illud, quo prædestinata, seu electa fuerat beata Virgo ad maternitatem diuinam, quia non fuerat electa ad maternitatem sub ratione præmij, sed abstrahendo, seu sub ratione beneficij. Atque ita illa prædefinitio, vt sic, non est de effectu per se dependente ab vsu libero hominis prædestinati: & ideò non est eadem ratio de illo, quæ est de electione ad beatitudinẽ, quia, vt infrà dicam, numquam Deus præfiniuit dare beatitudinem, nisi cum dependentia per se à futuris meritis, & consequenter cum dependentia ab vsu libertatis humanæ, cum dependentia (inquam) non ipsius prædestinationis, sed ipsius effectus prædestinati.

Sed contra hoc obiicio in primis ad hominem secundam rationem, qua vtuntur auctores illius sententiæ; quia Deus sicut confert in tempore beneficia, ita in æternitate illa prædestinat; sed Deus, in tempore contulit Virgini hoc beneficium ex aliquo merito, vel dispositione libera eius, ergo ita prædestinauit dare illud. Proceditque hic ratio firmius, magísque sine æquiuocatione, quia non argumentamur ab effectu ad actũ prædestinationis, quæ est sophistica argumentatio, vt infrà ostendam, sed argumentamur ab effectu ad obiectum prædestinationis, quæ videtur optima collectio, nam sub eadẽ ratione, sub qua res fit, vel datur in tempore, sub eadem prædestinata est fieri, seu dari quoad obiectum ipsum, & rationem eius prædestinatam, quia totum illud debuit sub prædestinatione cadere; Sicut ergo in tempore comparauit Virgo maternitatem, per suum consensum liberum, ita prædestinata fuit in æternitate ad habendã maternitatem, vt aliquale præmium sui meriti. Vlteriùs verò, licèt concedamus non fuisse hoc totum prædestinatum in eodem signo, tamen eo ipso, quod intelligimus, Deum in aliquo signo præfinisse absolutè, vt hæc fœmina esset mater Dei, intelligere debemus statim in sequenti signo, & ante præscientiam omnium meritorum eius, præfiniuisse, vt darentur illi dispositiones condignæ matri Dei, inter quas dispositiones non solum virtutum habitus, sed etiam boni actus includuntur. Nam modus ille exequendi prædestinatam incarnationem, & maternitatem, medio consensu libero Virginis, profectus est primario ex infinita sapientia, & bonitate Dei. Vnde æquè fuit præfinitus ante præscientiam omnis meriti, ac cæteræ dispositiones, & circumstantiæ, præsertim cum in hoc nulla sit repugnantia, vel difficultas, vt statim dicam. 22. Argum. ad hominẽ contra responsionem.

Simile argumentum sumi potest ex voluntate, qua Deus decreuit sumere carnem ex semine Abrahæ, eumque eligere, vt esset multarum gentium Pater; Quam quidem electionem nõ mandauit exequutioni, nisi interueniente libero consensu, & fide Abrahæ, & tamen fuit absoluta præfinitio, & electio ante præuisam eius fidem futuram, seu voluntatem. Et ad eundem modum induci possunt multa similia, vt de Apostolis, quibus Christus dixit: *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos.* Nam licèt demus loqui de electione ad Apostolatum, tamen illum non receperunt sine consensu libero. Et nihilominus ait Christus Dominus: *Non vos me elegistis,* scilicet primò, *Sed ego elegi vos,* quasi diceret, & per electionem meam feci, vt vos me elegeritis. Et eodem sensu dicitur de Paulo. *Vas electionis est mihi iste.* Et Ioannes Baptista, vel Ieremias dicit, *Posuit me quasi sagittam electam.* 23.

Ratio denique à priori est, quia Deus in sua præscientia habet media, per quæ potest in tempore efficere, vt id, quod vult, definitè, infallibiliter fiat, & nihilominùs liberè fiat: ergo non re- 24. Ratio à priori.

pugnat

pugnat diuinæ potestati, & voluntati, vt priusquam absolutè præuideat aliquid esse futurum, simpliciter, ac definitè, velit vt illud fit: & simul velit, vt liberè fit. Quin potiùs, vt egregiè dixit D.Thom.1.p.quæst.22.art.4.ad efficaciam diuinæ voluntatis pertinet, vt quod vult, & fiat,& infallibiliter fiat, sicut ipse vult. Vnde Augustinus in Enchir.cap.98.dixit: *Quis tam impiè desipiat, vt dicat, Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, & vbi voluerit, in bonas non posse conuertere.* Et lib.1. de Gratia Christi cap.24. *Intelligant* (inquit) *posse Deum, interna, atque occulta, mirabili, atque ineffabili potestate operari in cordibus hominum, non solùm veras reuelationes, sed etiam bonas voluntates.* At verò quod Deus potest facere ex sua plena potestate, potest etiam prædefinire ex se, & ex mera sua voluntate. Quia neque id excedit potestatem eius, nec repugnat bonitati, vt per se constat: nec etiam violat hominis libertatem; quia per tale decretum vult Deus, vt homo ipse velit, & liberè se determinet, non immutando modum operandi eius.

D. Thom. De efficacia diuinæ volūtatis esse, vt quod vult infallibiliter fiat. Augustin.

25. Respōdetur ad 1. rationem. 2. opinionis.

25. Vnde facilè soluitur prima ratio, de qua plura dicam infrà tractando de concordia. Nunc breuiter respondeo, illam voluntatem non inferre necessitatem humanæ voluntati, quia non immediatè,& per se ipsam illam mouet (secundum rationem loquimur,) sed applicando media congrua, per quæ nouit illam voluntatem humanam liberè consensuram. Ac propterea tale decretum Dei non est suppositio simpliciter antecedens, quia supponit præscientiam conditionatam de consensu humano liberè præstando, si hæc, vel illa media illi applicentur, & virtualiter includit respectum ad talia media, non tanquam ad causam ipsius decreti, sed potiùs tanquam ad effectum, seu medium applicandum ex vi talis decreti, seu voluntatis.

Decretū dandi gloriam non est suppositio simpliciter antecedens.

26. Respōdetur ad 2. rationem.

26. Nec secunda ratio maiorem vim habet, sed æquiuocationem committit in applicatione illius termini, *gratis*. Potest enim cadere, & in obiectū voluntatis diuinæ, & in ipsummet actum voluntatis Dei, vt liberè terminatum ad talem personam. Nos vtimur illo hoc posteriori modo; in argumento autem sumitur priori modo, vel ex vno modo fit transitus ad alium, quæ tamen non est bona illatio. Declaro breuiter exemplo humano: nam cùm aliquis habet voluntatem liberè donandi equum amico, tunc vult dare gratis, ita vt illud aduerbium cadat non tātùm in actum voluntatis, sed etiam in obiectum. At verò voluntas vendendi equum, non est voluntas dandi aliquid gratis, ipsa tamen voluntas gratis haberi potest. Cuius signum est, quia talis voluntas interdum existimatur magnum beneficium,& amicitiæ opus, quod clarius cernitur, quando inter duos, qui tali re indigent, vel illam desiderant, huic potiùs volo vendere quàm illi ex mera libertate: erítque maior gratia, quando non solùm volo vendere, sed etiam procurare,& iuuare, vt habeat alius vnde emat.

27. Deus licèt gratis eligat homines ad gloriā illam tamē non dat gratis, sed vt præmium.

27. Ad hunc ergo modum intelligenda est hæc Dei voluntas: intendit enim Deus gloriam homini, quem elegit, non vt cumque, sed vt coronam,& præmium: & ita, quamuis gratis habeat erga illum hanc intentionem, non tamen obiectum ipsum vult dare gratis, sed per merita: quæ non præuidet, sed præparat potiùs, ordine rationis, vt postea videbimus. Non ergo repugnant illa duo, quod Deus in æternitate gratis eligat ad gloriam secundum ordinem intētionis,& tamen quod in tempore non det gratis. Quod exemplis etiam suprà positis de gloria corporis Christi Domini, & de dignitate matris Dei intelligi potest. Ac deniq; ex concessis ita conuincitur, quia alij Doctores concedunt, saltem simplici affectu voluisse Deum gloriam prædestinatis ante præuisa eorum merita: illum ergo affectum gratis habuit Deus circa homines; & tamen per illum affectum non vult etiam conditionaliter, & secundum quid, vt homo habeat gloriam gratis; hoc enim nullo modo desiderat Deus, vt patet etiam in reprobis, quibus Deus vult illo modo gloriam antecedenter, cupit tamen vt ipsi eam mereantur, non vt gratis habeant: sunt ergo illa duo planè distincta.

Tertia Opinio.

Tertia sententia est, Deum circa aliquos eorum hominum, qui saluantur, habuisse hoc propositum efficax dandi gloriā in illo primo signo, non tamen circa omnes, qui salutem vltimam consequūtur. Ex Scholasticis hoc tenuit Ocham. in 1.d.41.& ibi Gabr. q.1. art.2. Eam verò latè explicat,& defendit Catherinus lib.1. de Prædestinatione c.vlt. & lib.3. à principio. 28.

Ocham. Gabr. Catherin.

Potest autem hæc differentia primò constitui inter Angelos,& homines. De qua re dicam capite sequenti: nunc enim solùm de hominibus lapsis agimus. Itaque Catherinus,& alij Authores, quos retuli, in hominibus lapsis saluandis constituunt illos duos ordines, & mouentur ad ponendum aliquos homines præelectos ex modo loquendi Scripturarum, quem infrà nos afferemus. Item ex diuersis dignitatibus, & prærogatiuis, quas Deus contulit aliquibus hominibus,& non omnibus saluandis, vt patet præcipuè in B. Virgine, in Ioanne Baptista, Apostolis, &c. Denique ex diuersis modis saluandi homines, qui vel ipsa experientia nobis constant: nam quosdā Deus specialissimè præuenit, & quasi continuè singularia auxilia illis confert, & perseueranter, donec ad vltimam,& perfectam salutem eos conducat: ergo signum est, illos præelegisse. 29.

Altera verò pars, nimirum, quòd præter hos aliqui saluentur, etiamsi præelecti non fuerint, præcipuè probatur ex ratione dubitandi in principio posita Quia illa præelectio non est simpliciter necessaria ad salutem consequendam, aliàs qui ita præelecti non sunt, non haberent ex parte Dei omnia necessaria, & consequenter non esset in potestate eorum saluari. Si autem illa electio non est necessaria, nihil repugnat aliquos, non ita electos saluari. Quod si non repugnat, cur non ita erit? Nam si causa est sufficiens ad habendum hunc effectum sine tali electione, ex tanta multitudine hominum in aliquibus illum habebit. Imò fortasse illa est *turba magna* visa à Ioanne, in Apocalipsi, *quam dinumerare nemo poterat*. Denique ex rebus ipsis hoc videtur fieri verisimile, quia multi saluantur cum sola communi,& ordinaria prouidētia gratiæ: ergo respectu illorum non est necessaria illa peculiaris intentio, & dilectio. 30.

Ex hac sententia intulit Catherinus duo. Vnum est, non omnes, qui saluantur, esse prædestinatos. Aliud est, numerum saluandorum 31.

non

Catherin' sent. erronea cęsetur à Soto & aliis Thomistis Sed excusatur erroris aliqua ex parte.

non esse certum, donec sua libertate cum diuina gratia perseuerent vsque ad mortem. Quæ duo tāquam erronea refelluntur à Dominico Soto, & aliis modernioribus Thomistis. Sed in vtroque errauit Catherinus magis in verbis, quam in re, consequenter loquendo in sua sententia, quæ licet vera non sit, vt statim dicam, nō est tamen digna tam graui sensura. Ille enim solum vocauit prædestinationem, hanc efficacem electionem ad gloriam ante præuisa merita: & ideo non vocat prædestinatos eos, qui ita electi non sunt, quamuis sint gloriam consequuturi. In hoc tamen loquendi modo, quod aliqui non prædestinati saluentur, plane dissentit ab Augustino toto lib. de Prædestinat. Sanct. & de Bono perseuer. imò & à modo loquendi Pauli, vt statim dicam. Propter quod D. Fulgent. lib. de fide ad Petrum capit. 35. tanquam fidei regulam statuit. *Firmissimè tene & nullatenus dubites, neminem consequuturum salutem qui prædestinatus non sit.* In secunda verò illatione non existimauit Catherinus, numerum saluandorum non esse certum ex æternitate, donec in tempore perseuerent in gratia, vt illi obiiciunt aduersarij: sed dixit, illum numerum non esse certum in diuina, & ex diuina voluntate, sed solum ex præscientia, qua Deus cooperationem hominum vidit in quo fatetur, sed dissentire ab Augustino, imo in eius sententiam grauissimis verbis inuenitur, in quo excessit, & est reprehensione dignissimus. Nam, vt alia omittam, Cælestinus Papa in epist. ad Episcopos Galliæ, præsertim cap. 2. & Augustinum, & doctrinam eius, præsertim ad gratiam Dei pertinentem, plurimum commendat. Quapropter sententia hæc etiam à nobis reiicienda est.

August. Fulgent. Cælestin. Papa.

Vera resolutio.

32. Dico igitur, Primum actum voluntatis diuinæ circa saluandos homines fuisse dilectionem, quia voluit, & intendit illis dare gloriam voluntate absoluta, & efficaci. Hæc est sententia D. Thomæ hic art. 4. & quæst. 6. de verit. art. 1. & in 1. dist. 40. vbi eam defendunt Capreolus, Heruæus, & Thomistæ, Scotus item, & duran. & Ægidius, tam ibi quàm d. 41. quæst. 2. Maior. quæst. 1. art. 2. Richard. art. 2. quæst. 1. Gregor. 2. & plures alij recentiores, quos infra addam tractando de causa prædestinationis, vbi etiam plura ex Scriptura, & Patribus afferam.

D. Thom. Capreol. Herueus. & alij Scotus. Durand. Ægid. Maior. Richard. Gregor.

33. Probatur conclusio ex sacris literis. Ephes. 1.

Nunc probo ex Paulo ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, vt essemus sancti, & immaculati in conspectu eius in charitate, qui prædestinauit nos &c. secundum propositum voluntatis suæ.* Nam quod Paulus ibi loquatur de voluntate absoluta, & firmo decreto, constat, tum ex omnium expositione, tum ex verbo *eligendi*, quod expendi, tum ex verbo *prædestinandi*, quod adiungit: tum denique ex illo verbo, *secundum propositum voluntatis suæ*. Rursus, quod loquatur de electione merè liberali, quæ antecedit præscientiam futurorum, colligit optimè Augustinus libro de Prædestinatione Sanctorum, capit. 18. & 19. ex illo verbo, *vt essemus sancti, &c. Non (inquit) quia futuri eramus sancti, sed vt essemus*, quia illa particula, *Vt*, denotat terminū, seu finem, & consequenter etiam effectum illius electionis, non causam seu rationem.

August.

34. Reiicitur expositio quorundā

Dicunt verò aliqui, ex hoc eodem verbo colligi, Paulum non loqui de electione ad gloriam, sed de electione ad gratiam. Sed hoc profectò nullius momenti est. Primò quidem, quia ex verbis Pauli constat, loqui de sanctitate perfecta & consummata, quæ non separatur à gloria vt constat ex illo, *Vt essemus sancti & immaculati in conspectu eius, &c.* Deinde quia vel Paulus loquitur de electione ad quamcumque gratiam temporalem, & hoc dici non potest, quia hæc non semper habet prædestinationem adiunctam infallibiliter, quam Paulus statim adiungit; vt loquitur de Sanctitate cum perseuerantia finali, & hæc est sanctitas consummata. quæ infallibiliter coniunctam habet beatitudinem. Et de illa est eadem ratio, quia hæc gratia cum perseuerantia finali in exequutione, seu in re ipsa non comparatur sine aliqua cooperatione liberi arbitrij, nec sine aliquo merito hominis, vel de condigno, vel de cōgruo, saltem respectu aliquorum effectuum talis electionis ergo eadem est ratio de electione ad talem sanctitatem, & ad gloriam, Imo in ordine intentionis pro eodem reputantur, quia neque eligitur homo, vt sit beatus sine sanctitate perfecta, neque vt habeat consummatam sanctitatem sine beatitudine, quanquam in ordine exequutionis vtrumque comparandum sit per aliqua media libera. Atque hoc eodem modo induci ad hoc confirmandum possunt, verba eiusdem Pauli ad Rom. 8. *Quos prædestinauit, conformes fieri imaginis filij sui.* Loquitur enim de his, quos prædestinauit, vt fierent filio conformes in gloria, & non tantum in gratia, & de his subdit effectus, quos ex vi prædestinationis, in electis Deus operatus est, *Vt ostenderet diuitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparauit in gloriam*, vt statim subiungit cap. 9. Item 2. ad Timoth. 1. & ad Titum 3. sæpeque alibi, de hac electione gratuita prædestinatorum ad gloriam manifestè loquitur.

Rom. 8. Ad Timot. Ad Titum.

35. Quod verò his locis Paulus loquatur de omnibus, qui vltimam salutem consequuntur, constat ex omnium expositione; & ex absoluta loquutione, quam non possumus nos proprio arbitrio limitare, aut exceptionem ab illa facere. Atque idem confirmant alia testimonia Scripturæ, in quibus hi, qui saluandi sunt, simpliciter vocantur *electi* vt Matth. 24. *vt in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi*; Et rursus, *Sed propter electos breuiabuntur dies illi.* Item quod Christus ad Apostolos ait (Ioan. 16.) *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos.* de hac electione intelligitur ab Augustino lib. de Gratia, & libero arb. capit. 1. & ad omnes prædestinatos id extendit, tract. 86. in Ioan. & ad idem alludit Christus (Ioan. 13.) dicens: *Ego scio quos elegerim*, significans electionem hanc esse radicem omnium bonorum, & pręsertim doni perseuerantiæ. Et idem videtur clarius indicasse (Lucæ 12.) dicens: *Nolite timere, pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum.* De qua complacentia gratias agit, Matth. 11. cùm dicit: *Ita Pater* (vtique tibi confiteor) *quoniam sic fuit placitum ante te.* Est ergo hęc electio ex beneplacito Patris, & merè gratuita, radixque beneficiorum omnium, quibus salus paratur prædestinato, iuxta id Psalmi 17. *Saluum me fecit, quoniam voluit me.* Denique hinc etiam Ecclesia, in quadam oratione vsurpauit illum loquendi modum: *Deus, qui soli cognitus est numerus electorum in superna fœlicitate locandus.* Ex quo duo colligere licet. Vnum est *electum* simpliciter non vocari, nisi qui ad æternam fœlicitatem electus est. Aliud est,

Matt. 24. Ioan. 16. August. Psal. 17.

in æterna fœlicitate non collocari, nisi qui sic electi sunt.

Mens Augustini pro assertione expenditur.

36. Ex Augustini sententia electio ad gloriam fuit ante præuisa merita.

36. Secundò, est sine dubio hæc sententia Augustini, vt omnes ferè Authores hactenus censuerunt, & in lib.3. de Auxiliis c.16.& 17. latè ostendi, & & defendi. Nunc pauca addemus. Vnum testimonium est lib. de correp. & gratia cap. 7. vbi agens de prædestinatis, ait, Eos fuisse electos ad regnandum cum Christo, ex Dei voluntate ante omnia merita præuisa. Vbi clarissimè ponit, & actū voluntatis ante meritorum præscientiam, & perfectionem absolutam eius, & terminum illius nempe *regnum cælorum*. Nam quod aliqui interpretantur, per regnum cęlorum intelligi gratiam cōgruam, nec est iuxta proprietatē verbi nec iuxta mentem August. Nam, ex hac electione putat cōsequi gratiam congruam, vt patet ab illis verbis. *Quicumque ergo ab illa originali damnatione ista diuinæ gratiæ largitate diuisi sunt, non est dubium, quin & procuratur eis audiendum Euangelium, & cum audiunt credunt, & in fide, quæ per dilectionem operatur, vsque in finem perseuerant.* & reliqua vsque ad illud. *Hæc omnia operatur in eis, qui elegit eos in filio suo* hoc est, qui elegit eos *per electionem gratiæ.* id est per electionem gratuitam, & sine meritis, vt statim declarat. Vnde subiungit: *Non enim sic sunt vocati, vt non essent electi:* præcessit ergo electio vocationē, & ideo sic, id est, congruè vocati sunt: quia erant electi. Et hoc est quod subiungit, *Sed quoniam secundū propositū vocati sunt, profectò electi sunt per electionē, vt dictū est, gratiæ, nō præcedentium meritorum.* Ac tandē postquā de immobilitate, ac certitudine illius electionis multa tractasset, conclusit *Electi autem sunt ad regnandum cum Christo.* Hæc ergo fuit electio gratiæ, & sine meritis. Denique consequenter declarat illā electionem esse omnium; qui regnum cælorum consequuntur, quod propterea ibi vocat *regnum electorum*, qui dicunt, *Si Deus pro nobis quis contra nos?* Et illud, *Quis accusabit aduersus electos Dei?* Et tandem de his omnibus concludit, accipere perseuerantiæ donū: eos verò, qui non accipiunt, non fuisse electos, Omnes ergo, qui saluantur sic electi sunt, sicut etiam apud Augustinum. Omnes qui saluantur prædestinati sunt; vt apertè docet lib. de bono perseu. cap.14. & sumitur ex eodem lib. cap.22. vbi ait: *Si qui obediunt, sed in regnum eius, & gloriam prædestinati non sunt, temporales sunt.* Idem colligitur ex li. de prædestinatione Sanctorum cap.17.

37. Hinc etiam est, quod vbicumque Augustinus tractat de speciali prouidentia, qua Deus protegit & gubernat prædestinatos, & rationem differentiæ quærit, cur Deus ita se gerat cum prædestinatis, & non cum aliis, fatetur se nescire causam aliam præter propositum electionis Dei. Sic. lib. de correpr. & gratia capite 8. quærit, cur ex duobus iustis, vni Deus dat perseuerantiæ donum, vel illum rapit priusquam malitia mutet intellectum eius alterum verò conseruat, donec à iustitia cadat, nec ei dat perseuerantiæ donum, sed in peccato mori permittit? Ad quam quæstionem nihil aliud respondet, nisi inscrutabilia esse iudicia Dei totumque ex diuina electione pendere. Nam, Deus secundum consilium voluntatis suæ, hunc elegit & non illum, & ideo huic præparauit hoc donum, & non illi. Sed aiunt, hoc intelligi de electione ad gratiam, non de electione ad gloriam. Sed contra, primò, quia hoc ibidem refert in illam electionem, de qua loquitur Paul. ad Ephes. 1. cùm inquit *Elegit nos in ipso, &c.* quam ostendimus esse electionem ad gloriam. Ephes.1. Item inquiro, de qua gratia sit sermo, cùm dicitur illam differentiam prouenire ex electione ad gratiam, an de gratia prout dicit sanctitatem cum effectu perseuerandi in illa vsque ad mortem, vel de gratia vt dicit auxilium congruum ad hunc effectum. Hoc secundum dici non potest, quia non est consentaneum discursui Augustini, qui, ex diuersis effectibus, & finibus, quos in his personis voluit Deus pro sua liberalitate, colligit diuersitatem donorū, alioquin valde friuola esset illius ratio. Si autem dicatur primum illud est, quod intendimus. tum quia (vt dixi) hæc sanctificatio vsque ad mortem non fit sine cooperatione liberi arbitrij, & ideo eadem, vel maior ratio est de illa, quæ de electione ad gloriam, tum etiam, quia talis gratia includit terminum, & consummationem eius, & consequenter gloriam. Denique, hunc sensum confirmat idem Augustinus vbicumque loquitur de proposito Dei erga prædestinatos, à quo proposito dicit oriri vocationem illam altam, atque secretam, per quam recipiunt, vt infallibiliter conuertantur & indeclinabiliter perducātur ad gloriā. Nā per illud propositū semper intelligit propositū gratuitum Dei perducendi electos ad gloriam vt videre licet de prædest. Sanct. c.16.& 17. de Bono perseu. c.6. vbi ita intelligit illud act.9. *Crediderunt quotquot præordinati erant in vita æternam.* Idem habet c.7. & sequentib. Et lib. 80. quæstionū q.68. Epist.46. & 106. facit denique quod lib. de Gratia, & libero arbitrio cap. 49. dicit *Eum sine peccato esse, quem Deus vult talem esse.* Nam est hæc quædam electio, quæ sine libertate non impletur. Simile est, quod ex Ambrosio refert in eodem lib. cap.46. *Et quem vult religiosum* fecit. Et alia loca infra tractando de causa prædestinationis afferemus. August. Ambros.

38. Præterea, constat ex Epistola Prosperi ad Augustinum, quæ habetur ante librum de Prædesti. Sanct. ita fuisse illo tempore sententiā D. Augusti. de diuina prædestinatione, & electione intellectā & ob eam rem multorum animos perturbatos fuisse. Vnde in fine Epistolæ supponēdo eundem sensum, vt Augustinianum, & verum, petit ab Augustino, vt declarare amplius dignetur *Quomodo per hanc prædicationem propositi Dei quod fideles fiunt, qui præordinati sunt ad vitam æternam, nemo eorum, qui cohortandi sunt impediatur nec occasionem negligentiæ habeant, si se prædestinatos esse desperent.* Et sæpe hoc repetit Prosper respondendo ad varias obiectiones quæ contra Augustinum fiebant; & præcipuè cap.7. ad obiectiones Gallorum. Vocat hanc electionem præordinationem, ex qua manat perseuerantiæ donum. Et lib.2. de vocatione Gent. c.16. Idem sentit Fulgent. libr. 1. ad monimum cap. 8. & 13. vbi inter alia, inquit, *Quos prædestinauit* (id est, elegit) *ad gloriam, prædestinauit ad iustitiam.* denique Hugo Vict. q.225. in Epist. ad Rom. ex mente Augustini, hanc electionem intelligir esse illud propositum Dei, de quo frequens est mentio apud Paulum, à quo procedit singularis illa vocatio ex proposito, quā esse propriam electorum ait August. lib. de prædest. Sanctorum capit. 3. & sæpe aliàs. Prosper. Fulgent. Hugo Vict. August.

39. Aliud indicium mentis Augustini sumi potest

Hilar. Arelat. potest, ex Epist. Hilarij Arelatensis, ad eundem Augustinum. Refert enim ibi, inter alias contradictiones Gallorum aduersus Augustinum, vnam fuisse, quod omnes homines, quasi in duas classes diuideret, electorum, & electorum, eosque ita ex sola Dei volũtate distingueret, vt ab vna ad aliam transitus esse non posset. Item non ferebant, quod Timoth. 2. Augustinus verba illa Pauli 1. Timoth. 2. *Vult omnes homines saluos fieri*, de voluntate beneplaciti, & efficaci, ac proinde de solis prædestinatis, & non de omnibus hominibus intellexerit, variisque in locis interpretatus fuerit. Quoniam supponebant, vt verum est, Paulum ibi loqui de voluntate quam Deus ex se habet ante omnia hominum merita, & hanc nolebant esse particularem ad quosdam, sed vniuersalem ad omnes, ac proinde non esse efficacem, & absolutam, sed simplicem seu conditionatam. Intellexerunt ergo Augustinum posuisse illam discretionem hominum ex sola Dei voluntate, antecedente præsciẽtiam meritorum, atque ita elegisse quosdam ad gloriam per solam efficacem voluntatem saluandi illos: quæ est planè electio ad gloriam. In hac verò eorum contradictione, & querela, numquam Hilarius significat aliquid illos imposuisse Augustino, nec Augustinus in lib de Prædest. Sanctorum respondet, negando quod ipsi referebant vel supponebant de mente sua, sed veritatem illius sententiæ ex Sancta Scriptura confirmando. Vnde pro hac etiam parte referri potest Greg. Greg. lib. 5. in 1. Regum cap. 4. versus finem quatenus eumdem locum Pauli de Prædestinatis exponit, quam prædestinationem vult, primò ac per se esse ad vitam æternam, indeque habere, vt media certa, & infallibilia ad talem finem consequẽdum præstituat.

Rationibus probatur assertio.

40. 1. Ratio D Thom. Intentio finis prior est voluntate mediorum. Prima, atque à priori sit, quam D. Tho. attulit art. 4. quia intentio finis præcedere debet voluntatem circa media in nobis quidem, saltem ordine naturæ, in Deo vero rationis, vt satis contra primam opinionem declaraui, quod autem talis intentio in hoc negotio sit absoluta, & efficax probatur vlterius. Quia intentio debet esse accommodata electioni mediorum, vel potius modus electionis indicat modum intentionis: sed Deus hoc obseruat in electione mediorum circa saluandos, vt det illis media efficacia, vt talia sunt, & vt per illa infallibiliter gloriam consequantur, vt etiam Authores secundæ opinionis concedunt: August. Electio ad gloriã procedit ex absoluta intẽtione. Estq; expressa sententia August. de bono perseu. c. 14. & toto lib. de Præd. Sanct. & aliis infinitis locis. Ergo Signũ est, hanc electionem mediorũ procedere ex absoluta intentione. Quod optime Sapien. 4. indicatur illis verbis Sap. 4. *Raptus est, ne malitia mutaret intellectũ eius*, & quod Christus ait de omb. Ioan. 10. suis. Ioan. 10. *Nemo rapiet eas de manu mea.* Quod dictum esse ratione prædestinationis declarat August. August. tract. 48. in Ioan. Et consonant supra citata Matt. 24. verba Christi, Matt. 24. *Propter electos breuiabuntur dies illi.* Nam indicat specialem prouidentiam erga Bernard. illos, vt declarat optime Bern. ser. 68. in Cant. Paulus. & Psal. *Qui habitat*: adiungens illud Pauli. *Omnia sustineo propter electos*, & cõcludens, totam Dei prouidentiam aliquo modo ordinari ad salutem electorum.

41. Rom. 8. Denique hoc etiam mihi indicant illa verba Pauli ad Rom. 8. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*: vtique ex speciali Dei cura circa illos, quæ inde oritur, quod *secundum propositum vocati sunt sancti.* Quod quidem de proposito ipsorũ exponunt Orig. Chrysost. & Theodor. ibi, & Cyril. Hierosolymit. in præfatione Cathechef. Multò verò melius August. lib. 2. contra duas epistolas Pelag. cap. 10. & alibi sępe exponit de proposito Dei saluandi eos quos sic gubernat. Quod manifestum est ex verbis, quæ statim Paulus subiungit: *Nam quos præsciuit, & prædestinauit, &c.* & de eodem propositio cap. 8. *Vt secundum electionem propositum Dei maneret non ex operibus, sed ex vocante &c.* & 2. ad Tim. 1. *Vocauit nos vocatione sua sancta non secundum merita nostra, sed secundum propositum suum, & gratiam.* Vt etiam Augustinus expendit, qui de hoc proposito optimè loquitur lib. De corrcp. & gratia cap. 12. dicens ex illo manare vocationem congruam iustificationem &c. Idem lib 2. contra duas Epist. Pelag. cap. 9. Huius loci ad Rom interpretatio aliquorum. Origen Chrysost. Theodor. Cyrill. Hieron. Melior Augustin' expositio 2. Tim. 1. August.

Atque hinc possumus secundum rationem formare, quia necesse est fateri, Deum elegisse aliquos ante præscientiam absolutam futurorum ad gloriam, & nulla est ratio excipiendi ab hac electione aliquos saluandos: ergo omnes, qui saluantur, ita electi sunt. Maiorem sufficienter probant exempla adducta contra secundam sententiam, & quæ tertia sententia afferebat ad probandam priorem suã partẽ. Et ex effectibus, & modo prouidẽtiæ Dei circa aliquos videtur euidentissimũ. Nã quosdam efficaciter præuenit à pueritia vel etiã ante naturalis rationis vsũ & deinde speciali cura eos conseruat toto tempore vitæ sine peccato graui: alios toto tempore vitæ, malè viuentes, in fine ferè miraculosè cõuertit, vt in gratia moriantur, cuius illustre exemplum habemus in bono latrone, & similia sunt infinita, quis ergo negari potest, hoc prouenire ex singulari decreto, quo Deus absolutè voluit hos saluare. 42. 2. Ratio

Superest probanda minor propositio contra tertiam sententiam, in qua propterea errauit Catherinus, quia nec credidit, nec intellexit scientiam conditionatam futurorum actuum liberorum, quam Deus habet prius ratione, quam eligat illa verò supposita, nullã video rationem dubitandi etiam in illa parte. Primò quidem, quia licet prouidentia supernaturalis erga aliquos saluandos nobis videatur generalis & communis: tamẽ, vt à Deo procedit sub illa præscientia, est valde specialis, quia per eam vnicuique datur auxilium illud, quod in illo futurum est efficax vsque ad mortem, ergo signum est, in omnibus id prouenire, ex dicto proposito voluntatis Dei. Vnde inter homines nullus saluatur sine speciali perseuerantiæ dono vt latè tradit August. lib. de Bono perseuer. vbi in cap. 1. id apertè supponit, & declarat, & lib. de corrept. & gratia cap. 12. & 13. illud autem donum Deus sua voluntate prouidet sine merito nostro. Ergo quamuis prouidentia Dei in quibusdam sit magis occulta, quam in aliis, tamen voluntas eligens vniuersalis fuit ad omnes, qui saluantur. 43. Cur errauit Catharinus. Pouidẽtia erga electos al quos licet videatur generalis, tamen vt procedit à Deo pręsciete specialis est. Nemo sine perseuerantiæ dono saluatur. August.

Hoc spectat argumentum de paruulis, quo sæpe vtitur Augustinus: de Gratia & liber. arbit. cap 22. & 23. de Prædestin. Sanctorum, cap. 12 & de Bono perseuer. cap. 9. & epist. 105. & 106. Nam videmus, stante eodem merito parentum, & eadẽ generali institutione baptismi, vnum paruulũ statim mori, aliũ cui paratur baptismus, prius mori, quam illi possit applicari: alium conserua- 44. August. Probatur hoc exẽplo paruulorum, qui sine merito præuiso eliguntur.

ri donec baptizetur. Hæc enim diuersitas, nec respectu Dei potest esse à casu, aut omnino per accidens: nec in re tam alta & pertinente ad salutem hominum potest esse ex sola generali prouidentia absque secreta ordinatione, & electione eorum, qui saluantur. Nam licet interdũ nobis exterius, illa diuersa prouidentia non appareat, aliquando euidenter demonstratur, vt variis exemplis ostendi possit.

45. 3. Ratio Numerus Electorũ est futurus ex absoluta Dei intẽtione. *Bernard.* Ex quibus potest tertia ratio confici. In statu gloriæ totus saluandorum numerus futurus est ex directa, & absoluta intentione diuina: ergo necesse fuit, vt hanc haberet Deus ex se circa omnes, qui futuri erant ciues in illo regno. Antecedens declarat optimè Bernar. sermo. 78. in Cant. quia tota illa Ciuitas electa est, vt esset vna sponsa Christi, quæ postea per gratiam ita præparata est, sicut fuit electa: estque hoc consentaneum perfectioni illius regni in quo nihil esse debet, nisi ex singulari præfinitione diuina. Declaratur etiam à posteriori. Nam in vnoquoque negotio, vel gubernatione, exitus rei declarat intentionẽ gubernantis & terminus ille, quo tandem consequuto, cessat solicitudo, & gubernatio, solet esse primum obiectum propositum voluntati & intentioni talis gubernatoris, si prudenter se gerat. Vidimus autem, totam Dei prouidentiam cò tendere, vt ciuitas illa in tali numero, pondere, & mensura compleatur. Vnde omnes Theologi dicunt, tunc rerum generationes esse finiendas, & gubernationem Dei erga illas, quando numerus electorum fuerit completus: ergo signum est, absolutã Dei intentionẽ positam fuisse, non in his, vel illis tantùm personis illius ciuitatis, sed in tota illa vt cõplenda ex integro saluandorũ numero.

Terminus solet esse primum obiectũ propositum volũtati.

Deficient generationes, cum completus fuerit electorũ numerus.

46. Respõsio aliquorũ. voluntatẽ dandi ad gratiã cõgruam fuisse primam. Impugnatur respõsio. Quod tandem confirmo, quia si non fuit hæc voluntas prima, quam Deus habuit erga electos: inquiro, quænam illa sit? Respondent alij esse voluntatem dandi gratiam cõgruam his hominibus: & qui in illis opinionibus melius sentiunt, dicũt, hanc voluntatem discernere infallibiliter saluãdos à non saluandis. Sed contra hoc inquiro, rursus, quid per gratiam congruam intelligant: vel enim loquuntur de sola gratia congrua ad primã sanctificationem, vel de congrua etiam ad conseruationem gratiæ vsque ad finem vitæ, prior voluntas non satis est: nam illam habuit Deus circa multos reprobos qui non tantùm semel, sed etiã sæpe gratias cõgruas accipiunt, quibus verè iustificantur pro aliquo tẽpore, & perueniunt interdũ ad multã sanctitatem; tandem verò non perseuerant: ergo ex vi talis voluntatis non potest discerni prædestinatus à reprobo. Posterior autem voluntas in primis sine causa separatur à voluntate gloriæ: quia velle alicui gratiam finalem, est velle illi vltimam salutem, & vitam æternam. Et deinde etiam gratia, finalis non comparatur sine cooperatione liberi arbitrij, erit ergo eadem difficultas in illa, quæ est in gloria, quæ difficultas si in vna cessat, in altera etiam cessabit; ac proinde non est cur negetur intẽtio gloriæ, cùm illa sit finis aliorum mediorum.

47. Dicunt aliqui, illam voluntatem fuisse de omnibus gratiis præuenientibus, quas Deus præuidit fore ita congruas tali personæ, vt per eas discursu vitæ infallibiliter sit consecutura gloriam, quæ gratiæ peruenientes, cùm à solo Deo tribuãtur per solam eius voluntatem præfiniri possunt. Sed hoc in primis solum est excogitatum ad fugiendum difficultatem sine fundamento auctoritatis, vel rationis. Deinde cùm omnia illa sint media, quæ non propter se, sed propter aliud amantur, si Deus habuit talem voluntatem, illa satis ostendit multò magis habuisse voluntatem efficacem dandi gloriam. Et præterea non vitatur difficultas; quia quamuis auxilia præuenientia incipiant à Deo, & quantum ad tactum cordis fiant in nobis sine nobis, id est, sine libera cooperatione nostra: tamen non omnes istæ gratiæ dantur nobis sine aliqua dispositione, vel merito nostro solumque in prima vocatione, hoc est, necessarium, quia ante illam nullum est in nobis principium meriti: tamen post illam iam potest homo cum diuino adiutorio respondere priori gratiæ, & per hoc aliquid aliud impetrare à Deo, vel se disponere, aut mereri (saltem de congruo) aliam inspirationem, vel auxilium. Et quamuis Deus sæpè conferat vberiora auxilia præuenientia non spectata dispositione hominis etiam post primam vocationẽ: sæpius tamẽ nõ probet illa nisi orantibus & petẽtibus, ex priori gratia & nunc suppono ex materia de gratia: & infra agendo de effectibus aliquid dicam. Ergo illa voluntas dandi omnia auxilia præuenientia necessaria ad totam vitam, non mandatur exequutioni quoad plures effectus eius, nisi media cooperatione liberi arbitrij: ergo eadem est ratio de illa, quæ est de voluntate dandi gloriam.

Non omnes gratiæ dãtur sine dispositione nostra.

Satisfit rationibus dubitandi.

48. Decretũ Dei non est intrinsecè necessarium vt homines saluari possint. Probatur hoc à posteriori. Ad rationem ergo dubitandi in principio positam dicendum in primis est, hoc propositum, seu decretum efficax Dei dandi gloriam, non esse per se, & intrinsecè, & (vt ita dicam) physicè necessarium, vt homines verè possint vitam æternam consequi. Hoc enim à posteriori saltem conuincit ratio ibi facta, quia alias non sic electi saluari absolutè non possent: quia talis electio, nec datur, nec est in eorum potestate, ex solo arbitrio Dei sine merito, vel dispositione libera hominis. Et ideo in illam maximè cadit illud, *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis.* A priori autem ratio est, quia illud decretum Dei, vt tale est, nec per seipsum dat homini principia omnia necessaria ad bene operandum, sicut oportet ad vitam æternam consequendam, nec etiam per illud vt sic datur, vel offertur concursus necessarius ad tales actus: hæc autem solum sunt necessaria, vt homo possit tales actus efficere, & consequenter saluari. Assumptum patebit latius ex dicendis inferiùs capite 15. Et multa de illo dixi lib. 1. de Auxiliis capit. 16. in fine. Nunc breuiter declaratur, quia illa principia operandi, & concursus, licet supernaturalia sint, dantur, vel offeruntur per decreta voluntatis diuinæ, quæ ad tales effectus, vel dona, & ad productionem, seu influxum eorum vt ad proxima obiecta terminantur. Electio autem ad gloriam non terminatur ad talia obiecta immediatè, vt per se constat; & ideò ex hac parte necessaria non est. Neque etiam per se supponitur tanquã adęquata ratio, & omnino necessaria, tum quia potest sufficere affectus simplex seu cõditionalis, tũ etiã quia illa obiecta habent in se, vnde amari possint: Non est ergo ille actus absolutè necessarius est parte ipsorũ effectuum.

Probatur à priori.

49. Decretũ Dei erga Nihilominus negamus hunc actum esse superfluum, vel nulla ratione necessarium: est enim

ex parte

electos est valde cōueniens. Deo, & necessariū ad dispositionē regni cælestis.

A ex parte ipsius agentis, seu prouidentis Dei valde conueniens, vel etiam necessarius ad perfectum modum præparandi, & disponendi omnia, quæ pertinent ad cæleste regnum, vt declaratum est. Sicut enim ad ambulandum ex parte ipsius effectus non est simpliciter necessaria intentio honesti finis, est tamen necessaria ex parte agentis à proposito, vt illum effectum conuenienti modo efficiat: ita in effectibus diuinæ prouidentiæ, seu prædestinationis, non est necessarium simpliciter, quod ab hac, vel illa intentione Dei procedant: esse tamen potest, conueniens, vel necessarium ex parte ipsius Dei ad conuenientem, vel perfectum operandi, & intendendi modum.

50. Soluũtur alia argumenta.

B Vnde facilè soluuntur reliqua argumenta, quæ ibi insinuantur. Vnum est, quia hæc doctrina non est reuelata. Ad quod respondemus non esse quidem ita expressè reuelatam, sicut à nobis exposita est, & ideo non dicimus esse de fide: colligitur tamen ex reuelatis, multumque in sacra Scriptura insinuatur, vt expositum est. Aliud argumentum erat, quia hic actus non colligitur ex effectibus. Quod etiam negamus, nam ex modo prouidentiæ Dei erga prædestinatos, potest hic actus satis probabiliter colligi. Aliud erat, quia, in Deo datur voluntas exequutiua, per quam intelligitur glorificare hominem. Dicimus autem per hanc non excludi priorem voluntatem, per modum intentionis, quia isti duo ordines, intensionis, & exequutionis, etiam in diuina voluntate sunt ratione distinguendi, vt infra declarabo. Aliud denique erat, Videri hunc actum esse impossibilem, quia per illum nulla fit mutatio in creatura. Quæ obiectio de quacumque intentione Dei libera, etiā si conditionata sit, vel simplex affectus, fieri potest. Dico ergo non oportere, vt per omnem actum liberum Dei fiat mutatio aliqua physica in obiecto eius, præsertim immediatè, per talem actum. Sed satis esse potest mutatio quælibet obiectiua; hæc enim ad nouam relationem rationis sufficit. Hæc autem in præsenti est, quod ex vitalis propositi Dei, effectus sic definitus est infallibiliter futurus. Et Deus ipse est vitalis actus, determinatus immobiliter manet ad faciendum, vt sit talis effectus vnde radicaliter (vt sic dicam) talis actus facit mutationem in Creatura, & eam efficaciter ordinat in finem suum; quare nec impossibilis est, nec superuacaneus, sed perfectioni diuinæ prouidentiæ maximè consentaneus.

Actui Libero Dei non est necessaria mutatio physica in creatura, sed satis esse potest mutatio obiectiua.

CAPVT IX.

Non solùm circa homines, sed etiam circa Angelos sanctos, habuisse Deum propositum absolutum saluandi illos ante omnem alium voluntatis actum.

1. QVi negant hoc propositum erga homines, à fortiori negant illud circa Angelos. Nonnulli verò etiamsi in omnibus, vel quibusdam hominibus illud admittant; in Angelis absolutè negant. Quod sentiunt Okam. Gabr. & Cather. superiori capite citati pro tertia opinione. Dicunt enim Deum ex se generaliter, & (vt sic dicam) vniformiter, difformiter omnibus Angelis gloriam voluisse, voluntate antecedente simplici tantum seu conditionata: eisque efficaci voluntate præparasse gratiam sanctificantē pro aliquo instanti, nimirum ipsiusmet creationis eorum non quidē omnib. æqualem, sed cum certa proportione, quæ sibi placuit, iuxta infinitas rationes suæ sapientiæ. Et similiter omnibus obtulisse auxilia sufficientia ad perseuerandum in gratia recepta, & ad crescendum in illa per propria merita cum eadē proportione. Dare autem gloriā nulli eorum voluisse definita voluntate, donec aliquorum perseuerantiam vidit, sicut nec aliquem Angelorum voluit ab illo regno beatitudinis excludere, donec aliquorum lapsum, & pertinaciam præcognouit.

Ocham. Gabr. Catherin.

Quomodo Deus iuxta hos authores se habuerit circa gratiam & gloriā Angelorum.

Discrimen hoc inter homines, & Angelos fundari aliquo modo potest in Augustino, lib. de Corrept. & grat. cap. 10. 11. & 12. vbi, inter alia differentiam constituit inter homines & Angelos; quod Angeli recepta prima gratia potuerunt in illa perseuerare & nunquam peccare per suum liberum arbitrium, absque speciali perseuerantiæ dono: homines verò de facto non saluantur sine speciali dono perseuerantiæ. Cuius discriminis ratio est facilis, quia in Angelis perseuerantia, in solo vno actu perfectè deliberato obedientiæ, seu conuersionis in Deum consistit, illo enim habito in secundo suæ creationis instanti, statim in bono confirmantur, & immobiles permanent, vel sola conditione naturæ suæ, vel adiuncta lege Dei tali naturæ consentanea, nimirum vt per talem actum via & meritum bonorum consummetur, & statim in tertio instanti præmium Beatitudinis accipiant. C Ita fit, vt ad perseuerandum nulla speciali gratia indigeant, quia ad semel deliberandum perfectè, prima gratia, cum communi auxilio, & concursu ipsi gratiæ debito sufficit. At perseuerantia hominis diuturna est, & multi temporis, & plures actus bonos, seu multorum præceptorum obseruantiam requirit: & (quod caput est) homo inter varias tentationes maximasque difficultates versatur: & ideo maiori, & specialiori gratia indiget ad perseuerandum, quam Angelus. Imo addit Augustinus Angelum solum indigere *adiutorio, quo perseuerare possit, vel quo perseueraret, si vellet*: hominem verò, *indigere adiutorio quo perseueret*, absolutè, & simpliciter: Vnde indicat, tale esse hoc adiutorium hominis, vt non pendeat ab illa conditione *si velit*, sed potius eam faciat infallibiliter D impleri. Ex hac ergo differentia intelligitur alia, quam citata opinio intendit, nimirum Deum voluisse efficaciter salutem hominum saluandorum ex se, & ante præscientiam absolutam futurorum, quandoquidem vt ex vitalis voluntatis perseuerantiam infallibilem eis præparauit; circa Angelos verò etiam sanctos non habuisse talem voluntatem quia non præparauit eis talem perseuerantiam, sed solum sub ea conditione, si vellent, ergo sub eadem tantum voluit illis gloriam, & non absolutè. Nam qualitas mediorum ostendit, qualis præfuerit voluntas erga finem, vt in præcedenti capite satis declaratum est.

2. Fundamētũ huius sententiæ ex August. Angelos cum prima gratia absque speciali perseuerantię dono potuisse perseuerare homines non posse ex Augustino colligunt isti. Angeli perseuerātia in vnico actu consistit.

August.

E Ex quo fundamento dicendum est consequenter, Eandem differentiam constituendam esse inter homines qui saluarentur durante statu innocentiæ, & eos qui in natura lapsa saluantur. Nam si homo non peccasset, non fieret discretio, seu electio saluandorum hominum ex proposito efficaci Dei merè gratuito, & antecedente præscientiam absolutam futurorum; sed ex libera perseuerantia in gratia recepta, quæ omnibus hominibus esset communis, & quasi naturalis, id est, cum ipsa natura, per ordinariam propagationem communicata. Nam quoad perseuerandi modum, 3.

Homines saluandos in statu innocētiæ eodē modo prędestinandos esse, atque Angelos iuxta hanc sententiā.

August.

eandem differentiam constituit Augustinus citato loco inter naturam hominis lapsam & integram, quæ fuit de facto inter homines & Angelos. Quia licet hominum via etiam in statu innocentiæ futura esset diuturnior, quam fuit Angelica, & ideo etiam perseuerantia per aliquod tempus, & per obseruantiam plurium præceptorum consummanda esset; in quo esset maior difficultas, quàm in Angelis: Nihilominus in illo statu non fuissent peculiares difficultates perseuerandi, quæ in homine lapso inueniuntur: & ex originali culpa, & pugna carnis, & spiritus, ortæ sunt. Ac propterea, si Adam non peccasset, possent homines eo modo perseuerare per liberum arbitrium, sicut perseuerarunt sancti Angeli, id est, sine illo speciali dono, quo nunc perseuerantia ipsa infallibiliter donatur. Ac proinde in illo statu non magis esset illa præelectio saluandorũ, quam fuit in Angelis. Et fortasse ob hanc causam tenent multi, & putant esse sententiam Augustini, Deum non habuisse illud propositum efficax saluandi aliquos homines in particulari, priusquam lapsum primi hominis præuiderit, de quo dicam sequenti capite.

In statu innocentiæ sine speciali perseuerantiæ dono potuissent homines perseuerare.

Non deest autem inter scriptores Theologos, qui censeat probabile, huic sententiæ esse adhibendam limitationem, ita vt etiam in hoc negotio constituatur discrimẽ inter ipsos Angelos sãctos, & beatos. Nam quosdam Angelos (inquiũt) elegisse Deum ad beatitudinem proposito illo efficaci, merè gratuito, & anteuertente omnẽ præscietiam absolutam futurorum, reliquos verò omnes sola voluntate conditionata ad gloriam ordinasse, non tamen omnes illos damnatos esse, sed plures perseueraturos fuisse præscitos, & ideo etiã illos voluisse Deum efficaciter beatificare. Rationem aut coniecturam nullam pro se afferunt, qui sic opinantur, potest autem non nulla videri: Ne existimetur angelica natura minori prouidentia, aut efficacitate ad beatitudinem ordinata quam humana. Vel certè, ne tota natura angelica exponeretur periculo ruinę, sicut tota natura humana in primo homine exposita fuit, quod in Angelis fuisset multò grauius incommodum, quia non erant redimendi, sicut homines, nec erat reparatio lapsorum, ita consentanea naturæ illorum, sicut in hominibus inuenitur.

4. Quorumdã opinio

Vt autem ab hac posteriori sententia incipiamus, discrimẽ hoc inter sanctos Angelos admittẽdum nõ est. A nullo enim antiquo authore (quod ego sciam) est traditum, nec in Scriptura, aut Patribus fundamentum habet. nec ego video rationem, aut cõiectutam satis probabilem, in qua nitatur. Quia licet Angeli sint inæquales in perfectione naturæ, & ideo fuerint etiã creati inæquales in perfectione gratiæ, quoad gradum eius; tamen in modo operandi, merendi, & perseuerandi habent quandam æqualitatem seu vniformitatem. Ergo ex parte eorum nulla potest reddi ratio talis discriminis, quia ex sola diuersitate in perfectione naturæ sumi non potest vt per se notum est; aliàs omnes sic electi essent ex Seraphinis, v.g. vel si ponantur esse ex diuersis ordinibus, essent supremi singulorum Ordinum. Hoc autem dici non potest, tum quia fortasse perfectissimus omnium Angelorum, non solum non fuit sic electus, sed potiùs est damnatus: tum etiam quia electio ad gloriam non fit secundum perfectionem naturæ. Debuisset ergo illa diuersitas sumi ex modo operandi, at in hoc nulla inuenitur. & ita Augustinus in doctrina relata de modo perseuerãdi Angelorum, generatim, & eodẽ modo de omnibus loquitur. Nec verò ex parte Dei assignari potest ratio illius discriminis, quia potuit Deus eodem modo omnes ordinare ad regnum cælorum. Dices, pro sola voluntate sua potuisse illud discrimẽ efficere. Respondeo, esto ita sit, tamen si nobis reuelata non est illa voluntas, nec ex effectibus manifestatur, nec aliqua alia ratione ostenditur, asserenda non est, nam si gratis asseritur; facilè etiam contemnitur. Accedit quod longè probabilius est etiam inter homines, qui de facto salui fiunt, non inueniri talem diuersitatem vt dixi. Atque ita excluditur prior coniectura pro sententia illa à nobis adducta. Altera verò videtur supponere in Deo non esse scientiam conditionatam, nam hac posita cessat illud periculum; iam enim Deus certò nouit, qui Angeli essent, vel nõ essent perseueraturi cum talibus sufficientibus auxiliis. Et præterea nullum esset tale periculum, propter infinitã eorum multitudinem, & facilitatem perseuerandi in bono, quã habent: & ideo non est simile de humana natura in vno solo indiuiduo cõstituta: nullũ ergo discermẽn in hac parte inter sanctos Angelos excogitandũ est, sed circa omnes credẽdum est habuisse Deũ illud propositum, vel circa nullum.

5. Reiicitur discrimen electionis inter Angelos.

Angeli licet inæquales sint in perfectione naturæ, & gratiæ sunt tamẽ æquales in modo operãdi, &c.

August.

Effugio occurritur.

Diluuntur rationes.

Addo ergo vlterius, nõ esse admittendam talẽ differentiam inter Angelos, & homines, sed dicẽdũ esse, omnes sanctos Angelos, qui de facto salui facti sunt, esse præelectos à Deo illa voluntate bona & efficaci, qua illius voluit æternam beatitudinem priusquam alia gratiæ dona illis dare decreuerit, aut in eis præuiderit merita per scientiam absolutã. Hæc est sine dubio sentẽtia S. Thomæ. Nam 1. p. q. 23. art. 3. ad 1. declarat prædestinationem diuinã communem esse Angelis cum hominibus; quod & ratio articuli cõuincit, si efficax est. Quia finis vitæ æternæ etiam est supra virtutẽ naturæ Angelicæ, & ad illud specialiter destinatur à Deo, ac proinde prædestinatur, quando efficaciter transmittitur. Statim verò in ar. 4. probat absolutè, & in vniuersum, dictum actum dilectionis præcedere erga omnes prędestinatos: complectitur ergo etiam Angelos: nam illam antecessionem non probat ex aliqua peculiari hominum conditione, sed ex ipso extrinseco ordine intentionis & electionis. Eo vel maximè, quod idem D. Thom. 1. p. q 20. art. 4. ad 2. ait, si comparentur natura humana, & angelica in ordine ad gratiam, & gloriam æqualitatem in eis inueniri cum eadem sit mensura hominis, & Angeli, vt dicitur Apoc. 21. Vtique quoad supernaturalem mentionem, qua indiget, vt ad Deum vt supernaturalem finem conuertatur, vt probat D. Thom 1. par. q. 62. art. 2. Multoque magis vt finem illum assequatur. Vnde etiam Augustinus lib. 12. de Ciuit ca. 9. dixit, Angelos, qui perseuerauerunt in gratia, *amplius fuisse adiutos*, vt id facerent.

6. Omnes Angeli electi sunt, à Deo voluntate efficaci ante merita.

D. Thom.

D. Thom. Gratia & groria eodem modo supernaturalis est Angelis ac hominibus. *Apoc.* 21. *D. Thom.* *August.*

Quocirca, si attentè considerentur omnia testimonia Sacræ scripturæ, & omnia motiua, quibus Augustinus variis in locis probat electionem gratiæ hominum, qui cum effectu saluantur, prorsus eodem modo procedunt in Angelis. Nam illa testimonia, *Deus est, qui operatur in omnibus*. & *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis*, quia *ipse est qui operatur in nobis & velle & proficere pro bona voluntate*. Hæc (inquã) & similia æquè verũ habẽt

7. Augustini argumẽta de electione hominum procedunt in electione Angelorũ

in Angelis, & hominibus, & tamen hæc sunt ex quibus Augustinus colligere solet prædestinationem per electioně gratiæ, idest, gratuitæ, ad gloriam ipsam. Illud autem principium, quo maximè vtitur toto libro de Prædestinat. Sanct. quod initium fidei, & omnium bonorum operum ex Deo est, etiā in Angelis est verissimū. Nā in illis etiam verū habet, quod nullus eorū credere potuit, nisi doctus à Deo, nec venire ad filiū, nisi tractus à Patre. Vnde illę etiam interrogationes, in quibus sępe hæret Augustinus *Cur huic trahat, & illum non trahat: Cur huic ita suadeatur, vt persuadetur, & non alteri*, de duobus Angelis bono & malo fieri possunt, ad eas vero non audet respondere Augustinus, nisi recurrendo ad secretum mysterium prædestinationis, & voluntariæ electionis Dei; ergo eodem modo responderet in Angelis: nulla enim ratio sufficiens differentiæ reddi potest.

Angelus nec credere, nec operari potuit nisi adiutus

8. Quod in hunc tandem modum declaro. Quia si opinetur quis ad singulos actus supernaturales, necessarium esse auxilium præueniens de se efficax ad prædeterminandam physicè voluntatem, necesse est, vt tam de Angelis, quàm de hominibus sic opinetur, quia eadem ratio illius necessitatis est in vtrisque. Aut enim id prouenit ex depědentia causæ secūdæ à prima, & hæc est etiam in Angelis: aut ex indifferentia voluntatis humanæ, quæ non potest aliquid determinatè operari, nisi prius à superiori principio determinetur, & hæc indifferentia etiam inuenitur in voluntate angelica: aut prouenit ex supernaturalitate actuum, & hanc habět etiam respectu volūtatis angelicæ. Igitur si tale auxilium efficax, ac prædeterminans est necessarium in hominibus, idem est necessarium in Angelis: ergo sicut dare hoc auxiliū his, vel illis hominibus, & non alijs, pendet ex sola voluntate Dei, ita etiam dare illud his, vel illis Angelis. Et in hominibus collatio voluntaria talis auxilij respectu mediorum necessariorum, & sufficientium ad beatitudinem consequědam, manifestat electionem Dei gratuitam ad gloriam, à qua prouenit, vt velit dare talia auxilia, Deus autem voluit dare simile auxilium sanctis Angelis, & non alijs, ergo etiam ostendit, illos gratis elegisse ad gloriam, propter quam eis dat tale auxilium, non verò sic elegisse cæteros Angelos, quibus illud non dat.

Ponentes prædeterminationěm in voluntate humana ponere illā debět in Angelica.

9. Simili autem modo argumentari possumus, si teneamus non esse quidem necessariam talem determinationem ex Deo, nec auxilium præueniens tali modo efficax, esse verò necessariā vocationem congruā, quę supponat conditionatā scientiā, qua Deus prænouit, quid volūtas vnaquæque volitura sit, si hoc vel illo modo vocetur. Nā similis vocatio congrua erit necessaria Angelis ad operandū: similisque pręscientia conditionata de illorum futuro consensu præcedat. Ergo sicut Deus gratis, & mera voluntate sua eligit in hominibus tales modos vocationis, quam futuram esse congruā prænouit, quibusdam præparando, alijs verò minimè, ita etiam in Angelis: est enim eadem ratio. Tum quoad præscientiam illam conditionatam, quia de omni voluntate, præsertim creata, Deus illam habet, vt nunc suppono. Tum quoad volūtatem distribuendi vocationes, quia nulla ratio talis distributionis ex parte Angelorum reddi potest, cùm omnis ratio debeat supponere vocationem congruam, & efficacem ad illam rationě, quidquid illa esse fingatur. Tum denique quoad connexionem vocationis congruæ, cum præuia intentione dandi gloriam, propter rationem supra de hominibus adductam: quòd electio mediorum est proportionata intentioni finis, & è cōuerso. Vnde, quādo quis ex certa sciētia, & (vt ita dicam) formali voluntate eligit medium efficax vt tale est, signum est intendisse efficaciter fině: Deus autě præparādo sāctis Angelis talě vocationem pro secundo instanti suæ viæ, vt congruam, & efficacem eam elegit, & voluit; eadem ratione, qua similě vocationě voluit electis hominibus. Ergo quoad hoc est eadě vtrorūque ratio.

Vocatio congrua necessaria fuit in Angelis.

Accedunt tandem huc rationes omnes adductæ in præcedenti capite: nam æquè in Angelis, ac in hominibus procedunt. Primò, quia regnum, cœleste vnū est ex Angelis, & hominibus cōstans, & ideo totum, vt ex suis omnibus membris coalescens intentū est ex singulari præfinitione diuina; ergo tam circa Angelos, quàm circa homines Deus ex se illam habuit. Deinde, quia in gubernatore prudentissimo, & sapientissimo architecto, exitus, seu terminus totius rei, seu negotij, ostendit definitam voluntatem, & intentionem eius: ergo tam in negotio Angelorum, quàm hominum similem voluntatem Dei ostendit. Denique, quia etiam sanctis Angelis suus modus perseuerantiæ necessarius fuit, quam sine maiori Dei adiutorio habere non potuerunt, vt August. dicto lib. 12. de Ciuit. testatur, quod adiutorium à Deo fuisse præparatum necessarium fuit: ergo talis præparatio ostendit in Deo efficacem electionem, non minus quam in hominibus. 10.

Eandem esse rationem de electione hominū, & Angelorū ostěditur. *August.*

Ex quibus à fortiori concluditur, idem dicendum esse de statu hominum in iustitia originali, nam etiam si ille status durasset, omnes in eo saluandi fuissent prælecti efficaciter ad gloriam ex præfinitione diuina. Nam omnes rationes factæ, multò magis de hominibus in illo statu procedunt; & confirmabuntur amplius ex dicendis cap. 11. Vnde status ille perseueraturus fuisset, Deus elegisset homines saluandos, secūdum præscientiā illi statui accommodatam. Imo & ipsamet perseuerantia talis status esset ex aliqua prædefinitione diuina, quā si Deus habuisset, accōmodasset vocationę, & gratiā, per quam Adamū præueniebat, vt esset efficax, & congrua secundum suam conditionatam præscientiam, & ipsi Adæ, ac omnibus alijs hominibus electis præparasset etiam adiutorium congruum ad perseuerandum in gratia, vsque ad terminum viæ, qui tunc esset præfixus, iuxta conditionem illius status. Nam in illo etiā perseuerātia in gratia, sine supernaturali Dei adiutorio haberi non posset, vt definit Conc. Arus. ca. 19. & docet August. lib. de Correp. & grat. cap. 10. Igitur perseuerantia in omni statu, tam hominū quam Angelorum, pendet ex sola voluntate diuina, quoad ordinem intentionis, quamuis in exequutione in omni etiam statu eorundem hominum, & Angelorum, ab ipsorum etiam arbitrio pendeat, vt in sequentibus dicemus. 11.

Qui in iustitia originali permāsissent, omnes electi fuissět ad gloriā ex Dei efficaci voluntate. *Concil. Arausi. August.*

Ad argumentum autem positum in principio, & sumptum ex doctrina Augustini, quamuis non sit facile declarare, quid sibi voluerit Augustinus in illa differentia constituenda, vel in quo posita sit: tamen vtcumque illam explicare conati sumus lib. 3. de Auxilijs cap. 15. n. 16. Ex ibi verò dictis intelligi potest, difficultatem illius loci non esse propriam huius nostræ sententiæ, sed in omni opinione de gratia efficaci, vel de præ 12.

Respondetur ad argumētum ex August.

scientia Dei conditionata, vel de modo explicandi perseuerantiæ donum, locum habere. Nam si gratiæ efficacitas ponatur in prædeterminatione physica, tam necessaria erit Angelis, sicut hominibus, vt & dicto loco, & paulo antea probaui. Idemque ostensum est cum proportione de vocatione congrua. Nam hæc congruitas, etiam respectu hominum in natura lapsi, non postulat essentialiter maius aliquod auxilium, ad vnumquemque actum, quàm per se necessarium sit in ratione principij, & actualis influxus, seu concursus ad talem actum eliciendum. Licet enim corruptio naturæ lapsæ augeat difficultatem operandi supernaturales actus, hæc tamen difficultas, nec in singulis actibus semper interuenit, nec regulariter tanta est, vt tollat potestatem simpliciter illam vincendi cum eisdem auxilijs, cum quibus in statu integræ naturæ fieri possunt. Consistit ergo congruitas, loquendo per se, in hoc, quòd Deus conferat auxilium præueniens eo tempore, & occasione, cùm præuidet habiturum effectum, cooperante simul libero arbitrio: at hæc congruitas, tam in Angelis, quàm in hominibus in natura integra necessaria fuit, tum ad benè operandum, tum etiam ad perseuerandum in gratia. Ergo etiam in hac parte est in hominibus eadem ratio gratuitæ electionis ad talem vocationem congruam quatenus talis est, & consequenter etiam ad gloriam.

13. Solùm posset discrimen aliquod constitui, iuxta illam sententiam, quæ nec prædeterminationem physicam, nec conditionatam scientiam admittit; & consequenter, nec vocationem congruam præcognitam, & intentam, vt talem, eo modo, quo à nobis explicata est. Nam qui sic opinantur, nullam habent rationem ponendi in Angelis, vel hominibus in statu innocentiæ prælectionem, aliquam nec differentiam aliquam inter saluandos, & damnandos ex parte volũtatis, antecedentis, & præordinationis efficacis Dei ante præscientiam absolutam, sed ex sola tali præscientia. In hominibus verò lapsis possunt illam admittere propter specialem difficultatem, & periculum ortum ex naturæ corruptione. Verumtamẽ, & fundamentum illius sententiæ mihi probabile non est; præsertim in doctrina Augustini, in qua nunc versamur, & explicare intendimus: & præterea, ex parte hominum in natura lapsa non potest differentia illa vniuersaliter subsistere. Cur enim etiam in hoc statu non saluabuntur multi cum solis auxiliis ordinariis gratiæ, cum multi (præsertim paruuli) per solum vnum actum baptismi saluentur, & interdum adulti per vnum actum contritionis, vel confessionis in fine vitæ factum qui per commune auxilium gratiæ haberi potest. Poterit ergo tale auxilium in multis hominibus lapsis esse efficax, & congruum in re ipsa, etiamsi supponatur Deus non præcognoscere illam congruitatem per scientiam conditionatam, donec illã efficientiam videat per scientiam visionis: & consequenter dicatur non intendisse Deum antecedenter illud auxilium, vt efficax est, sed tantum consequenter acceptare illud, postquam vidit tale esse futurum, ergo illo modo possent saluari multi homines lapsi, etiamsi prælecti non essent. Ergo ex hac parte non potest differentia illa sustineri iuxta illam sententiam. Et aliũde habet ille modus prælectionis sine certa, ac definita præscientia mediorum infallibilium imperfectiones quas supra cap. 7. commemoraui, quia oporteret iuxta illam sententiam, Deum in incertum tendere, & quasi tentando media applicare, donec aliquod succedat, quod est Deo indignum, vt dicebam. Igitur nullo modo potest differentiæ ratio, quoad hanc partẽ, inter Angelos & homines, vel inter homines in diuersis statibus naturæ lapsæ, vel integræ, assignari.

Ratio aliquorum, cur prælectio ponatur in hominibus no in Angelis.

Impugnatur.

14. Dices, Quid ergo ad Augustinum, vel quæ est differentia ab illo intenta? Respondeo, quoad negotium prædestinationis, vel electionis nullam video: nec etiam quoad modum dandi vtrisque gratiam efficacem præuenientem, siue ad conuersionem perfectam in Deum, siue ad perseuerantiam vnicuique personæ, vel statui accommodatam, atque hoc solum necessarium est, vt in prælectione ad gloriam non sit inter illos differentia constituenda. In ipso verò dono perseuerantiæ videtur ab Augustino differentia constitui, quæ duplex intelligi potest. Vna est, quòd de facto nulli hominum datum est auxilium ad perseuerandum in statu innocentiæ, sed tãtum ad posse perseuerare; in statu verò naturæ lapsæ datur multis hominibus. Hoc autem discrimen non potest ad Angelos applicari, nam multis etiam Angelorum, datum est auxilium ad actu perseuerandum, non verò omnibus. Alia ergo differentia est quod ipsummet auxilium ad actu perseuerandũ per maiora datur auxilia hominibus lapsis, datum est Angelis, vel daretur hominibus in statu innocentiæ. De qua differentia an vniuersaliter vera sit, dicemus inferius, tractando de dono perseuerantiæ; nunc necessaria ad præsentem quæstionem non est.

Mens Augustini aperitur, & differẽtia quo ad perseuerãtiam inter homines, & Angelos assignatur.

CAPVT X.

Decretum gratuitum, quod Deus habuit de æterna fœlicitate plurium Angelorum, & hominum fuisse definitum quoad personas, & gradus gratiæ, & gloriæ.

1. Aliquorum opinio fuit, quamuis Deus antecedenti voluntate, qua ex se voluit homines, & Angelos saluare absolutè definierit, vt aliqui infallibiliter saluarentur, & fortasse etiam certum, ac definitum numerum saluãdorum præscripserit, ita vt minor esse non posset, non tamen in eo signo personas in particulari designasse. Ac proinde voluntatem illam ex vi sua non fuisse determinatam ad has personas, donec per scientiam præuisa est earum libera cooperatio, cum antecedente gratia. Ita refert D. Thom. dicta. q. 23. a. 7.

1. opinio.

D. Thom.

2. Hæc verò opinio probari nullo modo potest, ideoque meritò est antiquata, & ab omnibus reiecta. Primò quidem, quia Deus in sua prouidentia, & præsertim in primarijs effectibus eius, non præfinit cõfusè, & generatim, quod faciendũ est, sed omnino distinctè, & perfectè. Deinde, quia aliàs de nullo homine, vel Angelo in particulari esset verum, quod Paulus ait, *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis.* Nec posset alicui dici illud *Quis te discernit?* quia Deus ex vi suæ voluntatis absolutæ neminẽ discerneret, etiam in ordine electionis, & prædestinationis, & ita non ex sola voluntate eius hæc misericordia depẽdisset: sed semper vsus arbitrij esset coniungendus, & vt præuisus & supponẽdus. Deniq; si attentè expendãtur, quæ cap. 8. & 9. adducta sunt, omnia procedunt de

Reijcitur præcedẽs opinio.

electio

electione personarum in indiuiduo, quarum est propria electio, & dilectio. Si considerentur etiã dicta de conditionata præsciẽtia, constabit, circa personas, & earum opera in particulari versari; ac proinde voluntatis decretum, quod illam supponit, eodem modo fuisse definitum. Ex hoc principio facile soluitur fundamentum illius sententiæ, vt in superioribus etiam tactum est, & latius in lib. 3. de Auxiliis; & ex sequenti puncto etiam intelligetur.

3. Alij ergo dixerunt decretum quidem illud fuisse ad certas, & indiuiduas personas definitum quas Deus saluare statuit, & ad beatitudinem perducere: non tamen per illud, vt sic definisse Deũ vnicuiq; illarũ personarũ certũ terminũ, seu gradũ gratiæ, vel gloriæ, ad quam singulę sint peruenturę. Sed hoc post pręscientiam fuisse quasi approbatum, per voluntatem quandam veluti complacentię. Quod etiam inuentum videtur ex timore tollendi libertatẽ, si omnia in particulari præfinirentur. Sed sic opinantes, timuerunt vbi non erat timor, videnturque non agnouisse præscientiam conditionatam certissimam, & infallibilem omnium liberorum effectuum in particulari, qua posita nihil difficultatis est in componenda libertate circa omnia media cum fine pręfinito in particulari, quoad certum gradum & perfectionem intensiuam, imo & quoad omnes circunstantias.

2. opinio.

Posita pręscientia conditionata saluatur libertas cũ prædestinatione.

4. Dicendum ergo est, Deum illo gratuito, & absoluto decreto non tantum gloriam indefinitè suis electis voluisse, sed illam etiam singulis, in gradu certo, ac definito præparasse, eodẽ actu, & modo pręordinando illam varietatem mansionũ, quam Christus dixit esse in regno Patris sui. Hoc significauit Augustinus exponẽs hęc verba Christi, tract. 68. in Ioan. Vbi inquirit, quomodo dixerit Christus Dominus. *In domo Patris mei mansiones multæ sunt:* & subdiderit, *Vado parare vobis locum.* Et respondet, mansiones iam esse in prędestinatione, & electione, parari autem gubernatione, Sic etiam Bern. serm. 23. in Cant. *Non omnibus*, inquit, *vno loco frui datur grata, & secreta sponsi præsentia, sed vt cuique paratum est à Patre, non enim nos ipsum elegimus, sed ipse elegit nos & posuit nos & vbi vnusquisque positus fuerit, ibi erit.* Idem asseruit D. Bonauen. tom. 2. opusc. tract. de septem itineribus æternitatis dist. 1. sect.

Cõclusio. *August.* *Bernad.* *Bonauent.*

5. Ratio huius assertionis est eadem, quæ præcedentium, nam hic modus electionis, & intentionis non repugnat libertati, nec gratiæ, aut iustitiæ & est consentaneus diuinæ perfectioni, & prouidentiæ, ergo. Maior, quoad primam partem de libertate patet eadem ratione, quia Deus per hanc intentionem non mutat voluntatem humanam, impediendo modum operandi eius, sed potius accommodat media, quæ suauiter illam moueant, & infallibiliter. Item, vel Deus determinat physicè volũtatem, salua libertate, & sic per illud medium poterit illam definitam intẽtionem exequi, salua etiam libertate, vel mouet efficaciter per gratiam congruam, supposito conditionata præscientia, & sic etiam per eandem congruam vocationẽ infallibiliter consequetur eundem gradum gloriæ, quantumuis in particulari definitum. Vel si nec physica prædeterminatio, nec præscientia conditionata placet, neganda erit præelectio ad gloriam, non solum ad definitum gradum, sed quocunque modo. Vel si dicatur, præscientiam confusam mediorum satis esse, quia si hoc medium non succedat, aliud applicabitur: Idem dici poterit in vtroque modo electionis, quamuis reuera in neutro satisfaciat. Ergo in nullo dicendi modo subest probabilis ratio timoris lædendi libertatem per electionem ad definitum gradum gloriæ, magis quàm per electionem ad gloriam indefinitè.

Probatur conclusio

Hic modus electionis non repugnat libertati.

Quoad alteram verò partem de gratia, respectu electorum res manifesta est; nam illis fit maximum beneficium, respectu verò nõ electorũ cõstabit inferius eis non propterea denegari sufficientẽ gratiã, ergo ex neutro capite repugnat hęc electio cum diuina gratia. Neque etiam cum iustitia, quia Deus est liber, & supremus Dominus, & conferendo huic beneficium, non negat alteri debitum, ergo nulla est iniustitia. Quin etiam pertinere ad perfectionem diuinæ prouidentiæ, patet primò, quia Deus in suis actibus non procedit cõfusè, sed distinctè, & in particulari, nã illud aliud videtur semper prouenire ex imperfecta cognitione. Secundo, quia Deus non intendit hoc bonũ electorũ solũ tãquam priuatum huius, vel illius personæ, sed tanquam commune bonum huius regni cœlestis, & ideo per se intendit varios gradus, & sedes eius: ergo totũ illud cadit sub adæquatam intentionem Dei. Tertio ipsa varietas effectuum, & mediorum ostendit nobis huiusmodi fuisse Dei intentionem. Quartò quia, vt dixi, eadem est ratio de quibusdam, & de omnibus electis. Quis autem negat Beatissimam Virginem fuisse præelectã ad cumulum gloriæ, quam habet? Idemque est suo modo de Apostolis, & alijs Sanctis præcipuis. Idẽ ergo est de omnibus dicẽdum. 6.

Nec repugnat diuinæ gratiæ, aut iustitiæ.

Solùm aduerto, hoc præcipue intelligi de gradibus beatitudinis, quoad essentiam eius. Et potest etiam extendi ad accidentalia præmia, quæ peccatũ nõ supponunt necessariò. Si autem est in gloria aliquod accidentale donũ, quod necessariò supponit peccatum, illud non potuit cadere sub hanc primam intentionem, quia necessariò debet supponi permissio, & præuisio talis peccati, vt infra latius declarabo. 7.

Hæc prædifinitio est etiam de gradu gloriæ accidentali non supponente peccatũ.

Potest verò quis obijcere, quia sequitur, peruenire hominem aliquando in hac vita ad eum statum gratiæ, in quo iam non possit crescere, nimirum si ad definitum gradum attingat. Imo etiã sequi, per Deum stare quo minus homo sanctior fiat, quàm sit de facto, quia quantumuis homo conetur, nunquã poterit excedere gradũ sibi definitum. Sed hæc facilia sunt consideranti, voluntatem illam Dei non impleri, nisi per sapientẽ prouidentiam eius, per quam ita disponit vniuscuiusque actiones, & vitæ progressum, vt tunc vita finiatur, quando impletur mensura eius. Et ideo primam illationem, absolute est neganda sequela, quia quandiu homo in hac vita viuit, potest crescere in gratia, & prædestinatio non impedit hoc, imo iuuat: quod autem vita finiatur simul cum termino prædestinationis, hoc non repugnat cum illo principio. Et eodem modo respondendum est alteram partem, in exequutione semper esse parata homini auxilia, quibus possit operari, & crescere, quantum voluerit, imo rarò aliquem adæquatè respondere vocationibus Dei. Et nihilominus has vocationes, & auxilia non æqualiter omnibus dari, sed iuxta mensuram diuinæ voluntatis, & dispositionis vniuscuiusque quoad plura eorum, licet non quoad omnia, vt infra latiùs declarabimus. 8.

Obiectio. *Solutio.*

CAPVT

CAPVT XI.

An hoc decretum dandi gloriam prædestinatis, fuerit eorum electio, vel dilectio, & quomodo hæc differant.

1. Disputatio hæc fere pertinet ad explicandas varias loquutiones, & sententias Authorum, tamen in materia tàm graui neque hoc prætermittendum est, ne ambiguitas verborum, vel confusionem pariat, vel periculum errandi creet. Scholastici ergo Doctores pro certo habent, decretum illud esse dilectionem Dei, & valde magnam, vt constat ex D. Thoma, dicto art. 4. q. 23. & omnibus ibi scribentibus, & in 1. dist. 40. & 41. Neque in eo dubitare quispiam potest, quia diligere aliquem est velle illi bonum, sed per hoc decretum vult Deus prædestinato maximum bonum, nempe gloriam æternam, ergo illum diligit, est ergo actus ille vera dilectio.

Certũ est hoc decretũ esse dilectionẽ.

D. Thom.

2. Quin potius dubitare solent Theologi. An hæc dilectio prædestinati sit maior, quàm illa, qua Deus diligit reprobum eo tempore, quo iustus est. Vt videre est apud D. Tho. 1. p. q. 20. art. 4. ad 5. & Alens. 1. p. quæst. 32. Memb. 2. Et in summa respondent, simpliciter, & absolutè plus amari prædestinatum, ratione huius voluntatis, seu decreti gratuiti dandi gloriam, quia simpliciter Deus vult ei maius bonum, scilicet vitam æternam, tamen secundum quid, seu pro illo tempore, quo præscitus est iustus, & prædestinatus est in peccato, plus amari reprobum, quia pro tunc est acceptus ad gloriam, ad quam, secundum præsentem illius temporis iustitiam, non est acceptus prædestinatus peccator.

Rationes dubitãdi.

D. Thom. Alens.

3. Sed contrà, nam per nunc actum dilectionis diligitur prædestinatus, etiam pro eo tempore, in quo non est iustus, ergo iam pro eo tempore plus diligitur simpliciter, & absolutè. Patet consequẽtia, quia illa dilectio in se est simpliciter maior, ergo pro omni tempore, pro quo denominat hominem dilectum, denominat etiam magis dilectum. Respondetur ex mente D. Thom. supra, amorem Dei esse causam bonitatis rei amatæ, & ideo pro quocũq; tempore, plus diligere Deum illam personam, cui pro eodem tempore maius bonũ confert. At eo tẽpore, quo prædestinatus nõ est iustus, & reprobus est iustus, maius bonum confert Deus reprobo, quàm prædestinato, quia confert præscito gratiam, quam nõ confert prædestinato, & ideo pro eo tempore simpliciter plus amat præscitum, quem pro tunc facit meliorem.

4. Sed adhuc vrgeo. Nam vel hinc sequitur Deum pro illo tempore non diligere prædestinatum; vel difficultas non expeditur. Patet, quia si pro illo tempore diligit, ergo etiam pro illo tempore plus diligit. Probatur consequentia, quia per maiorem amorem pro eodem tempore diligit. Item quia in illomet tempore ad maius bonum diligit. Quòd si hoc non satis est, vt magis eum diligat, quia pro tunc non confert illi maius illud bonum, ergo non sufficiet vt absolutè diligat (dilectione vtrique supernaturali, de qua est sermo), quia ex vi illius voluntatis, nullum bonum supernaturale ei confert, vt suppono Quod si tandem hoc concedatur, sequitur illud decretum non esse veram dilectionem Dei, contra hypothesim factam, Patet sequela, quia per illud decretum formaliter spectatum, vel nunquam Deus diligit

A hominem, vel semper, ac continuo diligit, quia ex parte Dei ille actus semper manet immutatus, & mutatio, quæ fit in homine pro diuersis temporibus, non prouenit ab illo actu formaliter spectato, cuius signum est, quia ille homo in omni tempore, & statu, tàm peccati, quàm gratiæ, semper manet prædestinatus, seu præordinatus, ex vi illius actus ad vitam æternam) ergo, si hoc satis est ad dilectionem semper denominat dilectum, vel si non est satis, nunquam denominat. Videtur autem vlterius ex dictis concludi, non esse satis, quia Deus non amat, nisi bonum, & quia eius voluntas non præsupponit bonum, ideo non amat, nisi faciendo bonum: at per illum actum, vt sic, Deus non facit hominem bonum: ergo per illum actum non diligit hominem. Probatur minor, quia stante illo actu, & formali denominatione eius, stat, hominem non esse bonum, ergo per illum actum Deus non facit hominem bonum.

B

5. Nihilominus dicendum est, actum illum esse veram dilectionem Dei erga hominem, vt est cõmunis sententia, quæ iam satis probata est. Possumus autem distinguere duplicem Dei amorem. Vnum, quo tantùm ordinat hominem ad aliquod bonum, aliud, quo confert illi tale bonum. Vt inter homines propositum dandi alicui bonum aliquod, dilectio quædam est, etiamsi non statim moueat facultatem ad bonum illud conferendum. Et in Deo ipso non solum est signum præsentis amoris collatio alicuius doni, sed etiam promissio boni conferendi. Sicut quando Deus promisit Abrahæ futuram ex ipso Christi generationem, eo ipso ostendit præsentem amorem specialem erga ipsum, licet nondum bonum illud ei præstaret. Est ergo in Deo verus amor præordinans hominem ad aliquod bonum, secundum rationem distinctus ab eo amore, qui consistit in actuali collatione talis boni, & prior dici potest amor propositi, & intentionis, posterior vero exequutionis, Vnde cum dicitur, Deum non amare eum, quem non facit bonum, vniuersè intellectum, simpliciter falsum est, nam illum, quem decreuit facere bonum pro aliquo tempore, ac deinceps pro tota æternitate, amat etiam pro illo tempore, quo illum non facit bonum, quia etiam tunc ordinat illum ad tale bonum; amat ergo pro tunc amore ordinatiuo, non collatiuo talis boni pro tunc. Est ergo propositum illud, seu decretum saluandi aliquem vera dilectio Dei.

5. Cõclusio. Distinctio duplicis dilectionis Dei erga homines

C

D

6. De actu verò electionis nonnulla difficultas est, propter Diuum Thomam, qui art. 4. quæstionis 23. distinguit inter dilectionem, & electionem, & dilectionem dicit præcedere in Deo ante electionem, quamuis in homine aliquando contingat prius eligere, quam diligat. Vt cum quispiam eligit aliquem, vt cum eo contrahat amicitiam. Ratio eius est, quia, vt vnum præ alio eligatur, supponitur esse bonum, imo melius alio, quia electio supponit aliquam inæqualitatem & excessum in re, quæ eligitur. Si ergo hic eligitur, & non alius, supponitur bonus, & non alius. At respectu diuinæ voluntatis bonum non supponitur ad dilectionem, sed potius ab illa procedit: ergo necesse est, vt dilectio præcedat electionem. Quam doctrinam explicans Caiet. addit, etiam in voluntate humana electionem supponere aliquam dilectionem, saltem earum proprietatum, seu virtutũ, propter quas aliquid eligitur, vt

6. Difficultas de actu electionis ex S. Thoma.

E

in exem

in exemplo posito, quãdo quis eligit aliũ in amicum, semper est propter aliquam conditionem sibi gratam, quam in illo cognoscit.

7. Deus vnico actu diligit, & eligit prædestinatos. Nihilominus censeo, vnicum esse voluntatis actum, quo Deus diligit, & eligit prædestinatos ad eundem terminum gloriæ, & per eas voces solum connotari diuersas habitudines. Quod vt declarem, aduerto; electionem dupliciter dici, scilicet, vnius præ alio, quæ videtur esse prima vocis impositio, & vnius propter aliud, quo modo Philosophi morales voluntatem medij propter finem vocant electionem, etiam si contingat, illud medium vnicum esse. Vtroque autem modo potest hæc dilectio prædestinatorum electio vocari. (Duplex acceptio electionis.) Primum probatur, quia ex infinitis hominibus, quos potuisset Deus ad beatitudinem diligere, hos dilexerit, & non alios: ergo diligendo hos, prætulit alijs, ergo ipso actu dilectionis intrinsecè elegit illos. Dicitur autem diligere, quatenus eis bonum vult, eligere verò, quatenus eos præfert alijs, quod non facit per alium actũ, sed per eundem. Et confirmatur exemplo humanæ electionis. Postquam enim per consultationem plura media apta ad finem proposita sunt, hoc ipso quod volũtas vnũ acceptat, & nõ alia, diligit, & eligit tale medium. Neq; ad electionẽ necessariũ est, vt per voluntatẽ positiuã, & quasi directam respuatur mediũ, quod in actu exercito hoc voluntas acceptet, & non aliud: ita ergo est in præsenti. Vnde iuxta communem loquutionem Scripturæ, hæc dilectio prædestinatorum electio vocatur. *Elegit nos in ipso*, ad Ephes. 1. (Ephes. 1.)

8. Secundum etiam facile patet ex supra dictis, quia licet Deus velit gloriam prædestinatis, vt finem ipsorum, tamen hoc ipsum voluit tanquam medium ad manifestanda sua attributa, suamque bonitatem communicandam. Vnde ipsius bonitas fuit primaria ratio diligendi electos; ergo talis dilectio intrinsecè est propter ipsummet Deum: ergo est electio in altera etiam acceptione.

9. Respõdetur ad D. Thomam. Quare ad D. Thomam respondeo, nunquam dicere hos esse plures actus, quamuis de illis, vt de pluribus loquatur ad explicandas varias relationes. Inter quas prima est ad obiectum in quantum voluntas Dei vult illi bonum: deinde verò resultat altera, quæ est prælationis ad alios: nam sub ea ratione D. Thomas de electione loquitur. (D. Thom.) Nec verò censeo necessarium, vt electio supponat inæqualitatem, præsertim in ordine consultationis, & intentionis; nam ex medijs æqualibus potest volũtas vnum accipere, & alia omittere. Quod maximè est in voluntate diuina necessarium, vt etiam D. Thom. art. 5. fatetur. (D. Thom.) Denique etiam in nobis nullam electionem esse censeo, quæ non sit intrinsecè aliqua dilectio. Ratio est clara, quia per electionem fertur voluntas in rem, quam elegit tanquam bonam, & illi vnitur: ergo diligit illam per eundem motum. Vt in exemplo posito quando quis eligit aliquem, vt illum habeat familiarẽ amicum, per ipsammet electionem incipit diligere, quamuis illam dilectionem ad aliam maiorem, & magis familiarem amicitiam ordinet. Atque etiam è contrario dilectio, si sit vnius ex multis, semper est electio, solum carere poterit hac denominatione, quando vnum tantum obiectum propter se amandum propositum fuerit.

CAPVT XII.

Electionem omnium saluandorum in eodem signo rationis factam fuisse.

IN hoc capite sermo non est de Christo Domino, sed de cæteris prædestinatis, tàm Angelis, quàm hominibus. 1. Vnde prima ratio dubitandi est, quia Angeli sancti videtur prius electi ad gloriã, quam homines. (Prima ratio dubitandi.) Probatur, quia prius sunt electi boni Angeli, quam mali præuisi sint peccare, sed homines non fuerunt electi, donec peccatum malorum Angelorum fuit præuisum, ergo. Maior est certa, quia ante præscientiam peccati Angelorum præcessit permissio eius, ante permissionem verò voluntas creandi, & ordinandi illos, (malos scilicet Angelos) ad gloriam, antecedenti voluntate: sed electio bonorum simul facta est, cum ordinatione malorum ad gloriam, ergo sine dubio præcessit permissionem, & præscientiam peccati Angelici. Minor autem probatur, quia homines electi sunt ad reparãdas sedes Angelorum, vt aliqui colligant ex illo Pauli ad Ephes. primo. (Ephes. 1.) *Instaurare omnia in Christo, quæ in cœlis, & in terra sunt:* & solet etiam accommodari Psalm. 106. (Psal. 109.) *Iudicabit in nationibus, implebit ruinas.* Vnde D. Bernar. serm. 1. (S. Bernar.) de Aduentu, hinc sumpsit rationem, ob quam homines redempti sunt, & non Angeli, quia ruinæ Angelorum per homines instauratæ sunt, casus autem naturæ humanæ poterat in inferiori aliqua natura reparari. Et eandem rationem habet Ansel. (Anselm.) libr. 1. Cur Deus homo cap. 16. & 17. Ac denique August. in Enchir. cap. 29. dicit. (August.) *Filios Ecclesiæ succedere in sedibus Angelorum, vt pace fruantur, quam illi amiserunt*; ergo electio hominum supponit præscientiam angelici lapsus.

2. Secunda ratio dubitandi est, quia etiam ipsi homines non videntur simul, & in eodem signo rationis electi. (2. Ratio.) Quia Adamus electus fuit ante præscientiam sui casus, alij verò electi sunt post præscientiam originalis peccati. In maiori suppono, Adam electum fuisse, quia saluatus est, Sap. 10. & (Sapien. 10.) iam dixi, omnes, qui saluantur esse etiam electos. Ante peccatum etiã habuit Adam plures effectus suæ electionis: nam gratia, & iustitia, quam in sua creatione recepit, effectus fuit electionis eius, vt nunc suppono, & facilè haberi potest ex dictis capite præcedenti, fuit ergo electus ante præscientiam sui peccati. Minor autem, videtur esse clara sententia Augustini libr. 2. contra duas Epistolas Pelag. capitul. 7. de Prædestinat. & grat. capitul. 3. libr. primo ad Simplician. quæstione, 2. in Enchir. capitu. 49. & sæpe aliàs, (August.) Fauet etiam D. Tho. 1. p. quæst. 23. art. 1. ad 3. quatenus ait, terminum à quo prædestinationis humanæ fuisse miseriã peccati. Ratione etiam declarari potest, quia si homo non peccasset, fortasse non essent tot homines, quot nunc sunt, vel fortè, neque ijdem, vel si essent, non tot damnarentur, quot nunc, cùm natura esset integra. Præterea, gloria beatorum hominum aucta est occasione peccati; iuxta illud. *Ego veni vt vitam habeant, & abundãtius habeant*: ergo electio prout à nobis præscripta est, non potuit esse ante præscientiam originalis peccati, quia facta est ad definitum gradum gloriæ: definiri autem nõ potuit ante præuisum originale peccatum: qua gradus semel definitus immutabilis permaneret, nec posset postea augeri. Item declarari potest ex modo prouidentiæ & communicationis gratiæ,

quem Deus habuit in statu innocentiæ, quia fuit quasi indifferens, & æquè communis omnibus hominibus: ergo procedebat ex æquali voluntate dandi omnibus gloriam: nondum ergo facta erat discretio per absolutam electionem aliquorum. Deniquè Christus ipse prædestinatus non fuit, nisi præuiso originali peccato, vt habet multorum opinio: sed ipse prædestinatus fuit ante electionem aliorum hominum, quia in ipso electi sunt, teste Paulo ad Ephes. primo ergo neque alij electi sunt ante præscientiam originalis peccati.

ad Ephes. 1.

3. 3. Ratio. Tertia difficultas esse potest, quia nec post originale peccatum videntur omnes prædestinati simul electi. Primò, quia nemo eligitur nisi præuideatur futurus: nō autē omnes homines simul prę uidētur futuri: nam præuidentur eo ordine, quo futuri sunt. Secundò, quia multorum generationes non sunt ex prædefinitione diuina, sed ex sola permissione, quia cū peccato fiūt, & tamē multi homines sic geniti, sunt electi, ergo non eligūtur donec iam præuideantur futuri; igitur non omnes simul eliguntur. Tertiò quia sæpe multi assumuntur ad gloriam occasione lapsus aliorum. Vt non obscurè significatur in illo Apocal. 3. *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* Priùs ergo, quàm vnus eligatur ad coronam alterius accipiendam, lapsus alterius præuidetur. Et hæc Dei prouidentia significatur. Iob. cap. 34. cum dicitur. *Conteret multos, & innumerabiles, & stare faciet alios pro eis.* Sic in locum Iudæ suffectus est Mathias, Act. 1. Et in locum Iudæorum vocati sunt gentiles, Act. 13. & ad Rom. 11. Ergo non potuit electio omnium saluandorum hominum in eodem signo rationis fieri.

Apoc. 3. Iob. 34. Actor. Ad Rom.

4. 1. Cōclusio electio omnium simul fuit. Nihilominus dicendum est, electionem omnium prædestinatorum post Christum (de quo nunc non disputo) simul: & in eodem signo rationis fuisse. Hanc existimo esse communiorem sententiam Theologorum, quos inferiùs referā. Probatur autem primò, quia in actibus voluntatis diuinæ ex parte ipsius Dei nullus est ordo, simul enim, & vno simplicissimo actu vult omnia, solum ergo ex parte obiectorum potest talis ordo considerari, sed inter electos nullus est ordo, propter quem quidam dicātur electi prius, quam alij. Ergo. Probatur minor, quia hic ordo tantum potest esse causalitatis, & in præsenti esse debet finis, & eius quod ordinatur ad finem, quia versamur circa ordinem intentionis: vnus autem electus non est finis gloriæ alterius, neq; è conuerso, sed omnes immediatè ordinantur ad gloriam Dei, & Christi: ergo. Secundò ex ratione sæpe facta, quod Deus intendit regnum electorum per modum vnius corporis, seu ciuitatis cœlestis: ergo simul intendit etiam omnia membra ex quibus tale corpus constat, nam ex eorum multitudine, & varietate, totius corporis pulchritudo resultat. Terriò denique, quia neque Angeli prius electi sunt, quàm homines, neque inter homines quidam prius quàm alij, ergo omnes simul. Consequentia nota est, & antecedens constabit ex dicendis, & ex solutionibus argumentorum.

1. Ratio. 2. Ratio. 3. Ratio.

5. 2. Cōclusio electio hominum fuit ante præuisū peccatū Angelorum. Secundò assero, homines fuisse electos ad gloriam ante præuisum peccatum Angelorum, atque adeo non fuisse electos occasione illius peccati, sed se, per ęquè ac ipsos Angelos. Ita sentit D. Aug. lib. 12. de ciuit. cap. 9. quatenus necessitatem gratiæ æquè ad Angelos, & ad homines indicat pertinere, & à Deo æquè liberaliter, seu gratis præstari. Clarius libr. 11. cap. 9. lib. 12. cap. 1. & lib. 15. cap. primo, quibus locis distinguit duas ciuitates, seu societates, vnam prædestinatorum, & alteram reproborum, & priorem significat coalescere ex Angelis, & hominibus, sine vllo inter eos ordine. Similiter, libro 22. capite 29. ait, Ciuitatem illam Dei æquè constare ex Angelis, & hominibus. Sumi etiam potest ex Ansel. in Elucidario, quatenus dicit, tot homines saluandos esse, quot sunt Angeli beati. Nam inde optimè infertur, non assumi homines tantum ad sedes malorum Angelorum: nam Angeli, qui ceciderunt multò pauciores fuerunt, quam qui perstiterunt. Imo August. in Enchir. cap. 29. probabile censet, maiorem futurum esse numerum beatorum hominum, quàm sit Angelorum.

August. Anselm.

6. Ratione declaratur primò, quia humana natura per est se est æquè capax (capacitate obedietali) illius beatitudinis supernaturalis, ac Angelici, & natura sua solum Deum respicit vt vltimum finem, & in illo tantum quiescit, ergo ita per se ordinatur in illum finem, sicut Angelica natura: ergò æquè primo eliguntur ad illum finem homines sicut Angeli. Accedit præterea, quòd licet Angelica natura in perfectione excedat: tamen hoc ipso humana est aptior, vt in ea ostendatur virtus diuinæ gratiæ, qui est vnus finis præcipuus diuinæ prædestinationis; ergo est quodam modo maior ratio, vt per se eligantur homines, quàm Angeli. Et augetur amplius hæc ratio ex parte Christi Domini, (quem suppono fuisse primum electum, & prædestinatum à Deo, tanquam caput omnium propter cuius gloriam omnes alij eliguntur (cum ergo Deus humanam naturam ad illud mysterium potiùs quàm Angelicam ordinauerit, non videtur dubium, quin etiam homines, tanquam Christi socios, & fratres, per se primò elegerit, independenter à peccato Angelorum. *Vt sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Propter quod etiā de illo, id est de se, diuina Sapientia dicit, *Delitiæ meæ esse cum filijs hominum.* Nullus ergo ordo rationis est inter electionēm hominum, & peccatum Angelorum: ergo hæc electio non supponit præscientiam illius peccati: ac proinde neque inter electionem hominum, & Angelorum ex hoc capite erit aliquis ordo.

Dices, ergo neque etiam electio hominum erit ante illam præscientiam, quia neque inter peccatum Angelorum, & hominum gloriam est aliquis ordo causalitatis. Respondeo negando sequelam, quia licet immediate non videatur esse hic ordo, tamen mediate, & ratione alterius intercedit, quatenus electio bonorum Angelorum necessario antecessit illam præscientiam, & electio hominum, & Angelorum simul facta est. Deinde probabile est, etiam permissionem peccati Angelici ordinatam esse à Deo ad salutem hominum electorum, vt inferius exponam. 7. Obiectio. Solutio.

8. 3. conclusio electio hominum fuit ante pręuisum Adæ peccatum. Dico tertiò, omnes homines saluandi electi fuerunt ante præuisum peccatum Adæ, vt absolutè futurum; imo, & ante voluntatem permittendi illud. Hæc conclusio sumitur ex D. Thom. q. 23. artic. 1. ad 3. & ex artic. 4. si attente legatur. Idem tenuit Scot. in 3. d. 7. q. 3. indicauit etiam, quamuis sub dubio, in 1. d. 41. Vbi idem tenet Heruæus, & in d. 40. idem sentiunt Aegidius, Greg. & Capreolus, & Marsil. q. 41. Euchius in libr. de Prædestin. centur. 1. num. 36. vbi pro regula statuit, *Nullum*

D. Thom. Scotus. Heruaeus. Aegid. Gregor. Capreol. Marsil. Euchius. Ratio.

prædestinatū electū esse occasione peccati alterius. Quod profectò per se mihi est maximè verisimile, vt in simili dixi latius de prædestinatione Christi in 3. p.disp.5. Atq; hinc sumitur ratio assertionis, quia electio hominum in nullo pendet à permissione, vel præuisione peccati, quia nullo modo, vel ratione, vel occasione illius intelligitur fieri: ergo non est cur illam supponat. Item sumo argumentum ex dictis, nam Angeli non sunt electi ad gloriam occasione peccati alicuius, sed per se: ergo, & homines, quia sunt æquè primo, & principaliter electi. Tandem, permittendo peccatum Adami, disposuit Deus salutem electorum, optimo, & sapientissimo modo consequendam, & quasi parauit viam ad illam gloriam hominum, quam intendebat: ergo optimè intelligitur illa intentio prior hac permissione.

9. Diluitur 1. ratio dubitandi.

Ad primam ergo rationem dubitandi, nego homines fuisse electos post præscientiam peccati Angelorum. Nego etiam primam rationem eligendi homines sumptam esse ex occasione illius peccati, sed ex diuina bonitate, supposita hominis capacitate, & fortasse etiam ex parte meritorum Christi. Ad illas verò loquutiones Sanctorum respondeo, eos loqui potiùs de effectu, & exequutione, quàm de prima electione. (Respondetur ad Sanctos Patres.) Considerant enim beatitudinem, vt complendam ex omnibus Angelis creatis, & quia aliqui eorum defecerunt, dicũt regnum illud ex hominibus compleri. Non quidem, quia solum hac intentione Deus homines creauerit, aut ea occasione eos elegerit, sed quia à principio voluit regnum illud ita constituere. Atq; hoc modo exposuit August. (August.) cap.62. Enchir. illud verbum Pauli ad Ephes.1. *Instaurare omnia in Christo. Quia illud* (inquit) *quod in Angelis lapsum est, in hominibus redditur.* Quamuis Hieronymus, & Græci iuxta proprietatem verbi græci, aliter legant & exponant, *recapitulare omnia in Christo* id est, in summam redigere, vel omnia in illo tamquam in vero, & supremo capite coniungere.

10. Explicatur versus Psal. 109.

Verba autem Psalm. 109. longè diuersum habent sensum, nam *implere ruinas,* non significat reparare, seu restituere illas, sed potius perficere, seu augere illas. Nã metaphorica illa loquutione significatæ sunt spirituales victoriæ, quas Christus de gentibus reportauit. Quod si ad ruinas dæmonum illa verba referãtur, potius significant, illas completas esse per Christum, qui dæmonem vicit, & eiecit de cordibus hominum. Denique, etiam admisso illo sensu allegorico, solum ex illo probatur, in exequutione Christum reparasse Angelorum sedes, homines electos redimendo, indè verò non sequitur, fuisse homines electos ad gloriam, quia mali Angeli illam perdiderunt.

11. Satisfit 2. rationi.

Ad secundum, admitto. Adamum fuisse electum ad gloriam ante præuisum originale peccatum, & inde sumo argumentum idem dicendum esse de alijs prædestinatis, quia nulla est ratio ordinis inter illos. D.Thomas autem, cùm significat terminum à quo prædestinationis hominum fuisse statum peccati, loquitur de prædestinatione quoad media, per quæ homines saluantur, non quoad primam intentionem, seu electionem gloriæ. Et eodẽ modo potest intelligi Augustinus. (Sẽsu verborum S. Thomæ, & August.) Vel si referatur hoc ad electionẽ gloriæ, intelligi potest veluti per anticipationẽ, quia illi electi sunt, qui futuri erant in massa perditionis, & ab illa erant liberandi per efficacia media prædestinationis. Ad illas verò conditionales. *Si Adam non peccasset an essent futuri ijdem homines, & an saluarentur ijdem & in eodem gradu gratiæ, & gloriæ:* respondeo in primis, potuisse Deum, etiam durante illo statu, ita res humanas gubernare, vt tandem ijdem homines in eodem gradu gratiæ, & glorię, saluarentur, qui nunc prædestinati sunt: habet enim Deus in thesauris suæ sapientiæ, & potentiæ infinitas vias, & modos, quibus id facere posset. (Respondetur ad confir.) Deinde verò dicitur, conditionales illas nihil ad rem præsentem referre: ideo enim originale peccatum permissum est, vt illo modo diuinum propositum, & electio sapientissimè impleretur. Ad confirmationem autẽ de Christi prædestinatione respondetur, negando assumptum, nam Christus etiam ante præuisum omne peccatum dilectus est. (Christus est prædestinatus ante præuisionem peccati.) Imò inde retorquemus argumentum, quia cum ipso, & propter ipsum debuerunt multi homines eligi per se, & absque occasione peccati.

12. Soluitur 3. Ratio.

Ad tertium respondetur, negando fuisse ordinem inter alios homines. Neque ad hoc refert ordo, qui est in successione temporum, aliàs necessariò prius fuissent electi omnes prædestinati pertinentes ad legem scriptam, quàm pertinentes ad legem gratiæ, quod friuolum est. (Successio temporis in futuritione hominũ cõstituit ordinem electionis.) Deus ergo simul, & in eodem signo rationis multa præfinit quæ successiuè impleri disponit. Neque est verum, homines prius præuisos fuisse futuros, quàm fuerint electi, sed potiùs (vt supra dixi) per ipsammet electionem præordinati sunt ad existendum, eadem præfinitione diuina. Neque obstat, quòd multi peccaminosè generentur, nouit enim Deus præfinitiones suas medijs permissionibus ad exitum perducere: quod est intellectu facillimum, supposita conditionata scientia, & sæpè in sequentibus attingetur.

13. Reiicitur instantia.

Atque hinc infertur, respondendo simul ad vltimam instantiam, nullum hominem fuisse electum ad gloriam, vel gratiam, in illo primario ordine diuinæ intentionis, occasione peccati, vel perditionis alterius, sed Deum ex se, ac per se primò eos elegisse, quos voluit. Numerum enim Saluandorum absoluta voluntate præfiniuit Deus, non tantũ confusè, & formaliter (vt aiunt) quoad speciem numeri, sed etiam distinctè, & quasi materialiter quo ad singulares personas, quæ salutem consequuntur. Hoc enim (vt suprà dixi) significant Scripturæ, & hoc postulat perfectio diuinæ gratiæ, & prouidentiæ. Id autem vix posset subsistere, aut intelligi, si ad eligendum vnum expectaret Deus præscientiã de bono, vel malo vsu gratię, & liberi arbitrij alterius. Neq; est vlla ratio fingendi huiusmodi ordinem, vel expectationem.

14. Explicãtur loca Scripturæ in cõtrarium allata.

Loca verò Scripturæ varias habent expositiones. Illud enim Apoc.3. *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* Aliqui putat solum esse phrasim loquendi, & exhortandi: sicut mater solet incitare filium paruulum ad sugendum vbera dicens; Tene vbera, ne dem fratri tuo: ita refert. D. Thomas ibi, vel quicumque est Author illorum Commentariorum; nec illi displicet. Sed maiorẽ proprietatem obseruat in illis verbis idem D. Thomas 1.p.q.23.art.6.ad primum. (D. Thom.) Duo itaque in illis verbis continentur; vnum est comminatio de amissione coronæ. Quod esset facilè, si tantum dixisset, *Tene, ne fortè amittas coronam tuam.* Nam hoc dici potest, tum ad præscitum, quia etiam dum est iustus, dici potest habere coronam suam, non possessione, sed iure, & merito, quam amit-

A tit peccando: tum etiam ad prædestinatum, quia ex se potens est amittere coronam, & vt illa potestas non reducatur in actum, per similes Dei admonitiones præuenitur. Quo modo etiam dixit Petrus electis. *Satagite, vt per bona opera, certam vestram electionem, & vocationem faciatis.* Quod etiam tradit D. Thomas in locis allegatis. Aliud significatum in illis verbis est, quòd solet vnus substitui loco alterius, vt accipiat coronam, quam alius amisit. Quod quidem in dignitatibus huius vitæ conspicimus. Nam Dauid accepit coronam regni, quam Saul per inobedientiam perdidit. Et Mathias suffectus est in Apostolatu, quem Iudas demeruit. Et de his dignitatibus potissimum loquitur Iob loco citato.

2.Pet.1.

15 *S.Greg.* B Verumtamen D. Gregorius 25. Moral. capit. 7. & 8. alias 9. & 10. etiam de gratia, & gloria illum locum intelligit, idem confirmans alio testimonio Apoc. 3. Et idem sentit Hieronymus in eundem locum Iob, & Beda, Haimo. & Gloss. Apocal. 3. Quod adeo verum esse censuit Augustinus lib. de corrept. & gratia cap. 13. vt dixerit, *Alius non est accepturus, nisi iste perdiderit.* Et hinc colligit, esse certum prædestinatorum numerum, ita vt nõ possit augeri: ideò enim vnus non acciperet, nisi alius perderet, ne excresceret electorum numerus definitus. Quod sanè satisfaceret, si numerus prædestinatorum solum formaliter esset præfinitus per electionem. Cum tamen sit etiam materialiter definitus, difficilè est intelligere, quomodo vnus loco alterius substituatur, & quomodo verum sit, vnum non fuisse accepturum coronam, nisi alius illam amitteret. Nam si electus est ante præuisionem operum, profectò illam haberet, etiamsi alij non caderent, cùm electio eius nullum respectum habuerit ad casum aliorum, nec formaliter, nec virtute, neque vllo alio modo. Neque quoad hanc partem satisfacit illa responsio, quòd prædestinatio non imponit necessitatem. nam absolutè potest prædestinatus coronam amittere, Quia esto, hoc verum sit, tamen non sufficit, vt quando per gratiam perseuerat prædestinatus, dicatur substitui loco alterius, vt accipiat coronam quam alius amisit. Nec etiam sufficit, vt verè dicamus, permittere Deum, quòd reprobus cadat, vt alius accipiat coronam, quam aliàs non acciperet, ne numerus prædestinatorum definitum numerum excedat.

Hieronym. Beda. Haimo. August.

Respōsio aliquorū confutatur.

16. Dico ergo, testimonia illa, omnesque illos loquendi modos intelligendos esse de diuina prouidentia, quoad mirabilem, & sapiētissimum modum, quem obseruat in exequutione mediorum: non verò quoad primariam electionem prædestinatorum. Hæc enim intelligenda est per modum singularis præfinitionis, quam Deus ex se tantum, & ex suo mero beneplacito habuit. Absolutè intendens, tale regnum æternum ex talibus personis, & membris constans. Ex vi autem huius electionis manet ille numerus saluandorum ita certus, tàm formaliter, quàm materialiter, vt minui non possit. Non tamen pertinet ad efficaciam illius voluntatis, vt non possit augeri; quia Deus ex se non voluit positiuè omnes alios à regno excludere, vt infra dicam. Et ideo simul cum illa electione habuit Deus voluntatem veram saluandi alios, non tamen absolutam, sed sub conditione, si per eos non staret. Et ideo in exequutione illis dat media sufficientia vt saluentur, quæ interdum talem effectum habent, vt per ea comparent verum ius ad æternam coronam, etiam si præsciti sint non conseruaturi illud vsque ad finem vitæ. At proinde, quando illud amittunt, dicuntur perdere coronam suam, id est suis meritis debitam, si in gratia decessissent. Vno autem ex his cadente, dicitur alius loco illius substitui, quia solet Deus ita gubernare, & exequi salutem suorum electorum, vt prius vocet reprobos, & illis malè vtentibus diuina gratia, illos deserat, & ad alios suam specialem protectionem transferat, non quia illos posterius dilexerit, vel tantum occasione peccati aliorum, sed quia illo modo iustitiam suam erga malos, & gratiam erga bonos mirabilius, & sapientius ostendit. Atque ex his facile est alia testimonia Scripturæ sacræ, & Sanctorum interpretari.

16. Melior responsio ad Sāctos Patres, & loca scripturę.

CAPVT XIII.

Quomodo diuina voluntas præparauerit media, quibus electi infallibiliter saluantur.

1. Diximus de voluntate diuina, quatenùs versatur circa finem prædestinationis: nunc breuiter explicandum est, quo modo, seu quibus actibus disponat viam, & media, quibus in illum terminum infallibiliter tenditur. In quo primùm distinguere possumus duplicia media huius diuinæ prouidentiæ. Quædam sunt communia, pręparata pro tota communitate. Huiusmodi censeri possunt in Angelis omnes gratiæ, & auxilia illis data in instanti suæ creationis, per quæ (iuxta probabilem sententiam) ita præuenti sunt, vt pro illo instanti omnino non peccarent: atque ita excitati, vt infallibiliter conuerterentur in Deum, & se ad gratiam disponerent, sanctificarentur, & primam gloriam mererentur. In hominibus verò sunt in lege gratiæ talia media, baptismus, & alia Sacramenta, prædicatio Euangelij cum præparatione diuini auxilij interni, & necessarij ad fidem obtinendam. Atque hæc, & similia media dici possunt primò definita, & decreta pro singulis ætatibus, quia hæc, quæ vniuersalia sunt, quodam modo sunt priora, & quando finis intenditur cōmunitati, primò videntur occurrere media, quæ pro tota communitate prouidentur. Et præterea, hæc communia quodam modo includuntur in particularibus medijs, nam regulariter iustificationes fiunt per applicationem mediorum communium ad particulares personas. Denique (vt hoc obiter aduertam) in hoc ordine mediorum constitui potest originalis iustitia, data toti humanæ naturæ in primo parente ante lapsum; nam per illam cæpit Deus disponere salutem electorum, quantum in ipso erat.

Duplex genus mediorum, quę Deus præparat electis.

Media cō munia sūt priora, & primo definita.

2. Dices, hæc, & similia media potius pertinere ad generalem prouidentiam gratiæ, quam ad prędestinationem, quia non fundantur in peculiari electione efficaci aliquorum hominum, sed in generali voluntate saluandi omnes. Vnde talia media omnibus communia sunt. Respondeo, hæc non esse repugnantia, nam ita sunt aliqua propter prædestinatos prouisa, vt alijs etiam prodesse possint. Et ita, licèt salus prædestinatorum non sit (vt ita dicam) finis adæquatus talium mediorum, est tamen finis principalis, atque hoc satis est, vt inter media prædestinationis hæc computentur, & singulari modo dicantur esse propter

Obiectio.

Solutio.

electos. Sicut Paulus dicebat, se sustinere labores propter electos, quamuis re ipsa pro omnibus laboraret: neque de his medijs plura videntur necessaria.

3. Media particularia quædã fiunt à solo Deo, quædã vero cũ cooperatione liberæ voluntatis.

Rursus circa media particularia aduertendum est, duos esse ordines illorum: Quædam fiunt à solo Deo sine cooperatione liberi arbitrij, vt sunt prima vocatio, & alia auxilia præuenientia, quæ Deus hominibus confert, absque vllo merito vel dispositione illorum. Et ad hunc ordinem pertinent quidem effectus singularis prouidentiæ Dei circa suos electos, vt sunt, auferre aliquam occasionem peccandi, vel offerre aliquam benè merendi, &c. Et de toto hoc ordine mediorum nulla est difficultas, quin potuerit Deus illa præparare sua gratuita voluntate efficaci: quo modo autẽ, & quo ordine id præstiterit patebit ex dicendis. Alius est igitur ordo particularium mediorum, quæ includunt liberam cooperationem voluntatis, vt sunt actus humani supernaturales, sub quibus comprehendo omnes effectus, qui ab illis pendent, vt est remissio peccati in adulto, & similia. Et de his est magna controuersia inter Theologos: quo modo per prædestinationem præparentur.

Quæstio est de medijs, quæ fiunt cũ cooperatione.

4. 1. Opinio.

Prima sententia est, ex vi diuinæ voluntatis disponentis media ante præscientiam eorum, vt absolutè futurorum, solum præparari hæc media confusa quadam ratione, & sola voluntate inefficaci, absque præfinitione talium actuum in particulari. Quam sententiam indicasse videtur D. Thom. qu. 6. de Verit. art. 3. Dicit enim certitudinem prædestinationis in hoc cõsistere, quòd Deus tot præparat adminicula prædestinato, vt vel non cadat; vel si ceciderit, resurgat: non ergo præfinit Deus certum medium, sed vnum, vel aliud, vt tandem aliquod habeat effectum. Huius autem sententiæ potissimum motiuum esse videtur, vt hoc modo possit conciliari libertas cum prædestinatione. Potestque hoc experientia confirmari, quia non omnis vocatio, aut gratia præueniens, data prædestinato, habet in illo effectum: ergo non procedit ex intentione efficaci conuersionis, seu consensus eius.

D. Thom.

Fundamẽ tũ huius sententiæ.

5. Reijcitur 2. Opinio.

Hæc verò sententia supra reiecta est. Quia in primis videtur procedere tollendo scientiam cõditionatam, qua Deus ante voluntatem dandi vocationem prænouit, an illa futura esset congrua, nec nè, id est, an voluntas hominis sit illi consensura, si ei detur: Nam si hæc scientia supponatur, vt supponi debet, frustra tribuitur Deo ille modus prouidendi media confuso modo, & sub illa disiunctione, vt si vnum non habuerit effectum, applicetur aliud. Non enim ita operatur, nisi qui ignorat efficaciam primi medij; propter quod etiam (vt supra dixi) hic modus prouidentiæ non est consentaneus diuinæ perfectioni, ad quam spectat, vt ex certa scientia, distinctè, & in particulari omnia disponat, iuxta vniuscuiusque rei dignitatem, & capacitatem.

6. Respondetur ad Fundamẽtum opinionis.

Neque etiam est hoc necessarium ad libertatem, vt in sequentibus latè dicendum est, & in superioribus est tactum: vbi etiam citatum locum D. Thomæ exposuimus. Et apertè ita sensit idem D. Thom. 1. 2. quæstion. 112. artic. 4. dicens. *Si ex intentione Dei est, vt homo vocatus consentiat, infallibiliter esse consensurum quãuis liberè.* Denique, in negotio Angelorum apertè constat, non habere locum illum prouidentiæ modum: nam in secundo in-

A stanti, in quo via omnium Angelorum terminata est, ita fuit præparata voluntas electorum, vt omnino non caderent: nam si caderent, non resurgerent, imo etiam vt haberent totum meritum necessarium ad illum gradum gloriæ, ad quem electi erant, comparandum.

7. 2. Opinio

Est ergo secunda sententia dicens, Deum sua voluntate absoluta disponere media, & certa, quibus vnusquisque electus infallibiliter consequatur salutem, & in particulari, id est designando talia media, & tales actus. Addit verò hæc opinio, omnino simul fuisse præordinata; ita vt nec secundùm rationem sit vnum prius definitum à

B Deo, quàm aliud, præsertim quando media pendent ex libera voluntate nostra. Quæ opinio similis est illi, quam primo loco retuli supra capit. 8. idemque de illa est sentiendum, fugit enim difficultatem, non declarat. Repugnátque modo loquendi Augustini, & ferè omnium dicentium, Deum vocare hominem vt credat. Et quia vult dare fidem, velle etiam dare talem vocationem. vt signatim videri potest apud Augustin. de Bono perseueran. capit. 14. Ratio etiam manifesta est, quia hæc media non sunt æquè propinqua fini vltimo, sed inter se ordinem seruant, quem insinuauit Paulus ad Roman. 8. Nam iustificatio propinquior est glorificationi, quàm vocatio, & vocatio, iustificationi: Et similiter quilibet actus li-

2. Opinio, no satisfacit difficultati, & modo loquendi Augustini. *August.*

C ber, qui est dispositio ad gratiam, propinquior illi est, quàm excitatio, qua homo vocatur ad actum liberum: ergo sicut ad hæc omnia media præcedit intentio vltimi termini, ita inter ipsa media præcedit voluntas illius, quod propinquius est fini, nam propter illud eligitur aliud medium, quod remotius est: & ideo est posterius in ordine intentionis, licèt sit prius in ordine exequutionis. Quod breuiter declaratur in negotio bonorum Angelorum; nam quia electi fuerunt ad tantam gloriam, ideo etiam ordinati sunt, vt in tota sua via ad tantam gratiam peruenirent, & hac de causa voluit Deus, vt talem, vel tales actus meritorios haberent, & propter illos talem mo-

Medio hoc ordinem seruant in propinquitate ad gloriam.

D dum illuminationis, & inspirationis eis præparauit, nam illi etiam vocati sunt vocatione congrua, quæ est ex proposito, vt Augustinus loquitur. Denique non potest alio modo intelligi gratiam efficacem, vt efficax est, intra latitudinem præuenientis gratiæ, esse à Deo per se intentam, sed solum dici efficacem ex effectu, scilicet, quia factum est, quod tamen falsum esse nunc suppono.

8. 3 Opinio.

Propter hoc est tertia sententia, quæ licèt cum præcedentibus conueniat in hoc, quòd Deus non præparat actus liberos absoluta voluntate; donec illos præuideat absolutè futuros, tamen ad vitanda aliqua incommoda ex dictis, præsertim vltimum, distinguit in diuina voluntate varios actus circa hæc media. Vnde authores huius opinionis

E dicunt primò, habere Deum quamdam voluntatem absolutam, & vniuersalem dandi huic homini omnia auxilia præuenientia illi necessaria, & accommodata, vt per illa infallibiliter consequatur gloriam in tali discursu vitæ, & hanc voluntatem dicunt versari circa gratiam efficacem, vt efficax est, in ratione præuenientis. Postea verò dicunt, disposuisse Deum in particulari talia auxilia in ordine ad tales actus liberos, ita tamen vt licèt præcedat intentio talium actuum, illa non sit efficax, & absoluta sed tantum per simplicem

complacentiam includentem virtualem conditionem. Et hoc vltimum solum asseritur, vt libertas hominis conseruetur illæsa.

9\. Destructo autem hoc fundamento, ruit facilè tota hæc sententia. Satis autem (vt existimo) in superioribus ostensum est, intentionem Dei absolutam circa actum liberum (etiam in particulari & cum omnibus circunstantijs eius) non tollere libertatẽ, quia illa intentio per se nõ immutat; nec determinat physicè voluntatem humanã, sed applicat media, quæ Deus nouit esse congrua libertati, vt in sequentibus latiùs attingendum est. Ergo si verum est (vt re vera est) secundum rationem præcedere in voluntate diuina intentionem talis actus, nõ est, cur sit inefficax maximè cum ex illa intẽtione proximè, & infallibiliter oriatur applicatio vocationis, seu auxilij efficacis, vt efficax est. Hoc autem posito fundamento, primus actus voluntatis, quem hæc sententia fingit, superfluus est: quia si intelligatur illa volitio esse de aliquo obiecto vniuersali & confuso, non est conueniẽs Deo, qui (vt dixi) distinctè omnia nouit, & disponit: neque est ad aliquem finem necessarius: cùm sufficiat voluntas circa singula auxilia. Si verò talis actus intelligitur versari circa collectionem, seu multitudinem talium auxiliorum in particulari, ille actus, licèt secundum rem vnus sit, tamen distinguitur ratione ex diuersitate obiectorum, ac proinde non est distinctus ab illis voluntatibus, quibus dicitur Deus in particulari disponere, & velle dare hæc auxilia. Vnde necesse est, vt etiam talis actus quatenus circa præuenientia auxilia versatur, supponat intentionem illorum actuum volũtatis humanæ, propter quos illa auxilia præparantur. Accedit denique, quod nulla est ratio ordinis inter illum actum vniuersalem, & alios particulares, cum obiecta eorũ inter se non comparentur vt fines, & medium, neque alium ordinem causalitatis habeant.

Refellitur.

Voluntas Dei absoluta circa actum in particulari non repugnat libertati,

10\. Dicendum ergo est, Deum per absolutum actũ voluntatis suæ præparare prædestinatis etiam illa media, quæ ab ipsis liberè exercenda sunt, vel comparanda. Hæc est sententia D. Augustini libro de prædest. Sanct. præsertim cap. 10. & de Bono perseuerantiæ cap. 9. & sequentibus & sine dubio est D. Tho. 1. 2. vbi supra, & 1. p. q. 23. Eamque late probaui lib. 3. de Auxilijs cap. 17. Summa omnium est, quia hic modus prouidentiæ non repugnat libertati, vt patet ex dictis. Estque valdè cõsentaneus perfectioni diuinæ prouidentiæ & speciali amori, quo prosequitur prædestinatos: ergo non est, cur negetur. Deinde, quia qui intendit efficaciter aliquem finem, prius secundum rationem intendit medium propinquius illi fini, quàm remotius: ostendimus autem Deum efficaciter intendere prædestinatis finem vltimum gloriæ, cui fini propinquiora sunt media, quæ humana libertate fiunt cum diuina gratia, qualia sunt actus meritorij, & dispositiones proximæ ad iustitiam, quàm illa, quibus solus Deus hominem excitat. Ergo illa media vult Deus efficaciter prædestinatis priùs secundum rationem, quàm velit dare illis vocationem, vel alia auxilia antecedentia, quæ remotiora sunt. Vnde confirmatur tandem, quia ita comparatur actus charitatis ad auxilium excitans; quo Deus efficaciter mouet ad talem actum, sicut comparatur præmium gloriæ ad ipsum actum charitatis: ergo sicut præcedit intentio gloriæ ad præscientiam actus charitatis, vel meritorij; ita præcedit in Deo intentio dandi homini actum charitatis, ad voluntatem, seu præscientiam absolutam vocationis cõgruæ, quæ propter talem actum datur. Neque contra hoc occurrit noua difficultas, cui satisfacere necesse sit.

Cõclusio Deus præparat etiã media q̃ à libertate pẽdent absolute volũtate. August. D. Thom. lib. 3. de Auxilijs.

Probatur.

Solùm aduerto, inter hos actus liberos, quosdam esse omnino independentes à peccato, quia neque illud supponunt necessariò, neque includunt intrinsecum respectum ad illud, vt sunt actus fidei, spei, amoris, &c. alios verò esse, qui necessariò supponunt peccatum, vt est proprius actus pœnitentiæ. In prioribus ergo actibus procedit absolutè, & sine limitatione sententia posita, quia illos actus per se primò Deus intendit, & ex se, voluntate antecedente, simulque efficaci, (iuxta sensum Chrysostomi, & Damasceni alibi declaratum) illos vult, & intendit, quia sunt omnino boni, & nullum malum supponunt. Posteriores verò actus non intendit Deus voluntate absoluta, donec habeat absolutam præscientiam peccati futuri, quia nec formaliter, nec virtute potest Deus velle peccatum: vellet autem (saltem virtualiter) si absolutè præfiniret actum intrinsecè respicientem peccatum, non supposito ipso peccato, vt latiùs declarabo infra, de effectibus prædestinationis tractando. 11.

Actus bonos independẽtes à peccato Deus absolute vult.

Actus bonos depẽdentes à peccato vult Deus absolutè, nisi post sciẽtiam peccati.

Quãuis autẽ hoc ita sit, nihilominus etiã in his actibus, seu medijs verũ habet sentẽtia posita seruata proportione. Nã licèt Deus nõ velit absolutè actũ contritionis, v.g. donec videat peccatum, propter quod tollendum, est necessarius; nihilominus priùs secundùm rationem præfinit, & intendit prædestinato actum contritionis, quàm velit illi dare auxilium efficax, vel aliud medium per se ordinatum ad illum actum. Nam peccatum non est medium ordinatum ad contritionem, sed est materia, & occasio inducens necessitatem eius; media autem ad contritionem sunt illa, quæ per se ordinantur ad efficiendam contritionem. Et ideo supponitur quidem præscientia peccati, & ante illam præcedit voluntas permittendi illud, non verò supponitur voluntas talium mediorum, sed hæc, nostro modo intelligendi, consequitur ex intentione talis finis. 12.

Actus cõtritionis prius ratione præfinitur, quã medium ad illum.

CAPVT XIIII.

Habeat ne Deus voluntatem exequentem circa bona, quæ confert prædestinatis, præter eas, quæ ad ordinem intentionis pertinent.

Ratio dubitandi est quia voluntas Dei absoluta per se ipsam est efficax eorum, quæ ita vult: *Omnia enim, quæ voluit, fecit*: ergo si habet Deus volũtatem absolutam, qua statuit dare gloriam, & gratiam prædestinatis, per eandem omnino voluntatem hæc bona confert: ergo superuacaneum est aliam fingere voluntatem exequẽtem, etiam ratione distinctam. Maximè, quia hæc distinctio ex obiectis sumenda esset; talis autem voluntas versatur circa idem obiectum. Secundò vrget hic difficultas supra tacta, & non soluta, quia si hæ duæ voluntates sunt necessariæ, vt homines consequãtur salutẽ, illi circa quos Deus nõ habuit has volũtates, nõ habent ex parte Dei omnia necessaria, & consequẽter saluari nõ possunt: 1.

1. Ratio dubitãdi.

2. Ratio.

si autem non sunt ambæ voluntates necessariæ, nec ponendæ, nec distinguendæ sunt. Quod tertiò
3. Ratio. ita confirmo, quia impossibile est Deum habere circa creaturam aliquod decretum liberum, quod necessarium non sit ad aliquam realem mutationem creaturæ, sed ad vnam mutationem, seu effectum Dei in creatura sufficit vna voluntas eius: ergo impossibile est aliam, vel alias multiplicare. Minor cõstat ex efficacia diuinæ volũtatis: Maior autem sic ostenditur. Quia diuina voluntas non habet decretum liberum circa creaturam per sui mutationem: ergo non potest illud habere nisi per mutationem creaturæ, quia per tale decretum habet Deus nouum respectum ad creaturam, saltem rationis: impossibile autem est inter duo extrema intelligere nouum respectum sine mutatione alterius: ergo non potest Deus habere decretum liberum, nisi quatenus necessarium est ad aliquam realem mutationem creaturæ.

2. Aliquorũ opinio. Ob hanc difficultatem, nonnulli Theologi moderni negant in diuina voluntate hos duos ordines intentionis, & exequutionis, & consequenter negant distinctionem rationis inter prædictos actus. Tamen ex hoc principio in sententias omnino contrarias diuisi sunt. Quidam enim ob hanc causam, vel omnino negant intentionem finis, quæ ratione præcedat electionem mediorum in diuina voluntate, vel saltem negant illam intentionem esse efficacem. Sed contra hos satis disputatum est. Alij verò ponentes in Deo hanc intentionem, asserũt, per illam met determinare Deum efficaciter voluntatem humanam ad exequendum id, quod Deus per talem voluntatem præfiniuit, quia hæc est efficacia diuinæ voluntatis. Hi tamẽ Authores vix possunt conciliare libertatẽ arbitrij cum præfinitione diuina, de qua re dicam infra in proprio loco; & ideo has sententias prætermitto.

3. Vera sententia. Dicendum ergo est, voluntatem, qua Deus exequitur id, quod ordine intentionis circa electos præfinierat, esse ratione distinctam à voluntate
Probatur. intentionis, & electionis. Hæc assertio sequitur necessariò ex dictis, quia Deus vult ordine intentionis gloriam prædestinato ex sola sua gratia, dat autem eandem gloriam non ex sola liberalitate, sed ex meritis; non dat autem, nisi per voluntatem: ergo necesse est intelligere in Deo voluntatem, qua exequitur donationem gloriæ, vt ratione distinctam à priori volũtate, qua eandem gloriam intendit. Idem videre licet in ordine causarum, & effectuum naturalium, in quibus Deus intendit finem, & propter illum applicat media, per quæ postea exequitur effectum intentum, quam exequutionem per suam etiam voluntatem facit: ergo necesse est illam esse aliquo modo distinctam. Denique de diuinis rebus nos philosophari non possumus, nisi ex humanis seruando proportionem, & tribuendo Deo quidquid perfectionis est, remotis imperfectionibus: sed in nobis inuenimus hos duos ordines intentionis, seu consultationis & exequutionis esse distinctos, & necessarios ad perfectum modum operandi propter finem, ex propria intẽtione, & relatione ipsius operantis. Est autem imperfectionis in nobis, quod hæc facimus per actus re ipsa distinctos, & per mutationem realem nostræ voluntatis, & medio discursu, consultatione, & inquisitione mediorũ: ergo seclusis his imperfectionibus, in vnico, & simplicissimo actũ voluntatis Dei, vtramque rationem actuum intelligere debemus, cùm perfectissimè operetur propter finem. Hoc tamen melius constabit expediendo tria dubia, quæ in rationibus dubitandi postulantur.

Primum dubium est, quo modo possit hæc distinctio actuum intelligi circa eandem rem volitam à Deo. Ad quod breuiter respondeo, aliquando posse intelligi diuersitatem hanc ex proximis motiuis, propter quę intelligitur Deus habere huiusmodi voluntatis actus, vt v.g. in eadem gloria, quam Deus vult prędestinato, intelligimus in prima intentione illius, rationem volendi esse solam diuinam bonitatem: respectu autẽ voluntatis, per quam Deus in exequutione vult dare gloriam, proximam rationem esse merita, quæ iam videntur in ipso prædestinato. Sic enim D. Augustinus varia eius loca inter se conferendo, præsertim l. 1. ad Simplician. q. 2. & de correptione, & gratia c. 7. duas electiones in Deo distinguit: vnã merè gratuitam, quam habet ex solo motiuo misericordię: aliam iustitiæ, quam habet ex motiuo meritorum. Vnde optima cõcluditur ratio pro assertione posita. Nam voluntas intentionis, & exequutionis, vt versantur circa gloriam dandam prædestinato, ita distinguuntur in Deo, sicut attributum iustitiæ, & misericordiæ, vel liberalitatis: sed hæc distinguuntur ratione: ergo & illæ voluntates.

[4. Expeditur difficultas ex primo argumẽto. Diuersitas actuũ circa idẽ obiectum potest in Deo sumi ex propinquis motiuis. — August.]

Atque ad hunc modum possunt facilè distingui hæ duæ voluntates, quatenus versantur circa omnia dona gratiæ, quæ pendent ex cooperatione nostra libera. Nam in illis omnibus prima dilectio, qua Deus efficaciter ordinat prædestinatum ad habendum tale bonum, est ex liberalitate, & misericordia: voluntas verò, qua Deus reipsa confert tale donum, semper respicit cooperationem liberi arbitrij, velut rationem, propter quam in aliquo genere causæ homo recipit tale donum, siue sit causa meritorie, siue dispositiua, velut conditionem sine qua non, seu concausam, quæ tantum secundaria, & minus principaliter est cooperans diuinæ gratiæ. At verò in illis donis, quæ Deus per se ipsum, & tantum ex seipso facturus est, non videtur habere locum hic distinctionis modus, quia primam vocationem v. g. omnino gratis, & absolutè Deus dare decreuit in ordine prædestinationis, & omnino etiam gratis dat in ipsa exequutione: atque etiam sinę nobis liberè cooperantibus. 5.

[Hæc distinctio non habet locũ in donis ex seipso, & per seipsum à Deo dandis.]

Et ideò addo aliam rationem distinguendi hæc duo, quæ sumi potest ex modo, quo diuina voluntas versatur circa tale obiectum, & ex diuersis rationibus, quæ in illo considerari possunt. Est enim donum illud obiectum quoddam amabile, cui voluntas per affectum coniungi potest, & est etiam res quædam factibilis à tali operante qui potest applicare potentiam suam ad talem effectum exequendum. Priori modo versatur voluntas Dei circa tale obiectum, quando ordine tantum intentionis procedit, posteriori autem modo quãdo iam inchoat exequutionem. Quam doctrinam sumo ex Diuo Thoma 1. 2. quæstion. 15. & 16. præsertim articulo quarto vbi hoc modo distinguit consensum, & electionem ex vna parte, ab vsu. Nam consensus pertinet ad ordinem consultationis, dicitque acceptationem talis medij per affectum, & complacentiam, vel etiam per electionem, si cum alijs conferatur, nondum tamen ex vi talis actus fit, quia in eo non se gerit voluntas, vt facultas operatiua ad extra: Vsus verò sequitur post electionem & inchoat

[6. Alia distinctio actus petenda ex modo tẽdentiæ in obiectũ. D. Thom.]

exequutionem effectus, quia iam verſatur circa illum, vt operabilem. Ad eundem ergo modum intelligere debemus voluntatem diuinam.

7. *Potentia Dei executrix diſtinguitur a voluntate & intellectu diuino,*

Denique hoc erit facilius, ſi aduertamus, potentiam, per quam Deus exequitur exteriores actiones, eſſe ratione diſtinctam ab intellectu, & voluntate eius, vt ex aliis locis nunc ſuppono. Per voluntatem igitur, qua Deus intra ſe præfinit, ſeu acceptat tale medium, non intelligitur applicare potentiam ſuam ad operandum, ſed tantùm amare illud bonum reſpectu talis perſonæ, per voluntatem autem exequentem applicat potentiã ſuam ad exequẽdum id, quod dilexerat. Et ideò, ſi talem effectum operaturus eſt Deus cum cauſa ſecunda, ita applicat potẽtiam ſuam, ſicut tali cauſæ ſecundæ, vel debitum, vel proportionatum eſt. Vnde, ſi illa ſit tantùm operatura phyſicè, & nõ liberè, applicat ſuam potentiam ad concurſum determinatum ad vnum. Si verò cauſa ſecunda ſit operatura liberè, applicat ad influxum magis indifferentem. Hoc igitur modo rectè intelligitur diſtinctio inter has voluntates.

8. *Satisfit ſecũdæ rationi, & declaratur neceſſitas vtriuſque voluntatis intentionis, & exequutionis.*

Secũda difficultas erat, quæ ſit neceſſitas vtriuſque voluntatis, & quo modo ſaluetur ſufficientia auxilij in his, cũ quibus Deus non habuit vtramque voluntatem. Quod vt declarem, aduerto, ex duplici capite poſſe huiuſmodi voluntatem eſſe neceſſariam, vel ſaltem conuenientem ad aliquod opus; ſcilicet vel ex parte ipſius effectus, vel ex parte ipſius agentis, vt perfecto modo operetur. Priori modo eſt omnino neceſſaria ad quemlibet effectum Dei voluntas exequens ipſius, quia vel eſt principium proximum efficiens talem effectũ, vel certè eſt immediatè applicans omnipotẽtiam, quæ eſt tale principium proximum. Sicut in homine reſpectu omnium effectuum, & actionum, quæ procedunt à potentijs ſubordinatis voluntati in agendo, actus voluntaris, quo mouet, & applicat potentiam exequutiuam ad operandum, eſt ſimpliciter neceſſarius ad talem effectum. Ex parte verò agentis, vt perfecto & rationali modo operetur, eſt neceſſaria intentio, & electio, ſeu acceptatio mediorum propter finem, quia ſine illa non dirigeret actiones ſuas propria, & in intrinſeca relatione ad determinatum finem, cum tamen hoc maximè neceſſarium ſit ad perfectum operandi modum.

9. Declaratur doctrina hæc in omni genere agentium, nam in primis in homine ad mouendam manum v.g. ſufficit ex parte effectus ille actus voluntatis, quo potentia motiua manus applicatur ad talem actionem: at verò ex parte ipſius hominis, vt perfecto, & morali modo exerceat talem actum, neceſſarius eſt alius voluntatis actus, quo actionem illam externam in aliquem finem dirigat. Rurſus in agentibus naturalibus, vt ignis. v.g. calefaciat, ſufficit facultas proximè efficiens calefactionem; tamen vt illa actio perfecto modo fiat ex parte cauſæ agentis, neceſſaria eſt aliqua ordinatio in finem, & quia proximum agens ita eſt imperfectum, vt per ſe non poſſit habere illam intentionem finis, dixit Philoſophus neceſſarium eſſe vt natura ſubordinetur ſuperiori agenti, à quo in finem dirigatur. Denique in Deo ita oſtenditur: Vult enim Deus offerre homini concurſum neceſſarium ad actum peccati, vult etiam offerre concurſum ad actum bonum, quæ voluntas Dei, eſt quaſi exequens, & neceſſaria ad effectum ex parte illius. Et nihilominus Deus vult concurſum ad actum bonum propter ipſum actum, atque adeò ex intentione eius: non ſic autem vult concurſum ad actum peccati, quia ex parte agentis ad perfectionem eius pertinet vt bonum intendat, non verò vt intendat malum. Rectè igitur diſtinguitur prædicta duplex neceſſitas, & vterque ordo intentionis, & exequutionis in diuina voluntate.

Dicere verò poteſt aliquis, hoc diſcurſu ad ſummum oſtendi, neceſſariam eſſe in Deo intentionem finis alicuius per ſimplicem, & inefficacem actum. 10. *Obiectio.*

Reſpondeo in primis, hoc ſatis eſſe, vt diſtinguamus ordinem intentionis ab ordine exequutionis: neque enim nos contendimus intentionem omnino abſolutam, & efficacem eſſe ſimpliciter neceſſariam. Tamẽ hinc vlterius rectè colligimus, ad perfectionem agẽtis pertinere, vt poſſit, ſi velit, abſoluta, & efficaci intentione velle finem, & ex illa, ſpeciali, & efficaci modo prouidere, & præparare media ad talem finem. Et ita etiã breuiter reſpondimus ſupra ad ſimilem difficultatem de electione ad gloriam, videlicet, ſi illa eſt neceſſaria, quo modo Deus ſufficientia principia tribuat his hominibus, quos à principio tali modo non elegit, Reſponſio enim clara eſt, quia illa electio non eſt ſimpliciter neceſſaria ex parte effectuum, ſed ſolùm ex parte agentis, ſuppoſito ſpeciali, & perfecto modo prouidentiæ, quem habere voluit cum huiuſmodi hominibus, quamuis ſine illa potuerit ſufficientia media gratiæ prouidere, vt latius conſtabit ex dicendis circa reprobos. *Reſpondetur.*

CAPVT XV.

An intentio efficax Dei, & exequutio mediorum, diuerſas mutationes ex neceſſitate efficiant in prædeſtinato.

HÆc eſt tertia difficultas, quam argumenta poſtulabant, quæ ſupra etiam tacta eſt. 1. Pendetque ex alia generali quæſtione, An decretum liberum Dei ſemper, ac neceſſario faciat aliquam realem mutationem creaturæ, & conſequenter non poſſit aliquis actus liber in Deo intelligi, ſine quo omnis mutatio, quæ in creatura fit, conſiſtere poſſet. Ita enim ſentiunt aliqui Authores, propter ſolum fundamentum inter arguendum actum: & ex hoc principio inferunt multa valdè notanda in Theologia. *1. Opinio.* Videlicet, Deum habere aliquem actum amoris omnino neceſſarium circa creaturas poſſibiles: Non poſſe Deum remittere peccatum etiam veniale, niſi faciendo in homine mutationem realem formaliter incompoſſibilem illi peccato. Item non poſſe ordinare rem vnam ad aliam, vt finem, niſi ex ſe habeat naturalem habitudinem ad talem finem, vel in illa fiat aliqua realis mutatio, per quam talem ordinationem recipiat, & ſimilia, quę difficilia ſunt: & ideo circa hoc principium, breuiter, quod ſentio, dicam.

Aſſero igitur in primis, Poſſe Deum per decretum efficax ordinare vnam rem ad aliam, vt ad extrinſecum finem (id eſt, tali rei non debitum, nec illi connaturalem) nulla ſpeciali mutatione facta in tali re, quæ ſic ordinatur in finem, neque in ipſo fine, ad quem ordinatur. 2. *Concluſio.* Hoc primum oſtendo inductione facta in omni ordine effectuum; efficit enim Deus pluuiam interdum ex intentione fructuum, aliquando verò ex intentione puniendi homines; in quo effectu, ſi conſi- *Probatur inductione.*

deremus totam realem mutationem, quæ fit in pluuia, potest esse eadem, siue fiat propter hunc, siue propter illum finem, cùm tamen illi fines valde extrinseci sint tali effectui. Deinde, in moralibus, ex sententia Sanctorum omnium, Deus vult permittere peccatum ex intentione alicuius boni, quod ipse Deus potest ea occasione operari, quamuis talis permissio ex natura sua non inferat tale bonum, neque illud ex se respiciat. Imò (vt infrà videbimus) permissio peccati (iuxta communem sententiam) aliquando est effectus prædestinationis, & intenditur à Deo, vt per illam paret viam ad consequutionem gloriæ alicuius hominis. Constat, nec propter hunc finem permissionem ipsam realiter fieri alio modo, neque ex intrinseca sua natura postulare talem finem. Et confirmari potest hoc exemplum ex eo, quòd eandem permissionem aliquando Deus vult in vindictam peccati.

3. Præterea de mysterio Incarnationis docet fides, factum esse *propter nos homines, & propter nostram salutem*: Vnde etiam constat apud Theologos, mysterium illud aliquo modo esse ordinatum in salutem hominum, vt in finem. Est autem per se notum, hunc finem nō esse intrinsecum incarnationi, nec debitum: est item manifestum, potuisse Deum facere totum illud mysterium, totamque mutationem realem, quam nunc fecit in humana natura ad perficiendum illud, non intendendo illum finem, nec reparando homines per Christum, sed alios creando, & sanctificando. Tandem in re, de qua agimus, certum est, creare nunc Deum hominem propter finem supernaturalem, & potuisse illum creare cum eadem natura, non ordinando illum ad talem finem, quod nunc suppono ex materia de gratia: ergo habuit Deus decretum liberum, quo voluit ordinare hominem ad talem finem, licèt immediatè ex hoc decreto nulla mutatio in homine fiat.

Potuit Deus creare hominem cum eadē natura non ordinādo illum ad finē supernaturalē.

4. Præterea omnes Theologi concedunt, præter omnem voluntatem, per quam Deus confert media hominibus ad consequendum supernaturalem finem, habere specialem actum intentionis, quo vult omnibus hominibus gloriam, saltem voluntate inefficaci. Inquiro igitur, quam specialem mutationem realem faciat Deus in homine per talem actum: nam si nullam efficit, hoc est, quod nos dicimus de intentione efficaci, nec potest specialis repugnantia in illa assignari: imò faciliùs in illa intelligi, statim ostendam. Si verò aliqua specialis mutatio respondet illi actui, signetur quænam illa sit. Ego verò ostendo nullam esse posse, quia vel illud, quod fit per hanc intentionem, est aliqua mutatio pertinens ad ordinem naturæ, & hoc non, quia eadem omnino natura rationalis cum omnibus proprietatibus sibi connaturalibus posset à Deo creari sine tali intentione, sed tantum vt frueretur naturali fine. Vel illa mutatio est supernaturalis: & hæc in primis non semper fit in omni homine ordinato ad illum finem. Multi enim homines nunc procreantur à Deo, in quibus nulla mutatio realis supernaturalis fit in toto tempore vitæ, vt patet in multis paruulis, nec est incredibile idem contingere in multis adultis infidelibus. Et deinde quando talis mutatio fit, non fit proximè, & immediatè per illam intentionem, nam illa intentio ex se generalis est, & eadem respectu omnium, & mutatio gratiæ nō est eadem in omnibus. Fit ergo in vno-

A quoque per voluntatem dandi hanc, vel illam gratiam, vt ijdem Auctores fatentur, quæ voluntas sufficeret ad totam illam mutationem realem faciendam, si sola necessitas ipsius effectus secundum se spectetur: ergo illi intentioni nulla respondet in effectu specialis mutatio realis, quæ ex vi illius immediatè resultet.

Respondéri potest, actum illum, quo diuina voluntas vult inefficaciter finem aliquem, non esse liberum, sed naturalem; (nam hoc etiam insinuant nonnulli Auctores) quia non est nisi complacentia quædam, non potest autem Deus non complacere in fine bono. Sed hoc (vt existimo) dici non potest. Primò, quia cùm Paulus ait, *Deus vult omnes homines saluos fieri*, commendat Dei beneficium, & liberum erga homines amorem, vt omnes sancti intelligunt, & tamen loquitur de voluntate antecedente non omnino efficaci. Secundò, quia licèt illa intentio nō sit absoluta de fine, tamen ex vi illius Deus vult conferre media sufficientia ad talem finem, & ita quantum est ex se vult dare illum finem, ergo non necessariò, sed libere id vult. Quod latiùs constabit ex dicendis infrà circa reprobos. Habet ergo Deus voluntatem liberam circa finem, ex qua non resultat specialis mutatio distincta ab ea, quæ fit per collationem mediorum: ergo eodem modo habere potest intentionem efficacem, quia ratio contrariæ sententiæ æquè procedit in vtraque, & nulla specialis repugnantia hic assignari potest. 5. Occurritur Respōsioni.

Voluntas Dei inefficax saluādi aliquos nō est naturalis. 1. Tim. 2.

B

6. Ratione denique ita hoc ostendo quia ad perfectionem diuinæ voluntatis pertinet, non tantum posse liberè, & efficaciter velle obiecta, seu effectus, sed etiam fines eorum, & ordinationem vnius in alium: ergo potest hoc liberè facere sine speciali mutatione reali. Antecedens patet, tum quia in homine hoc per se spectat ad perfectionem, tum etiam quia in hoc ostenditur maius dominium voluntatis in actionibus, seu effectibus suis. Consequentia verò probatur, quia ordinatio alicuius rei, in intrinsecum finem per se nō ponit mutationem aliquam in tali re, vt in humanis etiam actionibus videre licet. Dices, quamuis homo hoc faciat per solam extrinsecam denominationem, vel habitudinem, Deum tamen semper id facere per intrinsecam mutationem, & hoc esse maioris perfectionis. Respondeo, ad perfectionem quidem pertinere, posse hoc facere per intrinsecam mutationem, quando & fini, & effectui consentanea est, tamen, quod illa mutatio fiat per ipsammet intentionem præcisè conceptā, & non per voluntatem exequentem, ad perfectionem non referre.

C

Respōdetur obiectioni.

D

7. Deinde dicitur, quamuis posse facere illam mutationem, quando est opportuna, sit perfectionis, tamen quando necessaria non est, non posse sine illa ordinare medium ad finem, non pertinere ad perfectionem, sed potiùs ad limitationem dominij, & potestatis. Primò, quia sæpè ordinatio in finem nec requirit, nec admittit talem mutationē, vt patet in exemplis positis, & in eo, quod Scriptura dicit, *Propter electos breuiabuntur dies illi.* Quæ enim specialis mutatio fieri potuit in illa temporis præfinitione, propter electos, quæ sine hoc fine fieri non posset. Secundò, quia vel facta illa mutatione res manet intrinsecè, ac necessariò ordinata in talē finem, vel adhuc finis est extrinsecus. Si primum dicatur, re vera Deus numquam ordinat proximè rem aliquam in extrinsecum fi-

Vrgetur cōtra obiectionē.

E Matth. 24.

nem, neque ad hoc habet libertatem. Si verò dicatur secundum: ergo necessaria est noua ordinatio libera, quæ non addat specialem mutationem. Tertiò, etiam in his, quæ natura sua videntur per se ordinata, vt sunt v.c. gratia, & gloria, est necessaria voluntas quasi elicita, directè tendens in ipsum finem, quia Deus non dicitur intendere finē solum quia vult rem, quæ natura sua tendit in talem finem: nam hic est imperfectus modus operandi propter finem: ergo necesse est, vt ipsum finem in se, & directè velit. Vnde posset Deus alicui dare gratiā sine vllo proposito, neque efficaci, neque inefficaci dandi gloriam, imò cum proposito numquam dandi, sed solùm conferendi gratiam propter actus virtutis, & propter intrinsecam perfectionem eius: ergo etiam in his, quæ videntur per se ordinata, dare vnū propter aliud, est specialis voluntas libera Dei, cui noua mutatio non respondet.

8. Eadē doctrina magis confirmatur.

Et quamuis hæc possent præsenti instituto sufficere; tamen vt multis materiis inseruiant, addo vlteriùs. In effectibus præsertim moralibus posse Deum multa liberè velle, quæ non faciunt in rebus specialem mutationem physicam, & realem. Patet primò in effectibus quasi priuatiuis: nam si homo per votum obligatus est Deo, potest Deus sua voluntate libera remittere obligationē, ex quo nulla in homine resultat mutatio realis, & tamen verè manet ab obligatione liber. Respondent, non liberari hominē ab obligatione, donec Deus illi reuelet se remisisse votum, atque ita non fieri remissionem sine mutatione reali. Sed hoc non rectè dicitur: nam licèt illa reuelatio possit esse necessaria, ne homo ex conscientia erronea putet adhuc se esse obligatum; tamen illa nō tollit formaliter obligationē, sed supponit ablatam. Quod patet, tum quia hoc ipsum est, quod reuelatur: tum etiā quia formaliter aliud est velle remittere, aliud velle reuelare priorē voluntatem. Vnde illa mutatio non respondet priori voluntati, sed huic posteriori: nos autem contendimus illā priorē haberi sine mutatione reali in obiecto.

Refellitur quorundā responsio.

9. Sed vrgeo vlterius in remissione pœnæ temporalis debitæ pro peccato: nam potest Deus illam gratis remittere sua libera volūtate, neque ibi est necessaria reuelatio, etiam ad tollendam consciētiam erroneam: vnde in fine vitæ inueniet se homo liberum ab illo reatu, etiamsi id in vita ignorauerit, & fortasse ita de facto fit per oblationem sacrificij, vel aliquid simile. Et simile argumentū est in remissione pœnæ, quæ vni fit propter satisfactionē alterius: nam posset Deus non acceptare illam pro alio, sed tantum pro ipsomet operante: nunc autem ita illam acceptat, vt habeat illum effectum in alio, & non in ipso operante: ergo necessariò hoc referendum est ad liberam Dei volūtatem cum diuerso respectu morali, sine alia mutatione reali creaturæ. Deniq; nunc per infusionem talis gratiæ in tali sacramento remittitur peccatum veniale: & tamen posset eadem gratia cum tota reali mutatione infundi sine remissione illius culpæ venialis. Quia nec potest in hoc assignari implicatio contradictionis, nec formalis repugnantia inter gratiam illam, & veniale peccatum: vt omnino necessarium sit, illa infusa, expelli hoc peccatum, ergo ille etiam effectus moralis fit ex speciali decreto Dei libero, sine noua mutatione reali creaturæ.

Gratia potest infundi sine remissione peccati venialis, etiam quoad culpam.

10. Non minùs efficacia argumenta sumi possunt ex effectibus positiuis; aliquando enim Deus cōfert beneficium homini petenti, ratione petitionis, qui respectus ad petitionem liber est Deo, & tamen ratione illius nulla mutatio realis fit in effectu, quia totum illum cum omnibus intrinsecis cōditionibus eius posset Deus efficere, sine respectu ad hominis petitionem. Dices, non existente petitione hominis, posset Deus absolutè idē dare sine tali respectu, tamen si dat existente petitione, necessariò dat propter illam, & ita non dat hoc modo sine vlla speciali mutatione. Sed hoc profectò est incredibile: nam existente petitione potest Deus omnino illam non acceptare, nec beneficium conferre: ergo etiam potest nō acceptare orationem, vt propter illam det, & nihilominus dare propter suā bonitatem, & puram voluntatē. Similia argumenta sumi possunt ex aliis effectibus, quos Deus cōfert, vel propter meritum præsertim de congruo, vel propter aliquam dispositionem, vel propter promissionem ex quadā morali obligatione, vel per aliquas causas non physicas, sed morales, vt multi arbitrantur esse sacramenta; nam in his omnibus requiritur diuersus respectus, & moralis modus operandi ex voluntate diuina, absque nouis mutationibus realibus.

Respōsio alterius pugnatur.

Et ratio horum esse videtur, quia Deus non tantùm est perfectū agens in ratione causæ physicæ, sed etiā in ratione causæ moralis: & ideò tam ex parte effectuū, quàm ex parte modi, vtramque causalitatem per suam liberam voluntatem exercere potest: ergo non tantum physicos effectus, qui per reales mutationes fiunt, sed etiam morales, qui non semper illas mutationes requirunt, efficere potest. Denique, omnis voluntas creata ex ratione, & libertate habet hunc modum operandi, qui per se pertinet ad perfectionem: quod autem id faciat cum imperfectione, & mutatione sua, est per accidēs, & prouenit ex limitatione eius; ergo Deo tribuenda est tota hæc perfectio, seclusa omni imperfectione. Nam dicere, hoc implicare contradictionem, nec probatur, vt statim ostendā, nec satisfacit. Aliàs eodem modo dicere quis posset, Deum non esse agens liberum, quia implicat contradictionē, sine imperfectione mutabilitatis habere libertatem. Sicut ergo, quāuis humana ratio non satis comprehendat, quomodo illa duo simul in Deū conueniant: nihilominus nec negat, nec negare potest, nō repugnare, quia vtrumque per se spectat ad perfectionem simpliciter, ita in proposito sentiendum est. Quod faciliùs constabit respondendo ad fundamentum alterius sententiæ. 11.

Præcluditur fuga.

Ad illud ergo in primis dicendum est, Deum neque velle per respectum rationis, nec talem respectum esse de intrinseca ratione decreti liberi, ideóque parum referre, quod nos possimus talem respectum concipere, nec ne, vt Deus possit velle liberè hoc, vel illud: neque enim pendet Deus in suis decretis liberis ex nostro modo concipiendi. Assumptū latè tractatū est in disput. 30. Met. sect. 9. estque per se manifestum. Nam Deus verè, & realiter amat, quod liberè vult, non habet autem talē respectum verè, & realiter. Item impossibile est, id, quod nos confingimus, & in re non existit, esse de intrinseca ratione amoris diuini. Denique, Deus ipse cognouit sua decreta libera, prout in se sunt, nullum fingendo respectum rationis, nā hoc prouenit ex imperfecto modo concipiēdi nostro: ratio autem, seu natura talis decreti potiùs iudi-

12. Respōdetur ad difficultatē capite superiori propositā.

Respectus rationis nō est de intrinseca ratione actus diuini.

canda

canda est ex modo, quo à Deo cognoscitur, quam à nobis: ergo quidquid sit de respectibus rationis, non sunt Deo neganda decreta libera, quæ per se ad perfectionem spectant. Non quidem, quòd terminari ad hoc, vel illud obiectum liberè addat Deo perfectionem, sed quod ad infinitam perfectionem illius simplicissimi actus pertineat, posse terminari ad hæc omnia obiecta sine sui mutatione, aut varietate.

13. Quia verò nos nõ possumus velle aliquid sine mutatione nostra, à qua mutatione obiectum denominatur volitum: ideò non intelligimus Deũ liberè volentẽ, nisi per analogiã ad nos; atq; adeò concipiendo quasi nouum actum immanẽtem in Deo, vel nouum modũ eiusdem actus. Non quòd obiectiuè intelligamus ibi nouum modũ realem: sic enim falsum cõciperemus, sed quòd instar talis modi amorẽ Dei liberũ apprehẽdamus. Atq; hoc satis esset ad intelligendũ respectũ rationis in voluntate diuina, quia re vera ab illo actu reali, qui est, in diuina voluntate, denominatur creatura amata extrinsecè, & Deus ipse denominatur intrinsecè amãs: quod sufficit ad intelligendũ respectum rationis inter illa extrema, quidquid sit de mutatione reali. Nam hæc, quando resultat, non cõstituit Deum realiter amantẽ: sed supponit potiùs diuinum amorẽ, ex quo nascitur. Iuxta illud

Ioan. 3. Ioan. 3. *Sic Deus dilexit mundum, vt filium suum vnigenitum daret.* & illud ad Ephes. 2. *Propter nimiam*

Ephes. 2. *charitatem suam, qua dilexit nos Deus, conuiuificauit nos in Christo.* In ipsa ergo libera charitate, & dilectione iam intelligitur respectus rationis, priusquam intelligatur mutatio realis ab illa manans.

14. Mutatio obiectiua, vel moralis in creatura sufficit ad fundandũ respectũ rationis in intentione Dei. Probatur de obiectiua.

Secundò dicitur, ad concipiendum illũ respectum rationis satis esse, vt ex parte obiecti, seu creaturarum possit à nobis intelligi aliqua mutatio, vel obiectiua secundum habitudinem ad existentiam futurã, vel moralis. Declaro priorẽ partem, nam per ipsammet voluntatẽ creandi, quam Deus ex æternitate habet, non fit statim ex eadem æternitate mutatio realis in creatura, sed quia suo tempore efficienda est: ideò in illo obiecto intelligitur facta esse quædã mutatio: nam quod erat tantùm possibile, iam est futurũ. Hanc ergo voco mutationẽ obiectiuam, quã possumus inuenire in omnibus decretis liberis Dei, quæ terminãtur aliquo modo ad esse reale creaturæ. Nã posito quocumq; decreto Dei absoluto, & præfiniente, ex vi illius verũ est dicere, obiectũ illud esse futurum, quamuis non eodẽ modo, nec æquè proximè, ac per voluntatẽ exequutiuam, sed quia Deus ex vi talis decreti infallibiliter applicat media, & causas, per quas illud futurum est, quod fuit præfinitum. Quod in simili negare non possunt illi Auctores, qui ponũt circa prædestinatos duo decreta libera: Vnum vniuersale, quo Deus vult dare omnia auxilia congrua necessaria ad gloriam; aliud, quo in particulari disponit hoc, vel illud auxilium dandum. Nam ex vi vtriusq; decreti eadẽ auxilia futura sunt, & hoc satis esse existimatur, vt vtrumque haberi possit, quia modus influendi ad illam rei futuritionem, diuersus secundum rationem ab eis intelligitur: Ergo idem admittere debent in aliis actibus. Eodem modo philosophandum est circa decretũ liberum non efficax, & antecedens, quo Deus vult effectũ non absolutè, sed sub conditione dependente à libera cooperatione creaturæ. Nam licèt ex vi illius decreti non sit simpliciter verum, dicere, rem esse futurã: tamen verè dicitur futura si homo voluerit quod ante illud decretum non habet, & homo ipse dicitur simpliciter posse id velle, quod etiam non posset sine tali decreto. Idemque manifestum est in indifferentia libertatis, per proximam potentiã, & expeditam ad varios actus faciendos, vel omittendos. Illa enim non posset esse huiusmodi, nisi Deus voluntate sua libera obtulisset concursum sufficientem ad singulos actus illorũ, ratione cuius iam voluntas est simpliciter potens ad omnes illos faciẽdos, quamuis in re non omnes, sed vnum tantũ illorũ factura sit. Hic ergo mutationis modus sine dubio sufficit ad concipiendos illos respectus rationis, & illum facilè inueniemus in obiectis physicis, & realibus talium decretorum.

Altera verò pars de mutatione morali posita est, propter obiecta moralia, qualia sunt remissio pœnæ, obligationis, &c. estque per se satis facilis. Nam illa mutatio talis est, vt secundũ prudentem existimationem moralem, iam non sit homo debitor, v. g. vt antea erat: ergo hoc etiam satis est ad intelligendum diuersum respectum rationis. Nam sicut respectus hic non est in re, ita non est necesse, in termino eius aliquid reale physicum poni, vel auferri, sed satis est si aliquid morale hoc modo intercedat. 15. De morali mutatione sua detur.

CAPVT XVI.

Sit ne ad prædestinationem necessarius actus imperij, ratione distinctus ab omnibus numeratis.

Explicuimus omnes actus intellectus, & voluntatis, qui ad diuinam prædestinationem videri possunt necessarij: superest, vt videamus an illi sufficiant, vel aliquis alius necessarius sit, in intellectu, vel in voluntate. Ratio dubitandi tota orta est ex actu imperij, quẽ Philosophi morales, vt ex D. Thom. & Interpret. 1.2.q.17. haberi potest, ponunt in humana consultatione, ac prudentia, tanquã necessarium ad exequutionem mediorum, quæ post consultatione approbata, & electa fuêre. Videtur ergo similis actus ponendus in diuina prouidentia, ac prædestinatione seruata proportione, & seclusa omni imperfectione distinctionis, aut compositionis. Nam his, & similibus imperfectionibus ablatis, imperium per se perfectionẽ indicat, ac potestatem dominantis. Vnde in Scriptura legimus, Deum imperando omnia opera sua fecisse. Genes. 1. *Dixit Deus fiat lux, &c.* Psal. 148. *Ipse dixit, & facta sunt, ipse mãdauit, & creata sunt.* Est ergo in Deo talis actus necessarius, tanquam proxima ratio operandi ad extra; ergo cum eadem proportione necessarius est ad opera gratiæ, & consequenter etiã ad prædestinationẽ, per quã præparantur. Quod verò distinctus ratione sit ab omnibus numeratis, ita ostẽditur. Quia imperium est actus liber, ac proinde distinctus ab omni actu scientiæ, qui antecedit voluntatem. Rursus, non est actus volũtatis, sed posterior illo, quia imperium est intimatio quædam voluntatis; nam, quę aliquis fieri voluit, per imperiũ intimat, vt fiant. Denique, est actus practicus, mouens, & impellẽs, in quo distinguitur ab omni actu scientiæ futurorum, qui consequitur voluntatem. Est ergo actus ratione distinctus ab omnibus his, qui à nobis hactenus explicati sunt.

1. Ratio dubitandi. D. Thom. Gen. 1. Psal. 148.

Quidã ergo Theologi, omnibus superioribus

Aliqui actũ imperij ratione distinctum admittunt.

actibus alium addendum esse, putant, quem imperium vocant, & in intellectu illum collocant, post omnem actum scientiæ, & iudicij, & post omnem actum voluntatis, necessariũ ad exteriorem operationem, seu effectum. Volunt enim externam actionẽ immediatius ab actu intellectus, quã ab actu voluntatis prodire, qui actus intellectus (vt aiunt) nõ est cognitio, aut iudicium, (hoc enim ad voluntatem antecedit,) sed est impulsus quidã practicus, qui hac voce explicatur, *Fac hoc*, & quo potentia exequens, seu ministrãs, applicatur ad opus. Hunc ergo actum etiam requirunt in diuina mente ad extra operante; & consequenter aiunt, hunc etiã actum pertinere ad æternam prędestinationem, qua Deus præparat suis electis beneficia illis in tempore præstanda. Imò in hoc actu maximè collocant rationẽ prædestinationis, quia est quasi complementum eius, & proxima ratio causandi prædestinationis effectus.

3. Fundamẽtum.

Fundamentum huius sententiæ est suprà insinuatum. Quia de diuinis non possumus, nisi ex humanis iudicare, seclusis imperfectionibus, sed humana prudentia hunc postulat actum, & per illum quasi completur, & terminatur, ergo & diuina prouidentia, ergo multò magis prædestinatio, quæ efficacissima est, & hic actus imperij propter efficacitatẽ effectus postulatur. Vnde arguitur secũdò, quia prædestinatio est actus practicus diuini intellectus, ex quo infallibiliter, & efficaciter sequitur totus prædestinationis effectus; ergo supponit ille actus in voluntate absolutũ decretum, seu electionẽ talis effectus: ergo non potest esse, nisi ille actus practicus, vocatus imperiũ, quia post voluntatem nullus alius potest in intellectu sequi.

4. Cõclusio.

Ego verò in primis censeo, nullũ esse in intellectu actum, quoad extra operetur, qui non sit per modũ scientiæ, cognitionis, seu iudicij. Vnde cõsequenter infero, sine fundamento fingi in intellectu actũ intellectus merè impulsiuum alterius potentiæ, vel personæ, præter omne iudicium, vel cognitionẽ; quia talis actus superuacaneus est, vixque potest mente concipi. Ex quibus concludo, ad prædestinationẽ non esse talẽ actum necessarium, ac proinde in voluntate non requiri vltra actus superius explicatos, quempiam alium, & in intellectu, præter scientiã, quæ ante voluntatem necessaria est, non interuenire illum impulsiuum actum, sed solũ iudicium de agendis, iuxta voluntatis electionẽ iam factum, & eius cognitionem, quæ ad illam statim naturaliter subsequitur secundum rationis ordinem.

Ad prædestinationẽ nõ est necessarius actus imperij distinctus.

5. Fundamẽtum.

Duæ priores partes huius assertionis generales sunt. Et fundamẽtalis earum ratio est, quia intellectus essentialiter, & adæquatè est potentia cognoscitiua, & ideò nullũ actum secũdum habere potest, qui non sit cognitio, apprehensio, scilicet, vel iudicium. Item quia ille actus est immanens, ergo aliquẽ effectum formalem habere debet in ipso intellectu, quis autem ille est, nisi cognitio? Quia verò partes illæ cõmunes sunt ad omnem intellectum, operæpretium erit eas in humano intellectu explicare, ac deinde ad diuinum intellectum ascendere. In homine igitur duplex intelligi potest imperandi modus. Vnus est, quando alteri imperat, vt hoc, vel illud faciat: alius est, quando sibimet imperare solet homo exequutiones illius medij, quod eligit. Prior modus est proprius, & sine metaphora, & cõsistit in legibus, vel

Duplex operandi modus in homine. Prior modus imperij.

præceptis, & propriè referri non potest, nisi ad personam aliam. Nam res inanimes non sunt capaces huius imperij, vt per se cõstat, imò nec bruta animãtia, quia licet interdũ videantur moueri, ad hominis imperium, non est quia rationẽ imperij percipiant, sed quia, vel instinctu naturæ, vel consuetudine quadam apprehendunt aliquid, vt conueniẽs ad prosequendum, velut malũ fugiendum, quando tali modo excitantur, inuitãtur, aut terrentur. Hoc ergo imperiũ in ipsomet operante re vera nihil aliud est, quàm declaratio, seu intimatio voluntatis suæ, qua potest aliũ obligare ad id faciendũ, quod imperat. Nam (ex omnium sententia) tota vis motiua huius imperij consistit in obligatione, quã imponit, & ideò eius motio moralis dicitur. Hæc autẽ obligatio oritur ex voluntate, quæ potest, & vult obligationem imponere, ideóque tantùm esse potest superioris ad inferiorem, alioquin deesset præcipiendi potestas, sine qua non potest esse propriũ præceptum, nisi vsurpatum, & de se inefficax, sed possunt esse petitio, vel preces. Præter potestatẽ autem, & voluntatẽ, requiritur intimatio huius voluntatis; per quam intimationem ratio imperij, seu legis completur. Vnde tale imperium in tantùm potest ad intellectum pertinere, in quantũ necesse est, vt ipsemet præcipiens suam voluntatẽ cognoscat, & per aliquam loquutionem, vel significationem inferiori illam indicet. In quo nullus actus intellectus interuenit, qui non sit per modũ cognitionis, & iudicij: nec necessarius est alius actus impulsiuus. Imò nec intelligi potest, quis vel qualis sit, aut quem formalem effectum habeat in ipso imperante, cuius est actus immanens; aut quid etiam efficiat in eo, cui imperatur; cum ille solùm ad voluntatem imperantis per loquutionem intimatam moueatur.

Hoc imperiũ in operante est intimatio volũtatis qua aliũ obligat.

Posterior modus imperij, quo homo sibi ipsi imperat, solùm est respectu propriarũ actionum, & earum potentiarũ, quæ subsunt liberæ motioni volũtatis. Et in hoc etiã modo imperandi, præter voluntatis actum, quo efficaciter vult vsum potentiæ sibi subiectæ, & cognitionem, vel iudiciũ, quod præcedit, vel subsequitur ad talem volitionem, nullus alius actus impulsiuus ex parte intellectus concipi potest. Quia ante intentionem, & electionem, sufficit iudiciũ practicum de bonitate finis & de vtilitate mediorum. Vnde Thomistæ aliqui, qui ad electionem ponunt imperiũ distinctum à iudicio, vt efficaciter determinet voluntatem ad electionẽ vnius medij præ aliis, D. Thomę apertè contradicunt, vt in citata q. 17. videri potest. Et aliquid ponunt superfluum, quod explicare non possunt, quid sit, vel etiam libertatẽ voluntatis tollunt: quia si illud imperiũ efficaciter determinat voluntatẽ, aut illud facit vi sua, & sic intellectus erit liber in imperando, non voluntas in obediendo, quia posito tali imperio, voluntas ex necessitate obedit, aut id facit in virtute alicuius voluntatis prioris, & de illa inquiremus, an requirat aliud simile imperiũ, quod si ibi necessarium non est, ne procedatur in infinitum, neque ad electionem ipsam erit necessarium, sed iudicium sufficiet. 6.

6. Posterior modus imperij.

D. Thom. Tollitur libertas volũtatis, si ponitur hoc imperiũ distinctum in intellectu.

Rursus eodem modo possumus de motione inferiorum potentiarum post electionem factam argumentari. Vt enim electio mandetur exequutioni, sequitur in volũtate vsus actiuus, qui nihil aliud est, quã volitio applicandi hic, & nunc po- 7.

tentiá exequentem ad opus: quæ volitio indiget directione intellectus, quæ etiam fit per iudicium practicum, quod iudicium vltra illud, quod præceſſit electionem, ſolùm addit cognitioně electionis iam factæ, & circumſtantiarũ omnium cõcurrentium ad debitam exequutioně talis electionis. Et fortaſſe iudicium ex tali cognitione procedés vocauit D. Thom. imperium, quia ex vi electionis factæ habet ſpecialě quandam efficaciam. Tamen re vera nihil aliud eſt, quàm ſcientia quædã practica, ſeu cognitio prudentialis, & non mouet voluntatem, niſi ratione obiecti propoſiti. Vnde ex vi intellectus ſolùm eſt motio quoad ſpecificationem: nam quoad exercitium potiùs voluntas ſe mouet ex vi prioris electionis. Cuius ſignum manifeſtum eſt, quia ſi velit ab electione deſiſtere, imperiũ reddetur inefficax: ergo, quidquid aliud præter hoc fingitur, nihil eſt. Quia aliud imperium impulſiuum, nec propter voluntatem ipſam neceſſarium eſt, vt argumentum oſtendit, nec propter potentiam exequentem, quia hæc immediatè applicatur ex vi appetitus, ſeu voluntatis, nec percipit alium impulſum.

8. Solet autem interdum homo, vt ſeipſum ad operandum excitet, ſecum ipſe loqui, ſibique imperare, *fac hoc, ſurge, &c.* Tamen, ſi quis attentè ſuprà ſuos actus reflexionem faciat, intelliget in primis, tale imperium, ſi ſit efficax, ſupponere voluntatem efficacem talis actionis imperatæ, quam homo in ſe agnoſcit; & per illud imperium eam ſibi expreſſiùs proponit, vt ſe magis excitet; ſi verò ſit imperium inefficax, non eſt propriè imperium, ſed veluti exhortatio quædam hominis ad ſeipſum, vt recordetur, illud ſibi expedire, vel quid ſimile. Deinde totum hoc genus imperij in nobis fit per intellectum, non tamen per impulſum illum practicum, qui non ſit cognitio, ſed per loquutiones mentales, & intellectuales conceptus non vltimatos alicuius linguæ, ſeu vocum aliquarum. Cuius ſignum euidens eſt, quia nemo exercet hunc interiorem actum, niſi per verba mentalia illius idiomatis, quod nouit. At conceptus illi non ſunt, niſi cognitiones quædam talium verborum, & ſignificationis eorum, & illa loquutio non tendit, niſi ad excitandam ampliùs voluntatem per efficaciorem propoſitionem obiecti, vel recordationem alicuius reſolutionis iam factæ. Vnde hoc etiam imperium re vera non dirigitur directè, & immediatè ad voluntatem, vel inferiores potentias, ſed ad intellectum; nam quando homo ſecum loquitur, ſicut per intellectum loquitur, ita per intellectum audit, atque ita qualiſcumque impulſus huius imperij per cognitionem fit. Ac denique hic modus imperandi ſibi extraordinarius eſt, & accidentarius, non verò eſt per ſe neceſſarius ad operationem, vt per ſe notum eſt, & ideò Auctores nullam ferè mentionem faciunt huius imperij. Ac propterea Doctores qui non agnoſcunt, neque admittunt impulſum illum intellectualem, imperium ponunt in voluntate, & nõ in intellectu. In quam ſententiam inclinant S. Bonauent. 3. d. 17. artic. 1. q. 1. Scot. in 1. d. 38. q. 1. & in 2. d. 6. & Quodlib. 17. Tenet Ocham. in 3. q. 16. Henric. Quodlib. 9. quæſt. 6. Almain. tract. 3. Moral. c. 2. Med. Codice de Oratione, quæſt. 2. Qui verò conuenienter defendunt D. Thom. ſententiam, quæ Ariſtotelis eſſe creditur, ponentis imperium in intellectu, nihil aliud, imperium eſſe putant præter iudicium practicum, quod voluntatis electionem, vel vſum actiuum antecedit, vt latiùs diſſeritur 1. 2. q. 17.

Imperi in voluntate ponũt aliqui Doctores.

D. Bonauẽt. Scotus. Ocham. Henric. Almain. Medina. D. Tho. & alij hoc imperium in intellectu quomodo ponant.

Ex his facilè eſt, hoc in Deo ipſo demonſtrare, vtendo eadem diſtinctione de imperio ad ſe, vel ad alios. Nam de priori, ſi ad voluntatem Dei referatur, clarum eſt eſſe non poſſe, niſi voluntatem illam exequentem, quam iam explicuimus. Quæ potiùs videtur dici poſſe imperium ad rem creatam, quatenus Deus per illam vult aliquid fieri, quàm ipſum Deum: quamquam, vt per talem voluntatem manet potentia exequutiua Dei quaſi applicata ad opus pro tali tempore, ſub ea ratione dici aliquomodo poſſit imperium ad ſe, nam exequutio illa externa eſt actus liber Dei, non elicitiuè, ſed imperatiuè. De quo loquendi modo non eſt contendendum, quando res conſtat. Si verò ille actus referatur ad intellectum Dei, euidentiſſimum eſt, vel non eſſe in Deo, vel non eſſe, niſi aut iudicium practicum, quo mouetur ad aliquid volendum, vel eligendum liberè, aut ſcientiam illam, qua cognoſcit decretũ à ſe ſtabilitum, vel electionem à ſe factam, & propterea iudicat neceſſarium eſſe exequi, quod à ſe definitum eſt. Declaratur præterea: nam vel hoc imperium ad ſe eſt neceſſarium in intellectu diuino propter voluntatem, vel propter actionem potentiæ executiuæ: neutro autem modo eſt neceſſarium vltra ſcientiam, & iudicium ergo. Maior probatur, quia imperium ordinatur ad actionem liberam, quæ in Deo non eſt, niſi aut determinatio ipſiuſmet voluntatis, aut exequutio, quæ ex illa naſcitur, ergo imperium ſolùm propter aliquam ex his partibus poteſt deſiderari.

9. Reſolutio quæſtionis quoad diuinum acti. imperij ad ſe.

Quod ergo propter ipſam voluntatis diuinæ determinationem tale imperium nec vtile, nec neceſſarium eſſe poſſit. Probatur, quia voluntas diuina non determinatur ab intellectu ad ſuam liberam electionem, vel volitionem, ſed vel omnino à ſe, quoad primum decretum liberum, vel ab illo primo determinatur ad ſecundum, & ſic conſequenter vſque ad vltimam voluntatem exequentem, aliàs Dei voluntas libera non eſſet, & conſequenter nec Deus eſſet liber, quia intellectus non eſt formaliter liber, imò in Deo nullum habet actum propriè, & formaliter, vel denominatiuè liberum, ſed ad ſummum obiectiuè, vt ſuprà declarani. Vt autem voluntas diuina ſe determinet, ſolùm præcedit in intellectu naturalis ſcientia ſimplicis intelligentiæ, qualis à nobis capit. 6. explicata eſt. Ad quam pertinet iudicium de conuenientia obiectorum, vel mediorum vtilitate, ex quibus Deus liberè eligit iuxta cõſilium voluntatis ſuæ. Nullus ergo alius intelligi poteſt in diuino intellectu reſpectu diuinæ voluntatis. Aut enim impulſus ille determinat illam, & hoc repugnat libertati eius, vt dixi. Et præterea de illo impulſu interrogari poteſt, an ſit actus liber, vel neceſſarius: ſi liber, à quo determinatur, vel à qua potentia liberè elicitur, vel imperatur? Si neceſſarius, ergo determinatio quæ ex illo ſequitur neceſſaria etiam eſt, & petit diuina libertas. Quòd ſi impulſus ille non determinat voluntatem diuinam, quæ eſt vtilitas in illo? Quia non poteſt alio modo mouere voluntatem, cùm non ſit cognitio, nec iudicium, vt ſupponitur. Igitur in præſenti materia, ad omnes actus voluntatis, & totum prædeſtinationis decretum, non eſt neceſſarium tale imperium, ſed

10. Imperiũ ad ſe non requiritur ad determinationě voluntatis diuinæ.

Ad decretũ prædeſtinationis nõ requiritur hoc imperium.

tantum

tantum scientia illa, quam suprà supponi docuimus.

11. At verò post aliquod decretum liberũ diuinæ voluntatis, statim subsequitur in Deo (vt suprà etiam dixi) scientia visionis de tali decreto, in quo consequenter cognoscitur esse futurum id, quod per talem voluntatem absolutam pra finitum est. De quo genere scientiæ certissimum est, scientiam vnius decreti, quod secundum rationem est priùs, necessariò supponi debere ante subsequens decretum. Vt v. g. scientiam de intentione finis supponi ad electionem mediorum, quia voluntas non potest eligere media sine præuio iudicio, & intellectus non iudicat practicè esse eligenda media, donec cognoscat finem iam esse intentum, nam intentio est quæ mouet ad electionem, & non mouet nisi cognita, quia oportet cognosci connexionem electionis cum intentione iam habita, vt ex vi intentionis voluntas ad electionem moueatur. Sicut in intellectu, vt moueatur ad conclusionem, non satis est, quod iam habeat assensum principiorum, nisi etiam cognoscat connexionem conclusionis cum principiis. Est autem diuersitas, quòd voluntas nihil cognoscit, & ideò intellectus, & sibi, & voluntati cognoscit. Si ergo iudicium illud, quod Deus habet post cognitum primum decretum circa finem, de eliciendo alio circa media, si hoc (inquam) iudicium vocetur imperium, de voce non contendo, & admitto talem actum esse necessarium. Sed hoc imperium non est actus ratione distinctus à suprà positis cap. 6. vt ex ibi dictis satis constat.

12. Atque ad hunc modum philosophandum est, de omnibus decretis diuinæ voluntatis vsque ad voluntatem exequutiuam, ante quam requiritur in intellectu diuino notitia electionis iam factæ, cum qua coniunctum est iudicium, quòd talis exequutio necessaria sit, posita tali electione, quod iudicium practicum est, & potest eo modo imperium appellari. Tamen præter illud, nullus alius actus ratione distinctus necessarius est, quo voluntas ad talem exequutionem ponendam impellatur, imò nec concipi potest aut explicari qualis sit talis actus, vt de aliis actibus voluntatis dictum est: est enim eadem ratio de omnibus. Atque eodem modo posita voluntate exequente, necessitate quadam naturali sequitur actio externa eo tempore, & modo quo volita est. Sequitur autem ex vi ipsius voluntatis immediatè, quæ vim habet faciendi quidquid vult, immediatè, inquam, respectu intellectus, & aliorum actuum voluntatis: siue id faciat voluntas immediatè per se ipsam, siue per potentiam exequentem ratione distinctam. Nam hæc applicata manet ad agendum ex vi talis voluntatis, & sic applicata, & perseuerante eadem voluntate, naturaliter agit, & quasi despoticè obedit voluntati: Sicut potentia secundum locum motiua in animalibus naturaliter obedit appetitui.

13. Vnde satis constat non esse necessarium imperium illud intellectus, per modum impulsus, ad applicandam proximè, vel impellendam potentiam exequentem ad agendum ad extra. Verum dubitari potest, an sit per se necessaria in Deo, vel in quocumque liberè operante, cognitio propriæ voluntatis, quæ iam voluit exequutionem, vt potentia exequutiua obediat voluntati. Est quidem

A necessarium, vt posita illa volũtate in Deo, statim Deus illam intueatur, & cognoscat se velle talem exequutionem, quia non potest aliquid intra, vel extra se ignorare, qualecumque illud sit. At, hæc necessitas oritur ex infinitate actualis scientiæ Dei. An verò talis scientia sit per se necessaria ad exequutionem illius voluntatis, non immeritò dubitari potest, quia potentia exequutiua non est sicut voluntas, quæ mouetur ab obiecto cognito, sed est sicut organum, vel instrumentum, quod necessariò applicatur, & efficit, quod principale agens vult. Vnde sine vllo imperio, vel iudicio medio, per naturalem sympatiam potentiarum, posita voluntate exequente, sequi videtur naturaliter actio potentiæ exequentis. Vt in animali ex

B appetitu sequitur naturaliter motus corporis, etiam si animal non cognoscat ipsam suam appetitionẽ. Quod profectò est probabile, & illo posito, constat nullum genus imperij esse per se, & immediatè necessarium in Deo ad applicationem suæ potentiæ exequutiuæ ad opus, etiamsi imperium non pro impulsu, sed pro iudicio practico sumatur, hoc enim iudicium solùm erit necessarium remotè, seu mediatè, quatenus ad voluntatem necessarium est, posita autem voluntate, iam non est aliud necessarium. Probabiliter tamen defendi etiam potest, illam cognitionem propriæ voluntatis, ac determinationis ad exequutionem ipsam, esse necessariam ad perfectam subordinationem potentiæ exequutiuæ, & appetitiuæ, quia

C hoc modo intelligitur fieri magis voluntariè, magísque vitaliter (vt sic dicã) dum operans, cognoscendo voluntatem suam, ratione illius exequitur statim, quod vult. Sicut etiam est necessarium, vt scientia præcedat dirigendo ipsam exequutionem; nam potentia exequutiua agentis intellectualis non operatur, nisi prout scientia ipsa repræsentat esse faciendum. Verumtamen, licèt hæc omnia admittantur numquam ponitur in intellectu diuino actus ratione distinctus à naturali scientia, & necessaria, vel simpliciter, vel ex suppositione actus liberi, quod hic intendimus.

Sequitur, vt dicamus de imperio Dei, prout ad 14. De imperio Dei ad alios.

D creaturas ipsas refertur: loquimur autem in præsenti non de imperio præceptiuo Dei, quo scilicet leges imponit creaturis rationalibus, sed de imperio operatiuo, quo physicè, & efficienter tam res inanimes, quàm intellectuales operatur. Prius enim imperium ad præsentẽ materiam non refert, quia non agimus de præceptis, vel legibus, quas Deus imponit suis prædestinatis, quæ regulariter eædem sunt cum his, quas reprobis imponit: sed agimus de imperio, quo Deus efficaciter mouet suos prædestinatos ad implendas leges suas. Quamquam etiam de ipsa lege propriè sumpta, prout in ipso legislatore aliquid ponit, seu præexistere intelligitur, constat satis ex dictis esse non posse, nisi vel voluntatem obligandi subditos, ad hoc, vel illud faciẽdum, simul cum volun-

E tate manifestandi illis talem voluntatem, & quasi promulgandi legem: vel dictamen intellectus, quo legislator iudicat hoc esse necessarium ad honestatem morum suorum subditorum, quibus proinde vult illud proponi, tanquam regulam actionum suarum. De qua re latiùs in materia de legibus. 15. Quid sentiendũ sit de imperio Dei operatiuo.

Omisso ergo hoc genere præcepti, seu legis: imperium, quo Deus dicitur efficere res ad extra,

relatum

A relatum ad ipsas non potest esse proprium, sed metaphoricum, & in re non potest esse aliud, quàm voluntas exequens, qua definite vult talem rem facere, aut mouere. Probatur, quia proprium imperium solum potest referri ad rem intelligentem, vti sic, quod patet ex eius proximo effectu, & quasi correlatiuo, qui est obedire: solum enim agentibus per intellectum cum proprietate conuenit. At verò imperium hoc, de quo agimus, non est in ordine ad res intellectuales, vt sic, sed ad omnes effectus Dei: ponitur enim propter efficaciam diuinæ operationis ad extra, & testimonia scripturæ supra adducta ita procedunt: ergo non potest cum illa proprietate poni tale imperium, quod sit in intellectu. B Confirmatur, & declaratur, quia proprio morali imperio respondet moralis motio, media obligatione alteri imposita, & manifestata per tale imperium: hoc autem impertinens est ad prædestinationem, vt dixi, sed solum illud huc spectat, quo Deus efficaciter confert prædestinationis effectus, etiam efficacitate physica, necessaria ex parte Dei: ergo tale imperium proprium, & morale, non est necessarium ad hoc prouidentiæ genus. Quæ ratio idem probat de opere creationis, & de quouis alio opere Dei. Declarat etiam hæc ratio loquutiones illas Scripturæ non esse in ea proprietate intelligendas, in qua imperium significat legem, & præceptum, sed per eas C metaphoricè declarari efficaciam diuinæ potentiæ, cui sine resistentia obediunt omnes effectus, quia statim recipiunt esse, ac ipse vult, vel etiam illud operantur, vel ibi continentur, vbi vult, iuxta illud Prouer.14. *Et legem ponebat aquis ne transirent fines suos*, quæ lex habetur Iob.38. Vbi Deus ad mare loquitur. *Vsque huc venies, non procedes amplius*, &c. Neque enim hæ res audire possunt, vt Deus ad illas propriè loquatur: Est ergo metaphorica loquutio, nam significatur efficacia, qualis etiam est illa loquutio Pauli ad Rom.4. *Vocat ea, quæ non sunt, tanquam ea, quæ sunt.*

Prou.14. Iob.38.

ad Rom.4.

16. Loca scripturę citataquomodo interpretanda.

Ex his facilis est responsio ad rationem dubitandi in principio positam. Iam enim declaratum est, quale imperium ad humanam actionem re- D quiratur, & quomodo cum proportione loquendum sit de diuinis. Declarauimus etiam quomodo Scripturæ testimonia sint intelligenda. Verba enim illa. *Fiat lux*, aut solum explicant efficacem Dei voluntatem, quæ nomine mandati alibi significatur, aut significare etiam possunt iudicium practicum de luce creanda, quod non est distinctum à scientia Dei, nec per illud loquitur Deus creaturæ quam facturus est, sed loquitur sibi ipsi, vt voluntatem suam ad illam faciendam inducat, non aliter impellendo illam, quàm iudicando, & cognoscendo.

17. Obiectioni respondetur.

Cùm autem obiicitur, quia imperium est actus E liber, &c. si nomine imperij voluntas ipsa exequutiua intelligatur, sic verum est assumptum, & nulla relinquitur difficultas. Nam qui ita loquuntur, consequenter dicunt intimationem voluntatis potius esse notificationem imperij, quàm substantiale imperium. Et, quod ad rem spectat illa intimatio, si sit respectu sui ipsius, solùm est cognitio illius, si respectu aliorum tantum, est quædam loquutio, vt explicatum est. Si verò nomine imperij intelligatur iudicium practicum intellectus, quod videtur imponere legem voluntati, & hac ratione imperium vocatur, dicendum est, hoc iudicium, seu imperium, quatenus antecedit omnem Dei

Quando, & quomodo hoc

imperium in Deo sit necessariũ vel liberũ.

voluntatem, esse necessarium naturaliter enim iudicat quid sit conueniens, quid agere expediat, quod sit consentaneum diuinæ bonitati, &c. hoc tamen iudicium non est imperium necessitans, sed proponens tantum, nec obligationem per se inducit respectu diuinæ voluntatis, sed tantùm ostendit quid illam deceat. Quatenus verò hoc iudicium supponit interdum vnum decretum liberum in virtute, cuius dictat de alio decreto habendo, quod cum alio habet connexionem necessariam, sic potest dici aliquo modo liberum, id est, pendens à priori actu libero, & sic etiam solum se habet tale imperium, vt mouens per modum proponentis, & repræsentantis. Quod si habet aliquam maiorem vim impellendi, vel interdum etiam necessitandi ad subsequentem volitionem, id habet in virtute prioris volitionis, quæ ipsimet voluntati necessitatem imponit, vt si vnum vult, velit etiam aliud, quod cum priori est necessario connexum. Atque ita nunquam imperium, vel impulsus eius, egreditur limites iudicij, & voluntatis, quare intelligi non potest, tanquam actus aliquis intellectualiter impellens, & à cognitione, & volitione distinctus, vel ratione in Deo, vel realiter in nobis.

Reliqua quæ in fundamento prioris sententiæ 18.
tanguntur in sequenti capite expedientur.

CAPVT XVII.

Quis tandem actus intellectus, aut voluntatis Dei sit prædestinatio.

Manifestum ex superioribus est, Prædestina- 1.
tionem in intellectu, aut voluntate, aut in vtraque simul facultate esse debere, quia in Deo non sunt actus immanentes alterius potentiæ, cùm purè intellectualis sit. Deinde constat, debere prædestinationem constitui in aliquo, vel aliquibus actibus, ex declaratis à nobis, quia per illos, & non per alios constituitur Deus prædestinans, vt more nostro loquamur. Quibus positis magis de nomine, quam de re videtur disputatio, cui illorum actuum vox prædestinatio propriè aptetur. Tamen, quia Theologi de hoc variè sentiunt, breuiter expediendum est.

Prima ergo opinio constituit prædestinationem 2.
in intellectu diuino, ita sentit D.Thom. 1.p.q.23. art.1. ad 2. dicens. *Prædestinationem esse rationem in mente Dei existentem*, &c. Idem de prouidentia habet q.22.art.1. in corpore, & clariùs ad 3. sequitur Capr. in 1 d.40.q.1.art.1.concl.1.& art.2.concl. 2. & reliqui Thomistæ, Durand.1.d.41. & Richard. art.1.quæst.1.

Prima opinio cõstituẽs in intellectu. D.Thom. *Capr. & alij. Durand. Richard.*

Fundari potest primò in modo loquendi scri- 3.
pturæ, quæ per actus intellectus prædestinationem indicat, ad Rom.8. *Quos præsciuit, & prædestinauit.* Vbi vnum verbum per aliud explicari videtur. Clariùs cap.11. *Non repulit Deus plebem suam, quam præsciuit*, id est prædestinauit, vt exponit Augustinus de Bono perser. cap.18. & circunstantia literæ exigere videtur. Act.2. *Hunc præscientia & consilio Dei traditum*: & tamen cap.4. idem declaratur per nomen *Prædestinationis*, vt infra dicam. Denique ad Ephes.1. *Prædestinati* (ait Paulus) *secundum consilium*: at consilium ad intellectum pertinet.

1. Ratio. *ad Rom.8.* *August.* *Act.2.& 4* *Ephes.1.*

Secundò, fauet simili modo Augustinus libro 4.
de Bono perseuer. capite 14. vbi prædestinationem sic definit. *Est præscientia, & præparatio beneficiorum Dei, quibus certissimè liberantur quicũque liberantur.*

2. Ratio. *August.*

Et in diſcurſu vſque ad cap.17. non aliter probat prædeſtinationem eſſe, niſi quia in Deo eſt præſcientia beneficiorum, quæ conferenda ſunt his, qui ſaluantur. Et eodemmodo procedit Fulgentius lib.1.ad Monimum c.8.& 11. *Fulgent.*

5. 3.Ratio. *Boetius.* Tertiò, quia prouidentia eſt actus mentis, teſte Boetio 4.de conſolatione proſ.6. quia prouidentia eſt actus prudentiæ & rationis, ſed prædeſtinatio eſt quædam ſpecialis prouidentia, ergo. Et ratio vtriuſque iuxta D. Thom.eſt, quia ad prouidentiam, & prædeſtinationem ſpectat ordinare rem, vel hominem per conuenientia media in ſuum finem. Vnde etiam in ſcriptura prædeſtinatio ſignificari videtur nomine præordinationis. Act. 13. *Act.13.* *Crediderunt quotquot præordinati erant in vitam æternam*,ſed ordinare vnum in aliud eſt actus rationis, & intellectus:ergo.

6. Variè explicant actum intellectus, qui ſit prædeſtinatio. *Durand.* *Thomiſtæ.* Non conueniunt autem dicti Authores in explicando actus intellectus, qui eſt prædeſtinatio. Nam Dur. vult eſſe actum ſcientiæ, qui præcedit voluntatem:Thomiſtę eſſe actum imperij,qui ſubſequitur voluntatem,& eſt quaſi principium proximum, quo Deus exequitur voluntatem ſuam. Alij verò aiunt eſſe iudicium quoddam practicum,quo Deus protulit,veluti definitiuam ſententiam de æterna fælicitate ſaluandorum. Alij dicunt,ipſammet ſcientiam Dei eſſe prædeſtinationem,non tamen, vt antecedit decretum Dei liberum,ſed prout approbatam per decretum.

7. 2. Opinio conſtituẽs in voluntate. *Bonauen.* *Scotus.* *Gregor.* *Aureolus.* *Gabr.* *Echius.* Secunda opinio conſtituit prædeſtinationem in voluntate. Tenet Bonauent. d.40.art.1.quæſt. 2.Scotus quæſt.1.Gregor.quæſt.1.Aureolus q. 4. Gab.q.1.art.1. & latè Echius libro de prædeſtinatione,Centuria 1.numer.17.Fundari etiam poteſt hæc opinio in Scriptura, quæ ſæpius per actus voluntatis prædeſtinationem declarat. Ad Epheſ.1. 1. Ratio 2. opinionis. *ad Eph.1.* *Elegit nos in ipſo*,& infra.*Prædeſtinati ſecundum propoſitum eius.* Conſtat autem electionem, & propoſitum voluntatis actum ſignificare:& Act.4.Significatur nomine decreti. *Act.4.* *Quæ manus tua,& conſilium tuum decreuerunt fieri.* Vbi græcè eſt προώρισε quod prædeſtinare ſignificat. Atque ita legit Proſper ad Gallos cap.13. *Proſper.* Prædeſtinatio igitur Dei eſt decretum Dei:decretum autem voluntatis eſt,iuxta illud Eſther 13. *Eſther.13.* *Non eſt qui poſſit reſiſtere voluntati tuæ,ſi decreueris ſaluare nos.* Vnde Eſai.14. *Eſa.14.* vbi nos legimus. *Dominus exercituum decreuit, & quis poterit infirmare* græca habent, *Dominus voluit.* Facit denique illud ad Rom.8. *ad Rom. 8.* *Quos præſciuit,& prædeſtinauit*,vbi prædeſtinationem diſtinguit à præſcientia, ſcilicet tanquam voluntatem, ſeu propoſitum iuxta illud,quod ibi ſubditur,*His,qui ſecundum propoſitum vocati ſunt ſancti.*

8. 2.Ratio. *Auguſt.* Secundo poſſumus eandem ſententiam ſimili modo probare ex Auguſtino libro de prædeſtinatione Sanctorum cap.10. vbi prædeſtinationem à præſcientia diſtinguit,dicẽs,*Prædeſtinatio ſine præſcientia eſſe non poteſt, poteſt autem ſine prædeſtinatione eſſe præſcientia.*Et ſubdit, prædeſtinationem eſſe *gratiæ præparationem*,quod ſupra cũ D. Tho. expoſuimus de præparatione ex parte agentis, non ex parte paſſi. *D.Thom.* Et licèt D.Thom.art.2.ad 3.pręparationem illam ad intellectum referat: videtur tamen magis ſpectare ad voluntatem, quia voluntarium agens per propoſitum, & voluntatem ſuam eſt proximè præparatum ad agendũ.Præſertim quando non indiget inquiſitione mediorum per intellectum, quia naturaliter omnia præ noſcit: In tali enim agente non eſt neceſſaria pręparatio ex parte intellectus, ſed ſolum ex parte voluntatis. Præparatio enim ſignificare videtur voluntarium actum, vltra naturalem ſcientiam, vel poteſtatem. Vnde D.Thom.Alens.& ferè omnes ſcholaſtici referunt ex Auguſtino libro de prædeſtinatione Sanctorum, quòd prædeſtinatio ſit *propoſitum miſerendi.* *D.Thom. Alens. & alij. Auguſt.* Quæ tamen verba in Auguſtino formaliter non reperiuntur, ſed inde ſumpta videntur,quòd præparatio idem videtur eſſe,quod propoſitum. Atque ita etiam videtur intellexiſſe Fulgentius d.lib.c.7. *Fulgent.* vbi prædeſtinationem refert ad voluntatem:quod proſequitur c.12.& ſequentibus. Idem Proſper in d.lib.c.8. *Proſper.* Damaſc. etiam lib.2.c.30.prædeſtinationem diſtinguit à præſcientia, & c. 29. prouidentiam definit per voluntatem. *Damaſc.* Quod etiam fecit Nemeſius libro de Opificio hominis c.43. *Nemeſius.*

9. Cõfirmatur. Vnde poteſt ratio prioris ſententiæ in fauorem huius retorqueri, quia prouidentia ſpectat ad voluntatem:ergo multo magis prædeſtinatio. Patet antecedens, quia prouidentia non dicit cognitionem, ſed curam & ſolicitudinem illorum, quibus prouidendum eſt,ſed hæc cura ſpectat ad voluntatem,ergo. Tum etiam,quia licet cognoſcere ordinem,ſeu proportionem mediorum ad finem ſpectet ad intellectum,tamen efficaciter ordinare, vt media fiant propter finem pertinet ad voluntatem,nam hoc fit per electionem ex vi intentionis. Prouidentia autem in hac practica, & efficaci ordinatione conſiſtit. Et hac ratione dixit Scot.in 1. dist.6. q.1. & quodlibet 17. ordinem practicum pertinere ad voluntatem. *Scotus.*

10. 3 Ratio. Accedit præterea, quod prædeſtinatio dicit ex parte prædeſtinantis determinationem quandam adeo efficacem, vt illa poſita fieri non poſſit, quin effectus prædeſtinatus ſequatur. Propter quod dixit Aug.ſupra citatus, *eſſe præparationem beneficiorum quibus certiſſimè liberamur.* *Auguſt.* Hæc autẽ efficacia tota,& determinatio eſt ex volũtate, vnde illa iam poſita, iam eſt effectus prædeſtinatus, & dum illa non ponitur,nondũ eſt prædeſtinatus:ergo ſignum eſt in hac voluntate conſiſtere prædeſtinationem.

4.Ratio. Vnde tandem concluditur argumentum,quia nullus apparet actus in intellectu, in quem ratio prædeſtinationis conuenire poſſit.Nã vel ille eſt actus ſcientiæ, qui antecedit voluntatem, & hoc non: tum quia ſcientia illa,vt ſic,non eſt libera, ſed naturalis: tum etiam quia per ſe non eſt determinata ad ſaluandos hos potius quàm illos. Vel eſt imperium practicum,quod ſubſequitur voluntatem:& de hoc actu iam dictum eſt,vel non eſſe in intellectu,vel non poſſe eſſe,niſi aliquod iudicium, quod in Deo non poteſt habere rationem prædeſtinationis, quia nihil aliud eſſe poteſt, quàm cognitio decreti liberi, quod Deus habuit, ſeu effectus futuri ex vi illius,hæc autem cognitio ſupponit prędeſtinationem iam factam:nam per eam cognoſcitur homo ſaluandus, ergo cognoſcitur prædeſtinatus. Vnde ſententia illa,quæ ex æternitate intelligitur ſcripta in diuino intellectu, de dando præmio gloriæ prædeſtinatis: & videtur prædeſtinationem ſupponere,& nihil aliud eſſe,quàm dictamen de dando præmio præuiſis meritis. Denique ob ſcientiam approbationis nõ videtur rectè conſtitui prædeſtinatio in intellectu, quia vltra ſcientiam ſolum addit denominationem ab actu voluntatis acceptantis talia media, vel tales perſonas ad gloriam: ergo multo magis in hoc actu voluntatis ponenda eſt prædeſtinatio,quia per illum eliguntur media, & ad finem efficaciter ordinantur. Confirmatio.

In hac

11. Varius modus explicandi secundã sententiam.

In hac vero opinione etiam potest esse diuersitas in modo explicandi illam. Nam quidam ipsum actum electionis ad gloriam prædestinationem appellant, quia per illum est homo efficaciter destinatus ad gloriam, & omnino antecedenter: Alij solùm præparationem mediorum volunt esse prædestinationem, quia prouidentia circa media versatur. Alij denique ex omnibus actibus voluntatis supra numeratis prædestinationem coalescere dicunt.

12. Tertia opinio media inter superiores.

Tertia opinio est, prædestinationem simul complecti actũ intellectus, & voluntatis: ideóq; interdum ab vno, interdum ab altero nominari. Ita sentit de prouidentia Alens. 1. p. q. *26.* & si attentè legatur, idem habet de prędestinatione q. 28. m. 1. art. 2. & *3.* & Marsil. in 1. q. 41. articul. 1. not. 2. quamuis in art. 2. intellectui, & voluntati adiungat etiam potentiam, quæ magis ad executionem, quàm ad prædestinationem pertinet. Eandem opinionem tenet Petrus de Tarantasia d. 40. q. 2. Hæc opinio iuuatur argumentis vtriusque opinionis positæ, & testimoniis scripturæ, & Sanctorum, nam Paulus coniungit consilium cum electione, & cum decreto. Et fortasse hoc significant illa verba Act. 4. *Quę manus tua, & consilium tuum decreuerunt fieri:* nam per manum metaphoricè videtur significata voluntas, quia est principium agendi: additur verò consilium, quia decretum prudens, & efficax, illud intrinsecè postulare videtur. Idémque est de prouidentia perfecta, requirit enim prudentiã, & ideo etiam à Cicerone pars prudentiæ ponitur: necessaria verò est etiam volũtas, quæ applicet, & solicitet prudentiam, imo etiam, vt quodam modo illam exigat, quatenus prudentia perfecta voluntatem benè affectam erga finem requirit. Cum ergo prædestinatio dicat perfectissimam prouidentiam, & efficacem ad consequutionem talis finis, vtriusque facultatis actum includere videtur.

Marsil. *Tarãtasia.* *Act. 4.* Ciceropro uidentiam constituit prudentię.

13. Iudicium harum opinionum.

Hæc controuersia, vt dixi multum habet de vsu vocum, seu de nomine: & ideo vnicuique liberum relinquimus, vt loquatur prout libueurit, omnes enim relatæ opiniones probabiles sunt. Solum oportet aduertere, ne coniungantur aliquæ opiniones, ex quibus simul sumptis aliqua propositio rectè inferatur, quæ possit aures offendere; Vt verbi gratia, si quis dicat solam electionem ad gloriam, seu voluntatem dandi gloriam esse prædestinationem, & deinde teneat non dari prælectionem ad gloriam ante præuisa merita: necesse est vt consequenter asserat, dari causam prædestinationis ex parte hominis. Quæ tamen propositio absolutè dicta hodie aures offendit, & vitanda est, vt l b. sequenti tractabimus. Secluso ergo hoc incommodo, parùm refert prædestinationem tribuere intellectui, aut Voluntati, vel vtrique. Vt autem certam loquendi formam nobis præscribamus, duo breuiter assero.

14. 1. Assertio.

Primum est, si prædestinatio referatur ad intellectum, ponendam esse, non in actu imperij, qui non sit scientia vel iudicium, sed impulsus, aut insinuatio, nullus enim talis actus in intellectu est, vt ostendi, sed vel in iudicio practico de mediis, per quæ, homo electus à Deo ad gloriam, perducendus est infallibiliter ad illam in hoc (inquam) iudicio, vt approbato, & acceptato per voluntatẽ, atq; adeo vt includente etiam scientiã illam approbationis volũtati, vt isto modo scientia illa approbationis, non tantum denominationẽ ab actu voluntatis, sed etiam aliquid intellectus superaddat, vltra scientiam antecedentem ad illam voluntatem.

15. 2. Assertio.

Secundo assero, si prędestinatio tribuatur voluntati, illam ponendam esse in tota præparatione gratiæ, & gloriæ, quæ intelligitur in Deo à primo decreto electionis ad gloriam, vsque ad omnem voluntatem mediorum, & vltimi effectus, qui est ipsa gloria, vt exequutioni mandanda. Nam hæc omnia includit, vel requirit ex parte voluntatis perfecta prouidentia, quam prædestinatio significat, vt satis in superioribus declaratum est. Et vt verum fatear, considerata vocis proprietate, illi optimè accomodatur hic loquendi modus, quia destinatio propriè significat intentionem, vel propositum, vt supra dixi. Et quidquid sit de significatione vocis ad explicandam difficultatem huius materiæ, loquendum nobis est præcipuè de actibus voluntatis, nam in illis est prima origo omnium beneficiorum, quæ conferuntur prædestinatis, & in eis maximè considerandum est, an sit prædestinatio gratuita, nec ne, & quomodo sit causa effectuum prædestinatorum, ita vt libertatem hominis non impediat. Ac propterea nomine prædestinationis decretum voluntatis diuinæ, dandi gratiam, & gloriam semper intelligemus, siue illa vox etiam ad intellectum adaptari possit, siue non.

CAPVT XVIII.

Sit nè prædestinatio pars prouidentiæ, & quibus alijs modis ab illa differat.

1.

COmmunis modus loquendi Theologorum est, prædestinationem esse partem prouidentiæ, vt est apud Diuum Thomam 1. part. q. 28. art. 1. & quæst. *6.* de verit. artic. 1. & in 1. d. 40. q. 1. art. 2. Capr. ibi. q. 1. art. 1. conclu. 2. Durand. q. 1. num. *6.* Marsil. q. 41. Quæ loquutio nonnullam difficultatem habet, quia tàm prouidentia, quàm prædestinatio est actus diuinæ voluntatis, vel intellectus vterque autem, simplicissimus est: quomodo ergo ratio totius, & partis inueniri in eo potest? Interrogo etiam de quo genere, & modo partis hoc intelligatur. Aut enim est pars integralis, & hoc non, quia nulla est ibi quantitas, ad quam hæc ratio partis spectet, vel est pars subiectiua, & hoc etiam non, quia ibi non est aliqua ratio communis, sed prouidentia Dei vnica est, & singularissima. Multóque minus aliæ rationes partis, & totius hic possunt accommodari.

D. Thom. *Capr.* *Durand.* *Marsil.* Ratio dubitandi.

2. Prior modus dicẽdi.

Duo possunt hic esse dicendi modi: nã prouidentia, & prędestinatio considerari possunt, vel ex parte obiectorum, seu materiæ circa quam versantur, vel ex parte ipsius diuini actus: & ex vtroque capite potest illa habitudo explicari. Prior ergo modus dicendi est, prędestinationem esse partem subiectiuam prouidentiæ. Nam prouidentia concipitur à nobis tanquam quoddam genus, vel ratio communis, & abstracta, euius species particularis est prædestinatio. Nos enim, sicut distinguimus in Deo plures actus ratione distinctos, ita possumus ab illis communem rationem abstrahere, & sub illa subiectiuas partes concipere. Ita enim distinguimus plures ideas, à quibus rationem communem ideæ abstrahimus, & sub illo conceptu ideam hominis, leonis, &c. quasi specie distinguimus. Sic ergo in præsenti, distinguere possumus plures prouidentias ratione distinctas, naturalem, & supernaturalem, & inter supernaturales vnam

sufficientem non electorum, aliam efficacem electorum, quæ est prædestinatio. Atque ita prædestinationem vocari partem prouidentiæ, tanquam speciem eius, nam species est pars subiectiua generis. Qui modus dicendi est probabilis, & facilè sustineri potest. Quia hæ nostræ loquutiones de Deo semper intelliguntur seclusis imperfectionibus, & ideo ad illam sufficit distinctio rationis inter actus Dei.

3. Posterior modus. D. Thom. Caiet.

Alter modus dicendi, quem indicat D. Thom. & magis explicat Caiet. est, prædestinationem esse partem, quasi integralem prouidentiæ, non quidem ex parte actus diuini propter simplicitatem eius, sed ex parte obiectorum, in quibus extensio quædam, & multitudo, ac varietas inuenitur, & ideo ratio partis, & totius integralis in eis facile concipi potest. Differt ergo prædestinatio à prouidentia, quod materia prouidentiæ latius pateat, complectitur enim res omnes rationales, & irrationales, naturales, & supernaturales, & complectitur media, sufficientia, & efficacia. Prædestinatio autem solum circa quandam partem huius materiæ versatur, vt ex dictis patet, quia solum respicit finem supernaturalem, vt infallibiliter consequendum, à quibusdam creaturis intellectualibus per efficacia media. Rectè igitur ex parte materiæ dicitur esse pars quasi integralis prouidentiæ. Qui etiã modus dicendi & verus, & facilis est. Et in hoc magis probatur, quod in eo spectatur diuina prouidentia, non vt ratio aliqua communis, sed vt vna, singularis, ac comprehensiua, ratio, ad quam omnia illa obiecta comparantur, sicut partes materiæ, circa quam ipsa prouidentia versatur. Et ratio huius vnitatis reddi potest, quia prouidentia respicit omnes illas res, vt inter se connexas, & ordinatas, ratione cuius connexionis non potest ita distingui vna prouidentia circa vnam partem materiæ, quin includat aliquo modo habitudinem ad alias, & ideo tota collectio omnium illarum rerum, seu materiarum habentium inter se connexionem, est veluti vnum obiectum vnius simplicissimæ prouidentiæ. Sic enim ex vnione obiecti plures materias complectentis, solemus nos vnitatem habitus, vel actus mentis desumere. Et quamuis negari non possit, quin per inadæquatos conceptus possimus nos illam prouidentiam partiri in ordine ad diuersas partes materialium obiectorum: tamen non concipimus illas rationes tanquam plures prouidentias, sed tanquam partes vnius prouidentiæ: quas tamen partes secundum rem inuenimus tantùm in obiectis, seu materia: non vero in ipso actu Dei. Et secundum hanc rationem partis, dicitur prædestinatio esse pars prouidentiæ, ex parte obiectorum, non ex parte actus.

4. Quomodo prædestinatio includat omnem prouidẽtiam.

Hinc vero vlterius addere, & inferre possumus, prædestinationem quodam modo includere totam prouidentiam, loquendo generalius de prædestinatione, ita vt Christi prædestinationem comprehendat. Nam licet obiectum adæquatum prouidentiæ directè plura includere videatur, quàm prædestinationis obiectum, nihilominus prædestinationis obiectum est, & principale, ac primarium, & tanquam finis, ad quem omnia alia referuntur aliquo modo. Vnde sicut in scientiis obiectum primarium, si tale sit, vt ad illud reliqua referantur, solet etiam adæquatũ aliquatenus reputari, si non in recto (vt aiunt) & directè, saltem in obliquo, & reductiuè. Ita hic obiectum prędestinationis potest aliquo modo dici adæquatũ totius prouidentię, ac proinde prædestinationem in se totam prouidentiam includere. Fauetque illud Pauli 1. Corinth. 3. *omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus verò Dei*: Significat enim, totam prouidentiam tendere ad salutem electorum, & hos ad Christi gloriam, ac tandem omnes electos cum ipso Christo ad Dei gloriam ordinari. Sic Math. 24. effectus ille prouidentiæ, abreuiandi, scilicet dies persequutionis Antechristi, propter electos dicitur esse. Et Augustin. Psal. m. 54. de malis ait. *Ideo viu re, vt corrigantur, vel vt per eos boni exerceantur.* Est autem viuere effectus prouidentiæ quem ad prædestinationem Augustinus reducit. Et ideo Theologi aiunt, mundum esse duraturum donec prædestinatorum numerus impleatur. Sic ergo prædestinatio quodam modo totam prouidentiam complectitur, quamuis simpliciter, & secundum obiecta directa, prouidentia latius pateat, & sic prædestinatio sit illius pars. 1. Cor. 3. Mat. 24. August.

5. Duę alię differẽtię. Prior.

Præter hanc verò differentiam inter prædestinationem & prouidentiam; duæ aliæ notari possunt, quæ ipsarum rationes magis explicabũt. Prior est, quia prædestinatio habet infallibilem consequutionem particularis finis ipsius prædestinati: prouidentia verò non includit infallibilem consequutionem finis particularis cuiuscumque creaturæ, cui per illã prouidetur. Non quod prouidentia necessario excludat hanc consequutionem, sed quod non illã necessariò includat, interdum enim, assequitur finem, interdum non assequitur. Hanc differentiam constituit expressè D. Thom. q. 6. de veritate, art. 2. & in 1. dict. 40. q. 2. & si attente legatur 1. p. q. 23. art. 3. idem docet. Item Aegidius in 1. d. 39. q. 2. vbi etiam Dur. q. 3. & d. 40. q. 1. vbi etiam Capreolus. & Marsil. in 1. q. 40. & Syluest. in Conflato q. 22. art. 2. Et prior quidem pars, certissima est, vt patet ex omnibus dictis, & ex Paulo ad Roman. 8. & ex illo verbo Augustini de Bono perseuer. ca. 14. *quibus certissimè liberantur*, cum infinitis similibus. Vnde autem oriatur hæc certitudo, & infallibilitas prædestinationis, in discursu materiæ latè dicendum est. Nunc breuiter dicitur, absolutam certitudinem euentus futuri oriri formaliter ex absoluto proposito diuinæ voluntatis, supponere autem scientiam conditionatam infallibilem futurorum contingentium, de qua iam dictum est.

D. Thom. Ægid. Durand. capreol. Marsil. Syluest. Prior differẽtia probatur, quo ad primã partem. Rom. 8. August.

6. Quoad secundã partẽ nõ placet Caietano.

Antequàm probem alteram partem, referam opinionem Caietani qui 1. p. q. 22. art. 1. negat in hoc differre prouidentiam à prædestinatione. Vult enim, ad perfectionem diuinæ prouidentiæ pertinere, vt infallibiliter consequatur finem particularem, ad quem ordinat quancunquè creaturam. Dicitque D. Thomam retractasse sentẽtiam, eo quod ibi dixerit, Deũ omnibus prouidere, & quòd prouidet, eo modo, quo ab ipso prouidetur infallibiliter fieri. Ratio eius est, quia aliàs diuina prouidẽtia deficeret, & frustraretur, quod imperfectionis esset. Nã in omni artifice, vel gubernatore imperfectio est, non assequi finẽ, quem intendit, & non applicare media ad hoc ipsum efficacia. Probatur, quia vel hoc prouenit ex ignorantia taliũ mediorum, vel ex impotentia ad applicandũ illa, si ea nouit: nam si scientia, & potentia adsunt, non potest deesse voluntas, si finis re vera intenditur: ergo si Deus intendit finem suæ prouidentiæ, vel illum infallibiliter assequitur, vel impotens est, aut ignorat media, quibus certissimè est comparandus.

7. Sed admittendu esse vt certam inductione probatur.

Nihilominus differentia posita mihi videtur certa, & probatur imprimis inductione quadam. Etenim negari non potest, quin Deus habeat supernaturalem prouidētiam circa homines, qui non saluantur, quam illis præbet, vt supernaturalem finem assequantur ad quem illos creauit & ordinauit: & tamen in eis talis prouidentia non habet hunc effectum, seu finis particularis consequutionem: ergo non est hoc de ratione prouidentiæ. Consequentia est euidens. Antecedens autem certissimum est, vt docet D. Tho. (D. Thom.) quæst. 23. art. 3. & constat ex vulgaribus locis Scripturæ, *Vult omnes homines saluos fieri* & *Illuminat omnem hominem, &c.* Et dicemus latè infra lib. 4. tractando de prouidentia supernaturali circa homines non electos. Idem videre licet in agentibus naturalibus. Sæpe enim deficiunt à consequutione suorum finium particularium, inde enim proueniunt monstruosi effectus, qui dicuntur peccata naturæ, & casuales respectu agentis particularis, quia sunt præter intentionem eius. Hæc autem agentia naturalia tendunt in suos fines, ordinata à primo agente, & ab eodem habent prouidentiam accommodatam ad eosdem fines consequendos; ergo in illis etiam non habet prouidentia infallibilem consequutionem particularis finis.

8. Ratio à priori ob quā prouidentia nō dicitur includere infallibilitatem.

Ratio autem à priori est, quia (vt dicebam duo sunt, ex quibus infallibilitas oriri potest. Primum est intentio talis finis existens in voluntate Dei. Secundum est voluntas dandi media, quæ Deus præ nouit fore efficacissima ad talem consequutionem. Ex neutro autem capite habet prouidenta dictam infallibilitatem in tota sua latitudine. Prior pars probatur, quia non semper Deus intendit finem absoluta voluntate, sed vel simplici affectu; vel voluntate includente aliquam conditionem, quam Deus non absolutè vult, & à causa creata pendet, atque impediri potest; talis autem intentio finis non habet infallibilem connexionem cum eius consequutione, quia hoc est proprium voluntatis absolutæ. Quod totum videre licet in exemplo de reprobis, quatenus eis Deus gloriam intendit: & idem est cum proportione in agentibus naturalibus. Huius autem ratio est, quia Deus est liber, & potest intendere paticulares fines: prout voluerit. Adde, nihil amplius debitum esse ipsis agentibus particularibus, si in ordine ad connaturales fines, considerentur. Nam respectu finis supernaturalis, neque tendentia ipsa in talem finem debita est, sed ex Dei liberalitate addita est naturæ: ergo potuit Deus pro arbitrio suo non omnibus conferre talem ordinationem ex decreto absoluto, sed ex simplici tantum affectu: absque intentione omnino absoluta, & efficaci.

9. Atque hinc facile patet altera pars, quia non semper Deus vult dare illa media, quæ prænouit efficacia: Duobus enim modis medium redditur inefficax. Primo ex intrinseca conditione particularis agentis, quod liberum est, & potest resistere, quam libertatem Deus conseruare vult, nec tenetur illam semper ita præuenire, vt in alteram partem infallibiliter inducatur, satis enim illi prouidet, si sufficientia tribuat. Alio modo fit medium inefficax propter aliam causam extrinsecam impedientem, vt in naturalibus contingit, quod impedimentum non semper Deus auferre vult, aut debet, cum sit prouisor vniuersalis. Propter quæ rectè dixit Dion. (Dionys.) c. 4. de diuinis nomi. circa finē, prouidentiæ non esse naturam interimere, sed vnicuique subuenire, iuxta exigentiam naturæ suæ & vnamquamque rem sinere operari accommodatè ad naturam suam: ergo ex nullo capite habet prouidentia illam consequutionem infallibilem.

Vnde facilis est responsio ad fundamentum Caietani, nam hoc non prouenit ex impotentia, vel ignorantia, sed ex libertate diuinæ voluntatis, & quia hoc est etiam magis consentaneum rebus ipsis, & muneri vniuersalis gubernatoris. Neque inde sequitur, Deum nullo modo intendere talem finem, sed solum non intendere efficaciter, quod verum est. Nec propterea dicendum est prouidentiam diuinam frustrari: nam quod deficit ab vno ordine diuinæ prouidentiæ, in alium incidit. Vt peccator, qui deficit à præmio, incidit in vindictam. Quo modo dixit Augustinus (August.) in Enchirid. c. 11. Deum non permittere mala, nisi vt inde eliciat bona, quòd latè etiam habet Damascenus (Damasc.) lib. 2. de fide capit. 29. 10. Ad fundamentum Caiet. respondetur.

Vnde tandem obseruare oportet, quòd licet prouidentia interdum non assequatur finem particularem, nunquam tamen omnino deficit ab vniuersali fine ipsius prouidentiæ, quia vt ecclesia dicit, *Deus in sua prouidentia non fallitur.* Nam quoties particularis causa suum finem assequutura nō est, Deus id non ignorat, neque etiam id fit sine eius permissione, quam permissionem refert ad alium finem pertinentem, vel ad finem totius vniuersi, vel ad manifestationem alicuius attributi diuini. Ac denique omnia refert ad laudem, & gloriam suam, qui est vniuersalis finis prouidentiæ, qui semper efficaciter intenditur. Solum ergo hoc necessarium erat ad perfectam prouidentiam, & est sufficientissimum. Atque ita fit, vt diuina prouidentia, simpliciter loquendo, nunquam frustretur. Et in eodem sensu verum est: quod D. Thomas (D. Thom.) dixit, *Omnia ita euenire, sicut à Deo prouidentur:* nam quæ prouidentur efficaciter, & ex diuina voluntate absoluta, eueniunt eodem modo, quo prouisa sunt: quæ verò tantùm antecedenter, seu inefficaciter intenduntur, cum proportione prouidentur, quantum ad sufficientiam mediorum, & quantum est ex parte Dei: quantum ad effectum autem iuxta cooperationem creaturæ. 11. Prouidētia nunquam deficit omnino ab vniuersali fine. Vide Ferrar. 3. contra Gent. c. 94.

Secunda differentia est, quia prouidentia supponit ordine rationis in mente, seu voluntate Dei existentiam illius rei, cui prouidet: prædestinatio verò per se illam non supponit, sed secum affert, seu includit. Explico priorem partem, nam sicut in prædestinatione diximus ex parte materiæ esse duo: scilicet obiectum, quod prædestinatur, & terminus, ad quem prædestinatur: ita in prouidentia duo sunt: subiectum, cui prouidetur: & bonum, quod illi prouidetur, seu procuratur. Hoc secundum non supponitur futurum, sed per ipsam prouidentiam ordinatur vt sit: illud autem primum supponitur futurum, vel vt alij loquuntur existens in præsentia æternitatis. Quod rectè docuit Nemesius (Nemes.) supra c. 42. Ita enim comparatur in æternitate ratio prouidentiæ ad rem futuram: sicut in tempore exequutio prouidentiæ, quæ est gubernatio, ad rem in se existentem: gubernatio autem non est, nisi rerū iam existentium: prouidentia ergo non est, nisi rerum, quæ secundum ordinem rationis supponuntur futuræ. Et confirmatur, quia prouidentia est de mediis, supponit ergo institutionem rei ad talem finem, ergo supponit etiam voluntatem creandi talem rem propter talem finem: & hoc est supponere in æternitate rem illam vt futuram. 12. Secūda differentia inter prouidētiam, & prędestinationem. Prouidētia est rerum quę supponuntur.

13. Prędestinatio supponit terminum, & obiectum tantum vt possibile. D.Thom.

Hinc autem facilè declaratur altera pars, quam supra tetigimus, & huc remisimus, videlicet, quod prædestinatio nec terminum, nec obiectum suum supponit futurum, sed possibile tantum, & per ipsammet prædestinationem ordinatur, vt sit. Quod sumo ex D.Thom.quæst.6.de veritate art.1. Et declaratur optimè in prædestinatione Christi, qui est exemplar totius nostræ prædestinationis, teste Augustino, lib.de prædestin.Sanctor.cap.15. (August.) Nam prædestinatus est Christus vt homo, vt esset Filius Dei naturalis, antequam prædestinationem hic homo Christus vt sic, non supponitur existens, nec futurus in mente Dei, sed per ipsam prædestinationem ordinatus fuit, vt esset, & ita esset, vt simul esset filius Dei naturalis, ergo de ratione prædestinationis non est, quod supponat existentiam obiecti. Quod etiam in nostra declaratur ex dictis: nam prædestinatio non supponit, sed intrinsecè includit destinationem ad finem, præconceptam in mente prædestinantis: sed ordinatio ad finem non supponit rem, quæ ordinatur ad finem, iam existere, quia per eandem voluntatem, per quam ordinatur ad esse, ordinatur ad esse propter talem finem. Vnde cùm finis sit primum in intentione, non potest res prius esse in intentione, quàm ad talem finem destinetur: agimus enim de fine, propter quem res ipsa primò instituitur, & de primo agente, qui non tantum ordinat rem ad finem secundum esse accidentale, sed etiam secundum primum esse substantiale.

14. Diluitur obiectio.

Et ideo nihil obstat, si quis obiiciat, aliquando rem institui propter vnum finem, & postea ordinari ad alium. Hoc enim est verum de fine secundario, non verò de primario: beatitudo autē æterna, propter quam prædestinati creati sunt, est primarius finis, & proprius eorum: & ideo non prius ordinati sunt ad esse per voluntatem creandi illos, quam ordinati fuerint, vt sint beati, voluntatem glorificandi illos. (Alia obiectio.) Dices, vt res creetur propter talem finem, sufficit ordinatio in illum per voluntatem simplicem: & non requiritur destinatio efficax. (Solutio.) Respondeo, respectu hominum in communi id verum esse, & patet in reprobis: in prædestinatis autem non datur duplex intentio, & ordinatio in illum finem, vna efficax, & altera inefficax, sed tantum absoluta destinatio. Et ideo per hanc ipsam ordinati sunt ad beatitudinem, in eodem signo, in quo ordinati sunt ad esse.

15. Voluntas creandi. Et eligendi prędestinatum vnica est. Et religēdi prędestinatum vnica est.

Oportet tamen animaduertere, quod sicut voluntas prædestinans ad finem non supponit voluntatem creandi prædestinatum, ita neque è conuerso voluntas creandi prædestinatum supponit voluntatem dandi illi gloriam, sed vnica simplici voluntate ordinatur talis persona, vt sit propter talem finem. Ratio est, quia gloria, aut beatitudo non prædestinatur in abstracto, vel (vt alij loquuntur) vt quod sed prædestinatur alicui, cuius est forma, & perfectio, quod non fit, nisi quatenus aliqua persona prædestinatur ad illam: non potest autem aliquis prædestinari, vt sit beatus, quin intrinsecè prædestinetur, vt sit: ergo non potest illa voluntas esse prior altera secundum rationem. (Satisfit obiectioni.)

16. Obiectio.

Dices, Quidquid est posterius in exequutione, est prius in intentione: & è conuerso, quod est in intentione prius, est in exequutione posterius: sed rem creari, & esse, in exequutione est prius, quàm beatificari: ergo in intentione fuit posterius: prius ergo voluit Deus hominem beatificare, quam creare. Respondeo, maximam illam habere verum inter finem, & media, quæ non constituunt intrinsecè ipsum finem, sed sunt causæ extrinsecæ, seu efficientes consequutiones eius. Non procedit autem inter subiectum, & finem formalem, nam ex vtroque suo modo constituitur intrinsecè totalis finis. Ita verò comparantur persona, quæ prædestinatur, & gloria, ad quam prædestinatur: nam gloria est finis, cuius gratia, persona verò est finis, cui ipsa gloria procuratur: & ideo licet in tempore prius fiat persona, quam gloria, tamen in æternitate non prius amatur gloria, quam ametur tali personæ, & ideo nec prius amatur, quam ipsa etiam persona ametur, & ordinetur, vt beata perpetuò sit.

CAPVT XIX.

Quomodo prædestinatio ad gratiam, & supernaturalem gubernationem comparetur.

HÆc comparatio necessaria visa est ad exactam, ac propriam prædestinationis intelligentiam, confertque non parum ad intelligenda ea, quæ de causis, & effectibus prædestinationis dicemus. 1. Augustinus ergo lib.de Prædestin.Sanct. cap.10. & de Bono perseu. cap.14. hanc comparationem attingens, dicit, prædestinationem & gratiam comparari, vt causam, & effectum. (August.) *Quia prædestinatio (ait) est gratiæ præparatio, gratia verò iā ipsa donatio.* Vnde infra dicit. *Quocirca prædestinatio Dei, quæ in bono est, gratiæ est ipsius præparatio, gratiæ verò est ipsius prædestinationis effectus.* (Prędestinatio videtur comparari ad gratiā vt causa ad effectū.) Ex qua doctrina Augustini, duplicem differentiam inter prædestinationem, & gratiam colligere possumus. Vna est, quia differunt sicut æternum, & temporale: nam prædestinatio æterna est, gratia temporalis, vt est creatio. Vnde ait ibidem Aug. *Quod ait Apostolus, ipsius sumus factura creati in Christo Iesu in operibus bonis, gratia est, quod autem sequitur, quæ præparauit Deus, vt in eis ambulemus, prædestinatio est, quæ sine præscientia esse non potest.* (Quomodo hæc duo inter se differāt.) Potéstque à simili declarari, nam ita se habet prædestinatio ad gratiam, seu gubernationem supernaturalem prædestinatorum propriam, sicut prouidentia ad gubernationem in communi comparatur, at prouidentia, & gubernatio comparantur, vt temporale, & æternum, teste D. Tho.1.p.q.22.art.1. ad 2. quia prouidentia dicit causam, gubernatio effectum: illa enim dicit rationem æternam, per quam Deus gubernat, hæc exequutionem eius, quæ in tempore fit. (D.Thom.) Ergo eodem modo comparatur prædestinatio ad gloriam: nam sicut totum ad totum, ita pars ad partem. Vnde idem D.Thom. q.23.art.2. dixit, prædestinationem formaliter nihil ponere in prædestinato, causaliter autem ponere gratiam, quod sane facit in tempore, per supernaturalem gubernationem. (D.Thom.) Atque ex hac differentia videtur sequi alia, quia prædestinatio increata est, vt pote æterna, gratia verò creata, vt nimirum temporale quid, & factum. (Alia differentia.) Vtraque verò differentia nonnullam difficultatem habet, quæ ad maiorem huius comparationis explicationem, proponenda, & breuiter expedienda est. (1. Difficultas circa primā differentiam.)

2. Circa primam ergo defferentiam est imprimis difficultas, quia ipsamet prædestinatio est quædam gratia: nam est quoddam supernaturale beneficium gratis homini collatum, & hoc est gratia. Nec enim hic gratia vocatur sola forma sanctificans, sed omnia dona supernaturalia, & beneficia

quibus

quibus gloria comparatur. Vnde non solum gratia est id, quod in homine intrinsecè inhæret, sed etiam multa extrinseca bona, si ad supernaturalem fœlicitatem conferant. Sic enim habere suasores ad bonum, & non habere suasores ad malum inter gratiæ dona computauit Augustinus enarratione in Psalm. 87. & libro 50. homil. hom. 13 ergo licet prædestinatio non inhæreat, prædestinatio est vera gratia, quia est magnum bonum eius supernaturale & gratis collatum. Non ergo in vniuersum differunt prædestinatio, & gratia, sicut causa, & effectus, sed etiam sicut duę gratiæ, quę esse possunt causa, & effectus, ita ergo potest comparari prædestinatio respectu sequentium gratiarum: Vnde nec gratia erit semper temporalis, sed erit aliqua gratia æterna. Deinde est alia difficultas circa eandem partem, præsertim cōferendo prædestinationem cum gubernatione electorum: quia duplex est gubernatio, vt ex D. Thoma supra colligitur, vna actiua, altera passiua: quæro ergo, de qua illarum differentia illa intelligatur? Nam de passiua per se notum est, & esse temporalem, & esse in his, qui gubernantur, nam est veluti passio, quæ in patiente recipitur: hæc verò non est ad rem, de qua tractamus, agimus enim de gubernatione, vt se habet ex parte Dei, atque adeo de actiua gubernatione. At vero gubernatio actiua videtur esse æterna: non enim distinguitur à prouidentia, vt sentit D. Thomas prima parte quæstio. 103. articul. 6. 7. & 8. & patet, quia per eundem actum æternum, quo Deus ab æterno præparat beneficia electis, eos in tempore gubernat. Neque enim Deus habet intra se aliam rationem gubernandi in tempore, præpter illam, quam ab æterno concepit, aut decreuit: illa autem gubernandi ratio est gubernatio actiua, est ergo æterna, & non differt, etiam ratione, à prædestinatione vel prouidentia, cum proportione sumptis. Tertiò hinc oritur difficultas circa aliam differentiam, quia non omnis gratia creata est, ipsa enim prædestinatio est quædam gratia increata, & gratia vnionis est increata, & Spiritus Sanctus ipse, quatenus in propria persona iustis confertur, gratia quædam vocari potest, sicut essentia diuina, vt data beatis in ratione speciei intelligibilis, verè dicitur donum increatum.

August. — *2. Difficultas.* — *D. Thom.* — *Tertia difficultas circa aliā differentiam.*

3. Prima difficultas oriri videtur ex multiplici significatione huius vocis, *gratia*, quam tradit D. Thom. 1. 2. q. 110. art. 1. Vbi gratiam tria significare dicit scilicet, vel amorem, & beneuolentiam, vel donum gratis datum distinctum ab ipso amore, & ab illo procedens, ita vt prior dici possit gratia manens in conferente gratiam; posterior vero gratia transiens in eum, cui fit gratia: Vel recompensationem beneficij accepti, cum pro illo gratiam rependere dicimus. Et omissa pro nunc hac tertia significatione, quæ libro sequenti nobis fortasse vsui erit: duæ primæ ad præsentem difficultatem expediendam faciunt. Nam in prima significatione concedendum est, prædestinationem esse quandam gratiam: quod ibidem D. Thom. docuit, dicens. *Quandoque ipsa æterna dilectio Dei gratia Dei dicitur, secundum quod dicitur etiam gratia prædestinationis, in quantum Deus gratuito, & non ex meritis aliquos prædestinauit, seu elegit. Dicitur enim ad* Eph. 1. *Prædestinauit nos in adoptionem filiorum, in laudem gloriæ gratiæ suæ.* Vnde allegando hoc testimonium, videtur D. Thom. illud interpretari in eodem sensu, ita vt illa vox *gratia* in illis verbis significet gratuitam beneficentiam, quam Deus per prædestinationem, tanquam per maximam gratiam singulariter ostendit.

D. Thom. Gratia tria significat. — *D. Thom.*

4. Augustinus autem in definitione prædestinationis, & in differentia, quam constituit inter illam, & gratiam sumit hanc vocem in secundo significato, non quidem in tota amplitudine illius, quia multa sunt dona gratuita, quæ ad prædestinationem non pertinēt, sed quatenus significat dona gratuita, *quibus certissime liberantur quicumque liberantur.* Atq; hoc modo sumpta gratia rectè distinguitur à prædestinatione, tanquam effectus à causa, & tanquam temporale ab æterno: Nam talis gratia est transiens, non immanens in Deo, nihil autem transiens extra Deū æternum est, & necessario procedit à rationibus æternis, & ab æterna dilectione. Et ita est etiam intelligendus D. Thom. dicta q. 23. art. 2. ad 4. Aduerto autem obiter, quòd licet hæc gratia dicatur transiens, non est necesse, vt semper, & in vniuersum transeat in ipsum prædestinatum, ita vt in illo intrinsecè recipiatur. Nam licet gratia intenta per prædestinationem maximè illa sit, quæ intrinsecè inhæreat prædestinato iuxta illud, *elegit nos in ipso vt essemus sancti*, & illud, *Prædestinauit nos in adoptionem filiorum*, ad Ephes. 1. Nam hæc adoptio, & vera sanctificatio per intrinsecam gratiam fit: sicut etiam conformitas illa cum Christo, de qua dicitur ad Roman. 8. *Quos prædestinauit conformes fieri imaginis filij sui.* Nihilominus gratia, quæ est effectus prædestinationis, & temporalis dicitur, latius patet, & interdum consistit in externis donis, aut causis, vel circunstantiis, interdum in auferendis malis, occasionibus, quæ omnia egregie comprehendit Augustinus nomine beneficiorum, quibus electi certissimè saluantur.

Quo sensu nomē gratiæ vsurpauit Augustinus loco citato. — *D. Thom.* — *Gratia etiam dicitur donū in extrinseco consistens.* — *Ephes. 1.* — *Rom. 8.* — *August.*

5. Atque hinc constat, ita comparari prædestinationem ad singularem gubernationē hominis prædestinati, sicut generalis prouidentia ad generalem gubernationem: Nam sicut gubernatio includit omnes actiones, & effectus, quibus Deus confert creaturis media necessaria, vel cōuenientia ad suos fines: ita illa singularis gubernatio includit omnem Dei actionem, per quam cum effectu perducit electos ad finem prædestinationis. Potéstque *singularis beneficentia* vocari, quia complectitur omnia beneficia, quibus liberantur, quicumque liberantur. Vnde, sicut gubernatio illa est effectus adæquatus prouidentiæ: ita hæc beneficentia est effectus prædestinationis, & sicut gubernatio est temporalis, & prouidentia æterna, ita hæc beneficientia temporalis est, & prædestinatio æterna.

6. Cum autem in secunda difficultate quæritur de qua gubernatione sit sermo, an de actiua, vel de passiua? posset vno verbo responderi, esse sermonem de passiua, & de transeunte extra Deum, sicut de gratia dictum est. Nam sicut Augustinus de hac gratia est loquutus, cùm illam à prædestinatione distinxit, ita nos loqui possumus de beneficientia, & gubernatione, quæ Dei esse dicitur, non intrinsecè (vt sic dicam) sed emanatiuè, id est, non quia sit in Deo, sed quia est à Deo. Et hoc sensisse videtur Diuus Thomas dicta quæstione vigesima tertia articulo secundo ad tertium, ita distinguendo inter prædestinationem, & gubernationem, seu gratiam sicut inter præparationem actiuam, & passiuam. Addimus verò, etiam loquendo de actiua gubernatione, aliquam esse differentiam constituendam inter ipsam, & prædestinationem, saltē hæc, quòd vna est simpliciter æter-

Satisfit secundę difficultati. — *D. Thom.* — *Gubernatio Dei etiā actiua distinguitur à prædestinatione.*

na, vt de prædestinatione diximus, altera simpliciter temporalis, vt de gubernatione explicabimus. Quod, vt distinctius faciamus, aduerto, in actiua gubernatione tria posse cōsiderari: primum est actio transiēns, per quam fiunt effectus gubernationis in creaturis. Secundum est ars diuini intellectus, quæ dirigit illam actionem. Tertium est actus voluntatis mouens ad illam actionem. De primo est res controuersa, an illa actio sit in creaturis, vel sit in Deo ipso. Ego verò existimo esse in creaturis. Vnde si gubernatio actiua pro hac actione sumatur, manifestum est distingui à prædestinatione, & prouidentia, non solum ratione, sed etiā re, & tanquam creatum ab increato, & tanquam temporale, ab æterno, D. Thom. autem dicta q. 23. art. 2. gubernationem dicit esse exequutionem prouidentiæ: & nihilominus subiungit, illam esse passiuè in gubernatis, actiuè autem in gubernante. Vnde, vel non loquitur de gubernatione actiua in hoc sensu, vel certè constituit hanc actionem in ipso Deo agente. Et tamen etiam hoc modo actiua gubernatio licet increata sit, vt pote intra Deum existens (ac proinde in hoc non differens à prouidentia, & gubernatione) nihilominus distingui potest ratione, per respectum ad creaturas. Quia prædestinatio, vel prouidentia non dicit respectum actualiter influentis, quem dicit actiua gubernatio. Et ratione huius diuersæ habitudinis, etiam possunt distingui tanquam temporale, & æternum: quia illa habitudo rationis ad creaturam, vt actu influentis in illam, temporalis est. Sicut creatio actiua sub ea denominatione temporalis est, etiam si actio ipsa realis in Deo ipso constituatur.

Actio trāsiens qua Deus gubernat est in creaturis, & temporalis.

D. Thom.

7. Ars intellectus diuini directiua gubernationis est ipsa actiua gubernatione tantum cōnotati differunt.

Circa secundum scilicet, artem, seu rationem existentem in diuino intellectu directiuam huius actionis. Dicendum sine dubio est, eandem omnino artem diuini intellectus esse prouidentiam, & gubernationem actiuam, solúmque differre, quòd gubernatio videtur connotare actualem relationem causæ actu influentis, quam non dicit prouidentia. Sicut eadem ars est, per quam homo nouit, quomodo scribendum sit, & per quam actu dirigit manum, quando scribit, solúmque in nobis possunt differre tanquam habitus, & actus, quæ distinctio in Deo locum non habet. Qui verò præter artem ponunt in intellectu imperium exequens, fortasse in eo distinguent gubernationem actiuam à prouidentia: nos verò actum illum non agnoscimus, qui distinctus sit à iudicio practico artis, vel prudentiæ. Et ideo illa duo non distinguimus, tanquam duo attributa, vel duos actus in mente Dei. Quod planè sensit D. Thomas, 1. p. q. 103. art. 6. dicens in corpore, & ad 1. *Prouidentiam esse ipsam rationem gubernationis.* Vtique quantum ad internum actum, quem ponit in Deo. Nam per habitudinem actualis causæ, vel actionis, distingui possunt ratione, imò & tanquam æternum & temporale, sicut de creatione actiua, & de omni actione Dei ad extra dictum est.

D. Thom.

8. Circa vltimum membrum de voluntate diuina, quatenus vel prædestinationem constituit, aut ingreditur, vel principium est exequutionis, & gubernationis ad extra, distingui possunt duo ordines actuum in voluntate diuina, iuxta superiùs dicta. Vnus est ordo intentionis, alius est ordo exequutionis: & prior dici potest pertinere ad prædestinationem, posterior verò ad exequutionem, & gubernationem. Atque ita prædestinationem, & singularem gubernationem actiuam, intra diuinam voluntatem existentem, distingui inter se ratione, non tamen, vt creatum ab increato, cùm vtraque sit intra Deum: nec vt temporale ab æterno, vtraque enim æterna est, sed solùm, vt præparatio, & principium proximum exequutionis. Potest verò illamet voluntas exequutiua considerari, & secundum se, vt est æterna absque vllo respectu, vel denominatione temporali, & prout actu influens, vel denominata in ratione actu gubernantis, & benefacientis, ab actione ipsa, vel relatione, quæ in creatura existit: & ita potest dici, sub priori ratione ad prædestinationem pertinere, quia hoc modo considerata, etiā pertinet ad præparationem æternam ex parte Dei: sub posteriori autem spectare ad gubernationem, & beneficentiam seu gratiam. Atq; ita etiam distingui ratione gubernationem actiuam à prædestinatione, vel prouidentia, non quidem vt creatum ab increato, quia semper actus ipse voluntatis Dei increatus est, sed relatione, vel denominatione nostra, ratione cuius etiam differunt, vt temporale & æternum, temporale (inquam) quoad denominationem, vel habitudinem rationis, non quoad entitatem ipsam, vt iam satis declaratum est.

Prædestinatio differt ratione à gubernatiōe prout dicit volūtatem exequutiuam.

9. Ad tertiam difficultatem circa secundam differentiam, quod gratia differat à prædestinatione tanquam creatum ab increato. Aliqui omnino contendunt nullam esse posse gratiam increatam, propter modum loquendi Augustini dicto libro de prædestinatione Sanctorum cap. 10. Ego verò imprimis assero, loquendo de gratia in tota sua generalitate, & vt abstrahit ab illis duabus significationibus, quas supra ex Sancto Thoma notauimus, sic dari posse aliquam gratiam increatam. Expresse enim D. Thomas dicta quæstio. 110. art. 1. in 1. 2. ipsam dilectionem æternam Dei gratiam vocat. Et eodem modo loquitur Gaspar Casalius libro de Quadripartita iustitia capit. 4. Nec obstat contra hanc partem Augustini testimonium, quia non loquitur de gratia in tota sua latitudine, sed in significatione magis limitata, distinguendo illam à prædestinatione, & dilectione æterna, vt ex textu constat. Addo verò vlterius, etiam gratiam, vt est donum gratuitum, posse esse aliquo modo, seu aliqua ex parte increatam: non solum in gratia vnionis, vbi res est clara, sed etiam in gratia iustificationis. Quia certum est apud Theologos, ipsammet personam Spiritus sancti esse donum, quod datur iustis speciali quodam modo cum iustificantur, ita vt non solum dona creata illis dentur, sed etiam donum increatum, vt in fine sequentis tractatus ostendemus. Et in patria datur beatis ipsa essentia diuina, non solum, vt obiectum terminatiuum visionis, sed etiam, vt comprincipium adiuuans ad visionem per modum speciei. Et in via gratia adiuuans interdum esse potest Deus ipse, vt per se ipsum iuuans, & confortans nostram facultatem. Verum quidem est, hanc gratiam increatam nunquam donari nobis, nisi, vt coniunctam alicui dono creato, vel mediante illo: hoc tamen non obstat, quo minus donum ipsum increatum gratiæ denominationem recipiat, cùm verè detur, & gratis detur, & ex amore supernaturali detur. Sic enim ipse filius Dei, quatenus nobis datus ex singulari Dei dilectione. Ioann. 3. dicitur ab eodem Ioanne cap. 1. *Gratia, pro qua*, id est, propter quam, omnem aliam gratiam recipimus, sic enim illud interpretor:

Expeditur tertia difficultas.

Aliquorū opinio.

August.

Gratia dici potest increata.

D. Thom.

Gaspar Casalius.

Mens Augustini.

Gratia increata datur coniūcta dono creato.

Ioan. 3.
Ioan. 1.

Et gratiam pro gratia. Fateor ergo, non omnem gratiam, etiam à prædestinatione distinctam, esse donum creatum: Neque contrarium vnquam dixit Augustinus. Semper tamen id, quod increatum est, recipit denominationem gratiæ, sub aliqua habitudine, vel denominatione temporali, & quoad illam semper differt à prædestinatione, vt temporale ab æterno, quo ad summum potest ex Augustini doctrina colligi. Vnde etiam dici potest, nihil denominari gratiam hoc modo, nisi vel creatum sit, vel coniunctum alicui dono creato: Hoc autem ad prædestinationem, vt sic, necessarium non est.

Aug.

CAPVT XX.

Quomodo prædestinatio ad librum vitæ comparetur.

1\. DIuus Augustinus libr. 10. de Ciuitate cap. 15. prædestinationem significat esse ipsum librum vitæ, de quo frequens est in Scriptura mentio, dicens: *Non Deum liber iste commemorat, ne obliuione fallatur, sed prædestinationem significat eorum, quibus æterna dabitur vita.* Diuus autem Thomas, 1. p. q. 24. art. 1. ad 4. existimat, prædestinationem distingui ratione à libro vitę, quia prædestinatio supponitur ad librum vitæ per modum obiecti, seu materiæ circa quam, *quia in libro vitæ* id est notitia, *scribuntur,* id est cognoscuntur, *qui prædestinati iam sunt.* Nã vt in citato loco Aug. ait. *Non nescit Deus, & in hoc libro legit, vt sciat, sed potius ipsa eius præscientia de illis,* (id est, *prædestinatis*) *quæ falli non potest, liber est vitæ.* Ob hanc ergo causam, ad complementum huius libri, necessarium visum est, hanc etiam comparationem facere: & obiter simul explicare totam illam q. 24. D. Thomæ, & metaphoram illam libri vitæ, & modos aliquos loquendi diuinæ Scripturæ circa illam.

D. Thom. — Aug. — D. Thom.

2\. Vt ergo à metaphora *libri vitæ* incipiam, certum est, mentis notitiam, seu præscientiam significare. Quam, vt explicem, aduerto, solere in Scriptura nomen hoc *liber* metaphoricè sumptum, interdum poni absolutè, & sine addito, vt Dan. 12. *In illo tempore saluabitur populus tuus omnis, qui inuentus fuerit in libro.* Exod. 32. *Si non facis, dele me de libro quem scripsisti.* Sæpius verò poni cũ adiunctione *vitæ,* vt Apoc. 20. *Quicũque non est inuentus in libro vitæ scriptus, missus est in stagnum ignis.* Aliquãdo verò duplex determinatio additur, vt Apoc. 21. *Non intrabit in eam, nisi qui scriptus est in libro vitæ agni.* Aliquando etiam reperimus in Sacra scriptura, *librum iustorum,* vt Iosue 10. Item aliquando ponitur hæc vox in singulari, vt citatis locis, & aliis infra adducendis: aliquando verò in plurali: Et quoties in plurali ponitur, absolutè, & sine determinatione ponitur, vt Dan. 7. *Iudicium sedit, & libri aperti sunt,* & Apoc. 20. *Vidi thronum magnum, & candidum, & super eo sedentem, & omnes mortuos stantes in conspectu agni, & vidi libros apertos, &c.* & infra. *Et iudicati sunt mortui ex his, quæ scripta erant in libris.*

Liber vitę mẽtis notitiã, & præscientiam significat. Dan. 12. Exod. 32. Apoc. 20. Liber vitæ in scriptura & cum addito, & sine addito vsurpatur. Apoc. 21. Iosue. 10. Dan. 7. Apoc. 20.

3\. Hinc ergo orta est varietas in exponenda significatione, vel metaphora illius vocis, quam hic breuiter referre, & veram expositionem ponere, videtur ad nostram quæstionem expediendam necessariũ. Primò igitur aliquibus visum est, nõ semper in huiusmodi sacræ scripturæ locis accipi metaphoricè nomen libri, sed interdum propriè pro materiali libro scripto. Beda enim Apocalyps. 20. per libros in die iudicij aperiendos, intelligit libros scripturæ sacræ, quia tunc patebit verissima esse, quæ de illo die scripturæ docuerant. Quæ tamen expositio, quod ad illum locum spectat, non videtur apta, nam subditur. *Et iudicati sunt mortui ex his, quæ scripta erant in libro secundum opera ipsorum.* Non autem videntur iudicandi ex his, quæ scripta sunt in scriptura sacra, quia nec ibi sunt scripta omnia iudicandorum opera, nec pœnæ singulis operibus respondentes: vtrumque autem est scriptum in mente Dei.

Prima opinio circa librũ vitæ. Beda. — Non placet.

4\. Aliter Burgen. in locum Exod. 32. putat, ibi esse sermonem de libro, non per metaphoram, sed cum proprietate, id est, de quodam libro, in quo scribebantur insignia facta illustrium personarum populi Israel. Cui videtur fauere Hilar. in id Psal. 68. *Deleantur de libro viuentium.* Et hunc putant aliqui esse librum iustorum, de quo fit mentio in libro Iosue, & Regum.

2\. Expositio Burgẽsis. Hilar.

5\. Sed neque illi loco videtur satis accommodata proprietas illius vocis: tum quia ibi dicitur, *de libro, quem scripsisti,* ille autem liber virorum illustrium non videtur fuisse peculiariter à Deo scriptus, imò tunc nullus erat materialis liber singulariter à Deo scriptus, quia non dum erant scripturæ: tum etiam quia statim Deus subiungit. *Qui peccauerit mihi, delebo eum de libro meo.* Vbi etiã illa particula, *meo,* habet eãdem vim, & indicat altiorem esse librum, & peculiari modo diuinum, & quasi per anthonomasiam, *librum Dei* appellatum, quæ omnia adaptari non possunt ad materialem librum. Item significatur illis verbis, neminem deleri ab illo libro, nisi per peccatum, quod maxime conuenit libro iustorum scripto in mente Dei. Posset quidem dici liber ille metaphoricè intelligendus, non tamen pro libro ad prædestinationem, vel iustitiam coram Deo pertinente, quia sic nimium videretur excessisse Moyses in sua petitione: sed pro libro, in quo Deus apud se recensuerat duces, & principes illius populi, in cuius capite Moysem posuerat, ita vt sensus sit, vel fac hoc, vel aufer à me hoc munus, in quo me constituisti, quo ablato deleretur de libro illo. Estque satis probabilis expositio: Non est tamen contemnenda expositio Augustini quæst. 147. in Exodum, vt de libro etiam spiritualis vitæ intelligatur, & per exaggerationem, quasi diceret Moyses, *aut hoc fac, aut non me numera inter amicos tuos.* Non quòd id voluerit, aut verè elegerit, sed vt significaret, tàm impossibile esse, vt non speraret à Deo id, quod petebat, quam vt timeret priuari amicitia eius, sine culpa.

Reiicitur. — 3. Expositio. — Quarta expositio Augustini.

6\. Supponimus ergo vt verius, loquutionem illam esse metaphoricam. Ipsa vero metaphora etiam variè explicatur. Et in primis de libris in plurali dictis, Augustinus 20. de Ciuitate, cap. 14. exponit, libros aperiendos in die iudicij esse sanctos ipsos, & erectos, qui ad iudicium cum Christo venient. Dicuntur autem libri, quia in eorum vita, & moribus obseruantia præceptorum Dei cognoscetur, & constabit fuisse possibilem hominibus, & ita per illorum comparationem alij iudicabuntur, & condemnabuntur. At, licèt metaphora sit ingeniosa, non videtur accommodata locis sacræ scripturæ, vbi inuenitur. Nam in Apocalyp. 20. statim subditur, *Et iudicati sunt mortui ex his quæ scripta erant in libris secundum opera ipsorum.* Agitur ergo de libris, in quibus scripta sunt talia opera. Vnde alij per libros, conscientiam omnium iudicandorum intelligunt, in quibus singulorum opera, siue bona, siue mala demonstrabuntur.

Quinta interpretatio eiusdẽ Augustini. — Non satisfacit. Apoc. 20. — Sexta expositio.

Quæ metaphora probabilis etiam est, & ita non improbatur à Hieronymo Daniel.7. sed non omnino probatur, quia re vera in conscientiis hominum non manent scripta omnia ipsorum opera, sed facilè obliuione traduntur. Et quamuis Deus tunc sua omnipotenti virtute, vnicuique datutus sit actualem, & euidentem notitiam omnium, quæ in hac vita gessit, iuxta illud Pauli ad Rom.2. *Testimonium reddente illis conscientia ipsorum, &c. In die cum iudicabit Dominus occulta hominum.* Tamen illud non tam erit aperire libros iam scriptos, quàm illos de nouo scribere, vel quasi transcribere in notitiis singulorum. Rectè igitur librorum nomine intelliguntur illi, qui in notitia, & mente Dei indelebiliter manent conscripti.

Hieron. — *Non probatur.* — *Rom.2.* — *Verior expositio.*

7. Sed cur *libri* in plurali appellantur, cùm notitia Dei vna, & simplicissima sit? quæ item res, vel personæ in illis libris descriptæ sunt? Quoad priorem interrogationem attinet, facilè, ac generatim responderi potest, & librum illum in re esse vnum, propter simplicissimam Dei notitiam, quod significatur cùm absolutè in singulari nominatur, vt in Psalm.138. *In libro tuo omnes scribentur.* Et virtute, ac ratione esse plures, quatenus plurium hominum, vel etiam ordinum, tam Angelorum, quàm hominum facta continet. In particulari verò respondendo simul ad alteram interrogationem, ait Hieronym. in Daniel. 7. illos libros esse duos, vnum bonorum cum suis bonis operibus, alterum malorum, cum peccatis eorum, & priorem ait esse librum vitæ, posteriorem verò consequenter indicat esse librũ mortis. Quia verò Scriptura nõ tribuit Deo librum mortis, (vt infra cum D.Thoma dicemus,) subiungit D.Hieronymus, librum bonorum esse in Deo, librum autem mortis esse in diabolo, tanquam accusatore illorum Apoc. 12. & ob hanc causam nomina bonorum dici, scripta esse in cœlis, Lucæ 10. de malis autem dici, *Recedentes à te in terra scribentur.* Ier. 17. Quia verò in Apocalypsi dicitur, mortuos iudicatos esse ex his, quæ scripta sunt in libris, verisimile profectò est, libros illos omnes esse in Deo, quia, vt ex Aug. supra referebam, Deus non legit in aliquo libro extra se, vt iudicium ferat; igitur libri, per quos iudicat, non sunt extra notitiam eius.

Cur libri pluraliter dicantur, & quid in eis scriptũ sit. — *Psal.138.* — *Prima sententia Hieronymi.* — *Apoc.12.* — *Luc.10.* — *Hier.17.*

8. Et ideo alij simpliciter fatentur dari in Deo librum malorum, sicut bonorum, & mortis, sicut & vitæ. Quod significare visus est Basil. Isa.4. vbi cùm dixisset esse in cœlesti Hierusalem librum in quo electi spiritualiter scribuntur ad vitam, subiungit, necessarium esse scire. *Virum ne sint quidã, qui scribantur quidem, non item ad vitam, sed iuxta sententiam Hieremiæ dicentis, desertores in terra scribentur. Iuxta hunc igitur sensum duæ intelligi debent scriptiones: vna eorum est, qui ad vitam, alia eorum est, qui scribuntur ad perditionem.* Verum est, non satis exprimere Basilium vtramque scriptionem esse in Deo, nam potiùs allegando Ieremiã ait, malos in terra describi. Nazian. etiam oratione 9. ad Iulianum, nu.41. librum viuentium, pereuntiúmque commemorat; qui iuxta supra dicta, facilè possunt ratione distingui, & consequenter propriis nominibus appellari. Et in eandem sententiam facit, quod dicit Euthimius in id Psalm.68. *In libro tuo omnes scribentur*, metaphoram libri absolutè positam in sacra Scriptura significare solere generalem præscientiam, in qua, tam boni, quàm mali scribuntur. Vnde eadem præscientia, & per modum vnius libri in singulari interdum significatur, propter simplicitatem, & vnitatem eius, interdum per modum plurium, propter diuersitatem obiectorum, & personarum. Ratione item hoc suadetur, quia nõ est dubiũ, quin reprobi sint præsciti à Deo. Cur ergo eorum præscientia, claraq; notitia non rectè per metaphoram, liber appellabitur? Quod si ita est, profectò liber mortis rectè dicetur, quia qui in illo scripti sunt, non nisi ad mortem secundam sunt præcogniti. Respondet D.Thomas, metaphorã libri non ita ad hanc præscientiam, sicut ad illam electorum accommodari, quia licet scribi in libro soleant, qui admittuntur ad militiam, vel ad societatem, aut rempublicam, non tamen confici solet liber, in quo scribantur, qui à militia, republica, vel societate expelluntur. Sed contra hoc est, quia in recta gubernatione, non solùm fit catalogus eorum, qui digni sunt præmio, sed etiam eorum, qui pœna, & præsertim morte plectendi sunt.

2. Sententia. Basil. — *Nazian.* — *Euthym.* — *D.Thom.*

9. Veruntamen, licet de re significata nulla possit esse controuersia, cùm cõstet in Deo esse præscientiam electorum, & reproborum, & esse vnam ratiõne diuersam ab alia: nec etiam loquẽdo de possibili (vt sic dicam) negari possit, quin metaphora illa libri, vel librorũ possit ad vtramque præscientiam accommodari, tamen loquendo de vsu Scripturæ, probabilius est, in ea non esse vsum illius metaphoræ ad significandum specialiter librum reproborum, quod sit in mente, vel notitia Dei. Reperimus quidem in scriptura totam præscientiam Dei appellatam librum absolutè, & sine adiectione vlla, vt videtur clarum in illis verbis Psalm. 68. *Et in libro tuo omnes scribentur.* De quo libro intelligendum est illud, quod Ecclesia in prosa defunctorum ait, *Liber scriptus proferetur, in quo totum continetur, vnde mundus iudicetur.* Nam in illo libro, nõ tantum personæ iudicandæ, sed etiam omnia illarum opera describuntur, ex quibus iudicandæ sunt. Nihilominus tamen, interdum etiam liber absolutè dictus significat præscientiam electorum, vt euidenter constat ex verbis Daniel.12. *In illo tempore saluabitur populus tuus omnis, qui scriptus fuerit in libro.* Si enim ibi liber in illa generalitate acciperetur, non esset verum dicere saluandos iri omnes, qui in illo libro fuerint descripti: sæpius verò illa metaphorica vox accommodatur solis prædestinatis, per adiunctionem aliquam, vt ad Philipp. 4. *Quorum nomina sunt in libro vitæ*: quam ponit Paulus, vt specialem prærogatiuam illorum Sanctorum, de quibus loquebatur, nulla autem esset, si omnes etiam reprobi in illo libro scripti essent. Et idem est sensus aliorum locorum, in quibus eadem particula additur.

Resolutio. — *Psal.68.* — *Dan.12.* — *Ad Phil. 4.*

10. Vnde obiter colligo, illam particulam, *vitæ*, non significare (vt ita dicam) chartam, vel materiam, in qua scriptio illius libri facta est, sed obiectum, seu terminum scriptionis talis libri, ita vt non dicatur liber vitæ, quia in ipsa vita per essentiam scriptus sit. Hic enim sensus est violentus, magísque quadrare posset ad illa verba Luc.10. *Gaudete quia nomina vestra scripta sunt in cœlis.* Nam cœlorum nomine significari videtur ipsa essentia Dei; quæ est cœlum per essentiã, seu nominando contentum à continente, vel locatum à loco, & designando chartã illius scriptionis. At cùm dicitur liber vitæ non hoc significatur, sed obiectum, id est, qui nam in libro illo describantur, scilicet, qui vitam, & salutem consequuntur. Quia si liber vitæ denominaretur ex eo, quod in Deo est, qui est ipsa vita, etiam reprobi essent scripti in libro vitæ. August. autem

Luc.10.

20. de Ciuit. c. 14. *Legit liber vitæ vniuscuiusque.* & ita vitam illam esse putat, quam hic gerimus, id est, opera huius vitæ. At particula illa *Vniuscuiusque* non est in textu, & ideo non cogit. Nec etiam sustineri potest. Tum quia illo modo etiam reprobi essent scripti *in libro vitæ vniuscuiusque*, cõtra illud, *Non ingredientur in eam* (id est Hierusalem cœlestem) *qui non sunt scripti in libro vitæ.* Apocalyp. 20. & 21. tum etiam quia mox docebimus alios esse libros conscientiarum, seu operum huius vitæ à libro vitæ immortalis, & æternæ: ergo liber vitæ à termino nominatur, qui est liber prædestinatorum ad æternam vitam.

Apoc. 20. & 21.

11. Cùm verò additur *in libro vitæ agni*, fortasse aliquis existimet fieri, ad coarctandum sermonem ad solos homines prædestinatos, nam specialiter hominum vita Agno tribuitur, quia per agnum illam consequuturi sunt. Sed ego existimo etiã Angelos saluos, & prædestinatos esse per Christum, & ideo etiam illorum nomina scripta esse in libro vitæ agni. Et certè sermo Ioannis in toto illo cap. 21. Apoc. est de tota ciuitate cœlesti, & Hierusalem, quæ ex Angelis, & hominibus constat, & illã vocat sponsam agni, & de illa concludit, non pertinere ad illam, nisi qui scripti sunt in libro vitæ agni: Ergo in singularem gloriam Christi illa secunda adiectio additur, quoniam omnis vita, totáque beatorum gloria illius est peculiari titulo, quia per merita illius comparatur.

12. At verò nunquam inueniemus in Scriptura, aut nomen libri absolutè positum pro præscientia reproborum specialiter sumi, aut cum aliquo peculiari addito poni ad specialem librum mortis, vel malorum significandum. Et hoc solum significare voluit D. Thom. cùm dixit non dari librum mortuorum. Et ad hoc est satis congrua eius ratio, quia non solent scribi in libro peculiari illi, qui excluduntur à militia, sed illi tantùm, qui admittuntur. Cùm verò replicatur etiam solere describi in libro, qui puniuntur, certè nec id videtur admodum consuetum. Quod si inter homines interdum fit, ideo est, quia indigent illa memoria ad aliquid prouidendum in futurum, vel vtendum illa scriptura, tanquam exemplari ad puniendos similes. Quæ ratio in Deo cessat, & ita etiam cessat fundamentum illius metaphoræ, quoad hanc partẽ. Accedit præterea, quòd iuxta phrasim Scripturæ electos suos dicitur Deus peculiariter nosse. *Nouit Dominus, qui sunt eius* 2. ad Timot. 2. quò etiam spectat illud Psa. 1 *Nouit Dominus viam iustorum:* & illud ad Ro. 11. *Non repulit Deus plebem suam, quam præsciuit.* At reprobos potiùs ignorare dicitur, & nescire, iuxta illud, *Nescio vos.* Vnde de reprobis dicitur, Psal. 68. *cum iustis non scribantur.* Nam electos nouit Deus scientia approbationis, eósque tanquam sibi peculiariter dilectos, in proprio, & singulari libro describit, vt illorum etiam peculiarem curam se habere ostendat. Reprobi autem, licet non possint non esse in scientia Dei, propter infinitatem eius, non tamen illis tribuitur peculiaris liber, quia eorũ scientia est scientię reprobationis: Vnde potiùs deleri dicuntur de libro. Denique hac ratione nomina electorum *scripta* dicũtur *esse in cælis*, Luc. 10. At reproborum potiùs inde dicuntur deleta, & *scripta in terra.* Ierem. 17. Vnde Hieronymus supra, librum illorum vocat terrenum, & illum ponit in manu accusato, potius quàm Dei.

2. Tim. 2. Psal. 1. Rom. 11. Psal. 68. Luc. 10. Hiere. 17. Hieron.

13. Obiectio. Solùm illo loco Apoc. 20. liber, imo & libri in plurali, videntur tribui solis reprobis, qui mortuorum nomine videntur ibi significari: nam dicitur. *Et libri aperti sunt, & alius liber apertus est, qui est vitæ.* Ergo liber vitæ est distinctus à libris aliis: ergo in illis libris non sunt descripti electi, aliàs includerent in se librum vitæ, ergo illi libri solùm reprobos continent, datur ergo in scriptura non solùm liber, sed etiam libri proprij, & speciales reproborum. Respõdeo, in primis falsum esse ibi nomine mortuorum intelligi reprobos, non enim de spiritualiter, sed de corporaliter mortuis, & resuscitatis, siue ad vitam, siue ad pœnam, sermo ibi est, vt cõstat ex illis verbis. *Vidi mortuos magnos & pusillos stantes ante thronum Dei:* & infra. *Et iudicati sunt mortui ex his, quę scripta sunt in libris, &c.* Non enim solùm reprobi, sed etiam prædestinati iudicandi sunt. Item inferiùs subditur. *Et dedit mare mortuos, qui in eo erant, & mors, & infernus dederunt mortuos suos.* Quibus verbis resurrectio corporum mortuorum describitur, vt per se notum est, & latè exponit August. in. 20. de Ciuitat. capit. 14. & 15. & expositores in eum locum. Igitur, & libri illi, per quos mortui iudicantur, tam ad prędestinatos, quàm ad reprobos pertinent: nam omnes iudicantur, secundum opera ipsorum. Responsio. August.

14. At verò hoc non obstante, concedendum est *libros* illos distinctos esse aliquo modo à *libro*, qui *vitæ* esse dicitur: quomodo autem, & ipsi plures sint, & à libro vitæ distinguantur, ita declaro. Nam alius est liber personarum, alius actionum, vel operum: liber vitæ est personarum, in quo scribuntur electi, & prædestinati, quatenus tales sunt: ideóque per antonomasiam dicitur hic, vel absolutè *liber*, vel *liber Dei* aut *cœlestis*, vel *vitæ*. In quo libro possumus intelligere describi electos prius, quam in alio describantur eorum merita, quia ex vi solius gratuitæ electionis ad gloriam, & gratiam congruã descripti manent in pręscientia Dei in numero saluandorum, vnde sicut electio non est ex meritis, ita nec hæc descriptio. Quia verò illa electio non est complenda, nisi per merita, quia gloria in effectu non est danda, nisi propter merita, ideo necessarius est alius liber, in quo opera describantur, in quo etiam necesse est demerita scribi, quia ad exactum iudicium omnium operum notitia, & comparatio necessaria est. Sic ergo distinguitur liber vitæ, à libris per quos fit iudicium. Qui etiam possunt vnus liber appellari, respiciendo ad vnitatem, & simplicitatem scientiæ Dei: tamen propter varios respectus in plurali nominantur, quia sunt libri conscientiarum, vt ait Hieronymus initio Psalm 88. Et licet ipse significet (sicut de Augustin. etiam supra retuli.) Vniuscuiusque conscientiam esse librum eius, atque adeo illos libros non tam esse in Deo, quàm in mentibus iudicandorum: Tamen rectè intelligere possumus, notitiam, quam Deus habet de conscientiis singulorum, esse libros per quos iudicat: qui plures dicuntur per respectum ad plures conscientias, sicut dicuntur plures ideæ. Alia etiam ratio occurrit, videlicet, vt respectu operum iudicandorum duo requirantur libri, quorum alter facta, alter ius contineat: Deus enim in sua æternitate priùs secundum rationem ius conscripsit, præmia, & pœnas operum taxando, vt scilicet, qui sic peccauerit, sic puniatur, qui aliter peccauerit, tali pœna afficiatur, & cum proportione de meritis, & præmiis. Deinde in alio signo singulorũ opera, & facta futura in notitia sua præhabuit. Hi ergo duo libri in iudicio aperiendi sunt, vt factum ex vno probetur, Alia responsio. Hieron.

Gregor. August. ex altero ius dicatur. Aliter exponit Greg.24.Moral.cap.6.aliàs 9.& aliter August.20.de Ciuit. cap. 14.& 15.

15. Relinquitur ergo ex his omnibus, librum vitæ per metaphoram significare æternam notitiam, quam Deus habet de omnibus, qui vitam æternam consequuturi sunt. Ex quo facilè est, quæstionem à nobis propositam definire, & librum vitæ cum prædestinatione conferre. Multum enim inter se similia sunt, tamque coniuncta, vt non immerito potuerit Augustinus de illis, tanquam de vno, & eodem attributo loqui: in rigore tamen rectè D. Thomas dixit ratione differre. Vtrumque autem non difficilè constabit, explicando ea, in quibus inter se conuenire, vel differre videntur. Conueniunt ergo primò, quia personæ omnes, quæ in libro vitæ scriptæ sunt, prædestinatæ sunt, & non plures, neque pauciores; & econuerso, quotquot sunt prædestinati, sunt in illo scripti. Hoc patet ex verbis. Dan. 12 *Saluabitur omnis, qui inuentus fuerit scriptus in libro.* Exclusiua verò additur. Apocal. 13. & 17. vbi dicuntur adorasse bestiam omnes, *quorum non sunt scripta nomina in libro vitæ agni.* Et clarius, cap.20. *Qui non est inuentus in libro vitæ scriptus missus est in stagnum ignis.* Et cap. 21. dicitur de cœlesti Hierusalem. *Non intrabit in eam nisi qui scripti sunt in libro vitæ agni.* Quicumque ergo in libro illo sunt scripti, saluantur: & qui non saluantur, ibi non sunt scripti: at qui non saluantur, prædestinati non sunt, & omnes qui saluantur prædestinati sunt, vt supra contra Catherinum diximus: ergo quoad hoc conuertuntur inter se prædestinatio, & liber vitæ. Vnde vlterius in hoc etiam inter se conueniunt, quod, sicut de prædestinatione diximus, ita etiam liber vitæ est actus æternus immanens Dei, ac omnino liber, id est non necessarius, sed pendens ex arbitrio Dei; Vnde, vel est ipsa prædestinatio, vel secundum rationem proximè ad illam consequitur.

Resolutio totius quæstionis. August. D.Thom. Dan.12. Apoc.13.& 17.

16. Et quidem, si prædestinatio soli voluntati tribuatur, clara est distinctio rationis. Nam metaphora libri clarè significat aliquid ad intellectum pertinens. Nam sicut loqui, ita & scribere munus est intellectus. Vnde Aristoteles etiam dixit, hominis intellectum esse tanquam tabulam rasam, in qua nihil est depictum, seu scriptum. Vnde tunc incipit in eo depingi, quando imagines rerum in eo imprimi incipiunt: tunc autem incipit in se scribere quando incipit nosse. Sic ergo liber Deo atributus in intellectu eius est, nihilque est aliud, quàm catalogus omnium saluandorum in mente, seu notitia Dei conscriptus. Sic ergo, sicut intellectus ratione distinguitur à voluntate, ita liber vitæ à prædestinatione: & sicut præscientia absoluta futurorum prædefinitorum à Deo, consequitur secundum rationem ad voluntatem eligentem, seu præfinientem, ita etiam liber ex prædestinatione sequitur, & cum illa necessariò coniunctus est. Eo enim ipso, quod Deus hos elegit ad beatitudinem, eosdem in notitia sua conscripsit, tanquam infallibiliter saluandos. Si autem prædestinatio referatur ad intellectum, non apparet tam necessaria, neque tam facilis distinctio. Quia verò D. Thomas, licet prædestinationem in intellectu ponat, nihilominus librum vitæ ratione ab illa distinguit declarari in hunc modum potest. Quia liber solum dicit quasi speculatiuam notitiam, seu intuitionem saluandorum; est enim (vt dixi) veluti catalogus quidam talium personarum: Prædestinatio autem dicit iudicium practicum dictans, & dirigens exequutionem mediorum infallibilium, quæ ad salutem electorum per voluntatem approbata sunt. Et ita etiam liber vitæ perfectus, & completus (vt sic dicam) supponit prædestinationem, vt constituentem illi obiectum eius. Ita ergo in rigore prædestinatio & liber vitæ comparantur, licet ob summam coniunctionem interdum, tanquam idem censeantur.

Aristot. D. Thom.

17. Difficultas. Vna verò superest difficultas, quia liber vitæ non videtur ita firmus, & certus sicut prædestinatio, & ideo non videntur esse tam connexa, quantum diximus. Antecedens declaratur, quia ex præstinatione nullus auferri potest. *Nā quos ita præsciuit, vt etiā præstinauerit, illos infallibiliter magnificabit.* ex ad Ro.8. Et ideo per exaggerationem dicitur Mat.24. *Ita, vt in errorem inducatur, si fieri potest, etiā electi*; sed quia certissimè id non fiet, additur. *Veruntamen propter electos breuiabuntur dies illi.* Vnde est illud 1. Ioan. 2 *Non erant ex nobis, si enim fuissent ex nobis, permansissent vtique nobiscum.* At de libro vitæ deleri possunt, qui in eo scripti sunt, vt supponi videtur Exod.32. Psal.68. & Apoc.3.

Rom.8. Mat.24. Exod.32. Psal.68. Apoc 3.

18. Satisfit. Hoc dubiū expeditur facilè dicendo, phrasim esse Scripturæ, negationem per modum affirmationis explicare, sicut dicitur Deus odio habere, quem non diligit peculiari modo. Ita ergo aiunt Ansbertus, & Haymo. Apoc. 3. *deleri de libro vitæ*, nihil aliud esse, quam non scribi in illo. Ita enim videtur exponi in eodem Psal.68. cùm dicitur, *Deleantur de libro viuentium, & cum iustis non scribantur.* Nam posteriora verba videntur interpretari priora: Igitur verbum *delendi* non in ea proprieta te sumitur, qua significat auferre id, quod semel scriptum fuit, sed vt significat negationem scribendi: & ita non differt in hoc à prædestinatione, nam etiam potest dici aliquis à prædestinatione exclusus. Vnde in hoc sensu quod in Apoc. 3. dicitur. *Qui vicerit, sic vestietur vestimentis albis, & non delebo nomen eius de libro vitæ:* perinde est, ac si diceretur, *Consequetur vitam ad quam est prædestinatus.* Estque sententia valde similis illi 2.Pet. 1. *Satagite vt per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis.*

Ansbert. Haymo. Psal.68. 2.Petr.1.

19. Alia responsio. August. Aliter D.Aug. in Psal.68. intelligit verbum *delendi* positiuè (vt sic dicam) seu pro vt significat deletionem eius, quod scriptum semel fuit; dicit tamen hoc modo nihil deleri de libro vitæ, quod re ipsa in eo scriptum fuerit, sed solum secundum spem vel opinionem hominum, ita vt deleri dicantur, qui sperabant, vel putabant se esse scriptos in libro vitæ, & postea intelligent ibi non fuisse scriptos, & ita delentur potius ex libro scripto in mente sua, quam ex notitia Dei. Et in eundem ferè modum interpretantur phrasim illam Ambros. Apocalyp.3. Rupert. lib.4. in Exod. cap.29. Neque est aliena ab alio vsu Scripturæ, quæ aliquando de rebus loquitur, non prout in se sunt, sed prout sunt in opinione hominum, vt Ioan.5. dicit Christus, *Si ego testimonium perhibeo de me ipso, testimonium meum non est verum*, vtique opinione vestra. Atque in hoc sensu nulla etiam est differentia inter prædestinationem, & librum vitæ, quia etiam potest quis deleri de prædestinatione, quā falsa fide opinione, aut spe sibi promittebat, sine operibus. Vnde, cùm in Apocalypsi promittit Deus, *qui vicerit, non delebo eum*, per inde est, ac si diceret, non tantùm sua spe, vel hominum opinione, sed verè, & re ipsa erit scriptus in libro vitæ. Neque per huius-

Ambros. Rupert. Ioan.5.

modi

modi promiſsionem, aut comminationem ſignificatur incertitudo aliqua, vel prædeſtinationis, vel libri vitæ: ſed ſolum ſignificatur, exequutionem vtriuſq; pendere ex operibus noſtris cũ gratia Dei factis. Et ita eſt probabilis hæc expoſitio, quamuis nimis metaphoricè explicet deletionem illam.

20. D.Thom. Propter quod D.Thom. dicta q.24. articul.3. dicit, dupliciter aliquo ſcribi in libro vitæ, aut ſolùm quo ad vitam gratiæ temporalis, aut etiam quoad vitam gloriæ, ſeu perpetuæ gratiæ; de his, qui hoc poſteriori modo ſcripti ſunt, conſtat non poſſe deleri de libro vitæ, de prioribus autem poſſe. Vnde conſequenter ſignificat, *librum vitæ*, interdum ſumi pro libro ſolius vitæ æternæ, & ita nõn admittere deletionem: interdum pro libro vitæ gratiæ, vel temporalis, vel abſtrahendo à temporali, & æterna, & ſic admittere deletionem. Non per mutationem ipſius libri, ſed per mutationem conſcriptorum in ipſo, eo modo, quo Deus dicitur nunc neſcire, quod antea ſciebat, quia res mutantur, id eſt, Nunc neſcit eſſe iuſtum, quem antea ſciebat eſſe iuſtum, quia ille peccando iuſtitiam amiſit. Et ſic diſtingunt aliqui *librum vitæ* à *libro iuſtorum*, vt ille ſit tantùm prædeſtinatorum, hic omnium, qui aliquando iuſti ſunt. Vnde conſequenter dicendum eſt, vel prædeſtinationem ſolùm coniungi cum libro vitæ ſimpliciter dicto, id eſt, vitæ gloriæ, & æternæ. Vel certè ipſam prædeſtinationem etiam eſſe duplicem, vnam ſimpliciter, quæ habet coniunctum librum vitæ ſimpliciter; alteram ſecundum quid, id eſt ad gratiam, vel fidem temporalem, & ab hac etiam poſſe cadere hominem, ſicut poteſt deleri de libro vitæ. Et ita nullum erit inter hæc diſcrimen, quoad hanc partem, ſi cum proportione ſumantur. Et hæc expoſitio eſt etiam probabilis, & eam ſequuntur Anſel. & Lyra Apoc.3.

Vide Hilar. & Hie. in id Pſal. 68. *Deleantur de libro viuentium, & cum iuſtis non ſcribātur.*

Anſelm. Lyran.

21. Solùm habet nonnullam difficultatem hæc expoſitio quoad phraſim, & vſum Scripturæ, in qua abſolutè profertur, eos omnes ſaluari, qui ſcripti ſunt in libro vitæ: ac proinde videtur, nunquam ſumi *librum vitæ*, niſi pro libro vitæ æternæ. Vt ex locis ſupra citatis. Dan.12. Apoc. 20. & 21. & ad Philipp. 4. conſtare poteſt. Quod etiam ſupponere videntur Auguſt. Ambroſ. Rupert. & alij Sancti citati. At D.Thom. in dicto art. 3. extendit deſcriptionem libri vitæ, vt ſit, *Conſcriptio ordinatorum in vitam æternam* quæ latior eſt, quam conſcriptio prædeſtinatorum, per quam in artic.1. librum vitæ definierat. Ad hoc autem tacitè D. Thomas reſpondet, librum quidem vitæ ſolùm eſſe vitæ æternæ, vt art.2. etiam declarat. Tamen in illo poſſe aliquem deſcribi, vel ſimpliciter, id eſt, ſecundum prædeſtinationem, vel ſecundum quid, id eſt, ſecundum ordinationem gratiæ. Quæ doctrina in ſe quidem vera eſt, & de poſſibili non repugnat cum metaphora libri vitæ: tamen de facto, & iuxta vſum Scripturæ, liber vitæ videtur eſſe conſcriptio prædeſtinatorum, vt art.1. in corp. & ad 1. definierat idem D.Thom. & ſic neceſſarium erit, alterutram ex duabus primis expoſitionibus retinere.

Auguſt. Ambroſ. Rupert. D. Thom.

FINIS LIBRI PRIMI.

INDEX CAPITVM LIBRI SECVNDI DE CAVSIS PRÆDESTINATIONIS.



LIBER SECVNDVS DE CAVSIS PRAEDESTINATIONIS.

Explicata prędestinationis natura, & quasi essentia, consequens est, vt de causis, effectibus, & proprietatibus eius dicamus: ordo autem doctrinæ postulat, vt à causis incipiamus. De qua re fusissimè disputant omnes huius materiæ tractatores: quoniam in hoc puncto de causa prædestinationis præcipuus cardo huius disputationis versatus hactenus est, tam inter Catholicos, & hæreticos, quam inter Catholicos inter se: & de illo pręcipuè agit Augustinus in libris, quos de hac materia plures conscripsit. Apud quem tam est coniuncta disputatio de causa prædestinationis, cum disputatione de gratia, vt vix valeant separari. Curabimus tamen, quoad fieri possit, eas distinguere: & quæ ad materiam de gratia pertinuerint, in eam remittere, aliquid autem interdum attingere necessarium erit. Priùs ergo, diuisione quadam præmissa, statum controuersiæ, variáque eius membra aperiemus, ac deinceps per singula discurremus, tum cum hæreticis, tum deinceps cum Catholicis disputando.

CAPVT I.

Status controuersiæ, multiplexque disputationis sensus aperitur.

1. Doctores ferè omnes, qui de hac materia disputant, in primis præmittunt, prædestinationis causam inuestigari posse, vel quoad actum ipsum Dei, in quo diximus formaliter ipsam consistere, vel quoad effectus, quos prædestinatio in prædestinato ponit, seu efficit. Aiúntque, in præsenti non posse esse quæstionem de prædestinatione priori modo spectata, quoad actum ipsum Dei, quia cùm sit quidpiam increatum, & æternum, non potest habere causam, ac proinde totam controuersiam reuocandam esse ad effectus prædestinationis, qui, cùm creati sint, causam requirunt, quæ in hac parte inuestigatur. Ita ferè Diuus Thomas 1.part.q.23.art.5.& 8. & in simili 3. p. q. 24. art. 3. & quæst. 19. art. 5. Bonauent. 1. d. 41. artic. 1. q. 2. Richard. art. 2. q. 1. & alij communiter ibi & in 3. dist. 7. quos imitatur Driedo lib. de Concord. cap. 3. initio. & cap. 4. ad 4. Vnde, cùm (teste Augustino de Bono perseu. capit. 14. & de præd. Sanctor. cap. 10.) prædestinationis effectus sit ipsa gratia, seu gratiæ donatio, fit, vt quærere

D. Thom. Bonauent. Richard. Driedo. August.

A causam prædestinationis, nihil aliud sit, quàm quęrere causam gratiæ, seu donationis gratiæ. Patet, quia (vt aiunt) solùm quæritur causa prædestinationis quoad effectus illius, & hi effectus omnes continentur aliquo modo sub nomine gratiæ, ergo.

Ego verò existimo controuersiam hanc non solùm disputandam esse, & à Patribus etiam disputatam fuisse, de causa ex parte effectum prædestinationis, sed etiam ex parte ipsius actus diuini, qui est prædestinatio. Alioqui disputatio hæc omnino esset in materiam de gratia relinquenda, vbi enim de gratia tractatur, de causis eius tractandum est. Quia verò ipsimet effectus prædestinationis B dupliciter considerari possunt, vel, vt in tempore donantur, vel, vt in æternitate præparantur, ideo non immeritò inquiritur, Vtrum non solùm priori ratione, sed etiam posteriori causam habeant, & hoc est, quod per se spectat ad hanc materiam: tamen propter coniunctionem prætermittere non possumus, quin de vtroque aliquid disseramus. Dicemus ergo priùs de causis prædestinationis ex parte effectuum eius, deinde verò ex parte ipsiusmet diuini actus. 2. *Sensus cõtrouersiæ.*

Vt autem hoc meliùs declaremus, totamque materiam comprehendentes, certa ab incertis separemus, distinguamus duplicem causam, physicam, & moralem. Physica dicitur illa, quæ per se, & C per realem influxum sibi proportionatum dat esse effectui: moralis autem duplici ex causa sic dicitur, scilicet, vel solum quia libere agit, & sic non condistinguitur à causa Physica, sed supra illam addit conditionem libertatis, vel quia per se non immediatè influit in effectum, sed causam Physicã moraliter applicat, vel inducit ad aliquid agendum. Vnde, causa moralis hoc posteriori modo supponit causam principalem, & per se agentem per intellectum, & voluntatem quæ per rationem moralem, qualis est meriti, petitionis, satisfactionis, vel aliam, similem inducitur, aut inclinatur ad aliquid agendum. In præsenti ergo vtramque ex his causis quoad prædestinationem inuestigamus: D sed præcipuè causam moralem, nam physica vel spectat magis ad materiã de gratia, vel in præsenti materia difficultatem non habet. Vt autem hoc ipsum magis constet, & ad materiæ complementum, pauca de illa dicemus. 3. *Duplex causa, & physica, & moralis.*

Tandem animaduertendum est, quatuor esse capita, ex quibus causa prædestinationis inuestigari, aut excogitari potest, scilicet, aut ex parte Dei prædestinantis, aut ex parte eiusdem hominis prædestinati, aut ex parte Christi Domini, in quo, & per quem omnes electi ac prædestinati sumus, vel denique ex parte cuiuscumque alterius tertiæ personæ, quæ non sit omnium hominum caput, sicut 4.

est Christus; sed commembrum eiusdem corporis. Hic præcipuè agimus de causa prædestinationis ex parte ipsius hominis prædestinati, & hæc quæstio maximè tractata est ab Augustino, & ab scholasticis, nam reliquarum causarum consideratio, vel difficultatem non habet, vt prima de causalitate Dei, & vltima de causalitate alicuius tertiæ personæ priuatæ: vel pertinet ad aliam materiam, vt est quæstio de Christo Domino, quæ spectat ad materiam de Incarnatione, vbi circa quæstionem primam & 19. D. Thomæ, à nobis latè tractata est. Hic ergo secundam illam quæstionem ex professo tractabimus: de reliquis verò quæ necessaria visa fuerint, attingemus. Et prius dicemus de omnibus, quæ spectant ad prædestinationem ex parte effectuum, & postea quæ ad eandem ex parte diuini actus spectare possunt.

CAPVT II.

Quas physicas causas habeat prædestinatio quoad effectus suos.

1. Dari causam physicam effectuũ prædest.

CVm nihil aliud sit, quærere causas prædestinationis ex parte effectuum eius, quàm quærere causas ipsorum effectuum, constat in primis omnium effectuum prædestinationis necessariò dandam esse aliquam physicam causam. Probatur, quia omnes effectus prædestinationis sunt aliquid creatum, ergo requirunt efficientem causam physicam, à qua recipiunt esse. Item ipsa prædestinatio est causa talium effectuum, vt August. docet, & libr. sequenti ex professo dicemus: est autem veluti causa prima, seu ratio agendi ipsi causæ primæ, quæ non immediatè operatur hos omnes effectus, sed per causas secundas: ergo.

2. Deum esse finẽ, ac efficiens præcipuum talium effectuum.

Vnde secundò est certum, principalem causam efficientem, & finalem horum omnium effectuum esse Deum ipsum. Quod est certum de fide, quia ipse Deus est primus, & principalis Author gratiæ, & gloriæ, iuxta illud, *Gratiam & gloriam dabit Dominus.* Et cùm omnia propter seipsum, tanquam propter finem operetur, (iuxta illud, *Omnia propter seipsum operatus est Dominus*) multò maiori & altiori ratione illa, quæ ad prædestinationem electorum exequendam pertinent, propter seipsum operatus est. Nam eos elegit ad manifestationem gloriæ, & gratiæ suæ, & vt ab eis perpetuò laudetur, & glorificetur. Causalitas autem materialis & formalis in Deo locum non habent, & ideo nihil de illis dicimus.

3. De causa necessaria, vel possibilis, quæ.

Tertiò dicendum est, extra Deum, & hominem ipsum prædestinatum, per se, & intrinsece, & ex natura rei non requiri aliam causam physicam talium effectuum: non repugnare autem quod Deus illa vtatur. Quando autem, & quomodo illa vtatur ad omnes, vel aliquos prædestinationis effectus, ad præsentem materiam non refert, & varias inuoluit quæstiones ad alias materias pertinentes. Hæc ergo assertio præcipuè ponitur de efficiente causa, & consequenter de finali. Nam de materiali statim dicam, de formali vero nulla est quæstio, vt mox dicam. Igitur de efficiente eam breuiter explico, quia per se solùm Deus est author gratiæ, non solùm vt prima causa, sed etiam vt proxima connaturalis, & principalis, quia solus ipse potest communicare propriam suæ diuinitatis participationem, quæ per gratiam fit, reliqua autem dona gratiæ eiusdem ordinis cum ipsa gratia sunt, & ad illam disponunt, vel illam comitantur, & ideo eandem per se causam habent. Deus autem per se nullo indiget instrumento ad suos effectus proprios; nec cooperatione alterius causæ extrinsecæ, maximè cùm nulla sit extra ipsum Deum, quæ ex natura sua hos effectus habere valeat, ergo ex natura rei nulla causa physica talium effectuum necessaria est extra Deum. Solùm quo ad aliquos effectus, qui vitales sunt, potest requiri influxus eiusdem hominis prædestinati, vt mox dicam: omnis ergo alia extrinseca causa per se, & quasi ex natura rei necessaria non est. Quod autem Deus possit illa vti, vt instrumento, non est dubium. Vbi statim interuenit quæstio. An Christi Domini humanitas sit causa physica omnium eorum effectuum saltem, ex quo facta est incarnatio, vel ex quo passio fuit consummata. Item, an Sacramenta nouæ legis sint causa physica aliquorum talium effectuum, qui ab illis pendent: Quæ quæstiones, & similes hic tractandæ non sunt, præsertim cùm nihil speciale habeant in prædestinatis. Vtitur etiam Deus ministerio Angelorum, & hominum ad hos effectus in prædestinatis efficiendos, de quorum causalitate dubitari etiam potest, an sit physica, vel tantùm moralis: sed parum refert, nam certum est solùm esse per accidens in genere physico, & vero influxu reali. Sic enim vniuersè intelligo illud Pauli. *Neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus.* Igitur solum superest, vt explicemus, quænam causalitas physica per se requiratur ad huiusmodi effectus ex parte ipsius hominis prædestinati, quod breuiter præstabimus per singula causarum genera discurrendo.

Quartò ergo dicendum est, habere hominem physicam causalitatem materialem respectu omnium effectuum prædestinationis, qui in ipso fiunt, siue sint habitus, siue actus, siue alia interna auxilia gratiæ, omnia enim in anima, vel eius potentiis recipiuntur, & ex capacitate eius, quamuis obedientiali, educuntur, ab illa enim in esse, & in fieri pendent. Quo sensu dixit Augustin. de Prædestin. Sanct. *Posse habere fidem naturæ, est hominum, habere autem, gratiæ est fidelium.* Et Bernadus libro de grat. & liber. arbit. *Deus est qui dat gratiam, liberum autem arbitrium est capax eius*: Et similia habet Prosper. libro secundo de vocat. gent. cap. 2. & Fulgentius libro de Incarnat. & grat. cap. it. 22. 23. & 24. Solùm est aduertendum, talem esse capacitatem hanc, vt ex illa nullum (vt ita dicam) oriatur debitum totius ordinis gratiæ, seu omnium donorum gratiæ, id est vt non obstante tali capacitate, debitum non sit humanæ naturæ, eleuari ad ordinem gratiæ, seu fieri participem donorum eius. Non sit (inquam) debitum non solùm ex propria iustitia, vel merito, quod per se notum est, verum etiam nec debito proportionis, seu exigentiæ connaturalis: eo scilicet modo, quo dicuntur debitæ essentiæ proprietates connaturales, vel causæ secundæ concursus generalis. Ratio est, quia etiam hoc debitum repugnat perfectioni gratiæ, quia aliàs iam gratia non esset gratia sed donum naturæ debitum.

4. Homo quomodo sit causa talium effectuum.

August. Bernard. Prosper. Fulgent.

Radix autem huius excellentiæ gratiæ sumenda est ex fine, ad quem tota prouidentia gratiæ tendit, est enim ille supernaturalis, & naturæ non debitus, & ideo media etiam ad illum finem supernaturalia sunt, & naturæ non debita. Hæc autem media sunt prædicta dona gratiæ. Vnde

à fortiori fit, multò minus posse esse debitum naturæ auxilium congruum, & efficax, infallibiliter perducens ad talem finem, quod est proprium prædestinatorum: nam si dona ipsa sufficientia non sunt debita, multò minus erunt efficacia. Item, quia si essent debita, darentur omnibus: Deus enim non negat, sine speciali miraculo, quod naturæ debitum est: illud autem est manifestè falsum. Est autem quædam differentia notanda, quia gratia sufficiens, licet non sit debita naturæ secundum se spectatæ, & multo minus vt affectæ originali culpa: est nihilominus aliquo modo debita naturæ ordinatæ ad finem supernaturalem, cum debito illum procurandi. At verò gratia efficax nulli est debita, non solùm ratione naturæ secundum se spectatæ, verum etiam neque vt ordinatæ, & eleuatæ ad finem supernaturalem, quandoquidem neque hoc modo omnibus hominibus, vel Angelis data est. Et ratio à priori est, quia ordinatio ad talem finem ex se solum postulat sufficientia media, reliqua autem pendent ex diuina voluntate, accommodante media iuxta præscientiam, & voluntatem suam, quod nullo titulo potest esse naturæ debitum. Ac propterea hæc causalitas materialis non refert ad causam prædestinationis, de qua agimus.

6. Quinto, habet etiam prædestinatio causam physicam efficientem ex parte nostra quoad multos effectus. Quoad illos, videlicet, qui consistunt in actibus vitalibus ipsius hominis, & comprehendi solent sub nomine gratiæ actualis. Habitualis enim gratia à solo Deo infunditur, quamuis requirat dispositionem ex parte hominis adulti: illa verò dispositio (vt est probabilior opinio) non efficit physicè habitus ipsos, seclusa causalitate Sacramentorum. Actus autem vitales non possunt in nobis fieri sine nobis, iuxta veram philosophiam: & ideo licet à Deo principaliter donentur, homo etiam habet circa illos suam physicam efficientiam, secundariam, & minus principalem. Solum est differentia notanda inter hos actus: nam quidam sunt actus humani, & liberi, vt actus fidei, charitatis, &c. alij verò antecedunt humanum consensum, & deliberationem, vt diuina inspiratio, & tactus cordis, & similes motus, in quibus gratia operans, præueniens, & excitans consistit, quando intrinseca est. Circa priores ergo habet homo non solum efficientiam physicam, sed etiam moralem, quæ consistit in libera cooperatione, iuxta doctrinam Concilij Tridentini Sessione 6. Circa posteriores verò non concurrit homo moraliter, & ideo dicitur potius agi, quàm agere: concurrit tamen physicè iuxta veriorem sententiam, quia re vera tales motus vitales sunt, & ille physicus influxus vitalis potentiæ est de intrinseca ratione talis actus, vt vitalis est. Sic ergo potest esse in homine causalitas effectiua circa prædestinationem quoad effectus eius, etiam quantum ad primum effectum, qui in exequutione datur: nam ille potest esse aliqua interna inspiratio, vel illuminatio.

Concil. Trident.

7. Ex hac vero causalitate effectiua, vel etiam ex facultate habendi illam, nullum sequitur debitum respectu talium donorum. Quia neque sequitur debitum connaturalitatis, quia tota illa efficientia supernaturalis est, ita vt humanæ potentiæ non concurrant, nisi vt eleuatæ, & (vt ego opinor) per potentiam actiuam obedientialem, de qua latiùs alibi. Neque sequitur debitum iustitiæ, vel meriti, seu quodcumque debitum morale, quia si efficientia est merè physica, & non libera, ac proinde etiam moralis, non potest esse fundamentum talis debiti: si verò sit etiam libera, hæc semper supponit aliquam gratiam sine tali debito datam, vt dicemus. Igitur hic physicus causandi modus præcise spectatus non pertinet ad causam prædestinationis, quam inquirimus.

Sextò, de causa etiam finali certum est, dari in prædestinatione quoad plures effectus eius, vt fatetur Diuus Thomas dicto articulo quinto in corpore, & ad 1. Imo Durand. in 1. dicto 41. quæstione secunda dixit, omnium effectuum prædestinationis dari in nobis causam finalem, nimirum prædestinati beatitudinem: illam enim non computat ipse inter effectus prædestinationis. Et verum sine dubio est, reliquos omnes effectus ad illam, sicut ad finem ordinari: tamen quia verius est, beatitudinem ipsam comprehendi inter effectus prædestinationis, vt libro tertio videbimus, ideo verius est, totius prædestinationis, vt complectitur omnes effectus, non dari in nobis finalem causam, sed hanc esse diuinam gloriam, ad quam ipsa etiam beatitudo prædestinatorum ordinatur. Comparando autem inter se hos effectus, vnus est propter alium, tanquam propter finem, vt vocatio propter dispositionem liberam, hæc propter iustificationem, & hæc propter fructus iustitiæ vsque ad gloriam. 8. Finalis causa quæ. *D. Thom. Durand.*

9. Considerandum autem est, hunc finem prædestinationis, siue sit vltimus respectu omnium mediorum, siue proximus in vno medio respectu alterius, semper esse finem supernaturalem. Vnde licèt in homine sit, non tamen est principaliter ab ipso homine, sed à diuina gratia & propriè non causat finaliter, vt sit ab homine: nam vt sic potius habet rationem effectus, sed vt est à Deo intentus per dilectionem aliquam, naturæ non debitam, sed ex mera gratuita voluntate Dei. Quod maximè verum habet in prædestinatis, respectu quorum talis intentio est absoluta, & efficax, vt diximus: & ideo ex vi huius causalitatis finalis, non habet prædestinatio fundamentum, seu originem in homine, sed in Deo.

10. Et hæc sufficiunt de his causis physicis: nam de formali nihil addere necesse est, quia hi effectus prædestinationis qui in ipso prædestinato intrinsecè recipiuntur, sunt quædam formæ, vel actus animæ, vel potentiarum eius, & ideo non requirunt propriè alias formas physicas, nam ipsi sunt formæ ornantes, & formaliter perficientes hominem. Interdum verò vnus prædestinationis effectus secundum aliquam moralem considerationem, & quasi per metaphoram dicitur forma aliarum, vt charitas dicitur in forma fidei, & aliarum virtutum, & intentio finis est quodam modo forma electionis, quæ loquutiones ad præsentem controuersiam non referunt.

CAPVT III.

Possit nè dari ex parte hominis prædestinati moralis causa prædestinationis quoad effectus eius.

1. Coarctamus sermonem ad causam ex parte hominis prædestinati, quia solùm agimus

Deus quomodo cau ſa moralis. de cauſa morali, quæ à cauſa phyſica diſtinguitur, vt eſt illa, quæ meretur, quæ imperrat, quæ ſatisfacit, & quæ ſe moraliter diſponit: qui omnes cauſandi modi in Deum ipſum, vt Deus eſt, non cadunt, quia (ſecluſo Incarnationis myſterio) imperfectionem aliquam ſupponunt in perſona operante ad hunc cauſandi modum, quia eſſe debet perſona ſubiecta, & inferior, &c. Itaq; licet Deus poſſit dici cauſa moralis talium effectuum, quia libere illos facit, tamen eſt cauſa propria, & phyſica, & illa conditio libertatis communis eſt omnibus operibus Dei, quæ extra ſe producit. An verò illa libertas in effectibus prædeſtinationis tanta ſit, vt omne debitum excludat, & ideo habeat quandam moralitatem, à qua effectus gratuitus denominatur, pendet ex dicendis de cauſalitate morali ipſiuſmet hominis ad tales effectus, & ideo totam diſputationem ad illum modum reuocamus. An verò ex parte Chriſti, vel alterius tertiæ perſonæ poſſit huiuſmodi cauſa in hoc negotio intercedere, poſtea dicemus.

2. Moralem cauſam ad efficientē reduci Ariſtot. Eſt autem vlterius aduertendum, omnem hanc cauſalitatem moralem, de qua nunc agimus, ad efficientem reduci. Sic enim inter cauſas efficientes numerauit Ariſtoteles cauſam conſulentem, & rogantem. Nam licèt cauſa finalis, videatur eſſe ſuo modo moralis, quatenus metaphoricè mouet agens, & inducit illud ad agendum: tamen ſuum habet proprium cauſalitatis modum, propter quem inter cauſas phyſicas numeratur. Et quantum ad præſens attinet, maximè in hoc differt finis à morali cauſa, quam inquirimus, quia finis non ſupponitur exiſtens, vt ſuo modo moueat, ſed potius mouet, & attrahit, vt ad exiſtentiam perducatur. Cauſa autem moralis, quæ ad efficientem reducitur, ſupponitur exiſtens aliquo modo, nam mouere debet, non vt ipſa fiat, vel appetatur, ſed vt ratione illius iam exiſtentis, aliquid aliud fiat, propter quod ſe habet tanquam ratio agendi ipſi agenti, & ita ad efficiens reuocatur. Quadruplex autem videtur eſſe poſſe huiuſmodi cauſa, ſcilicet, meritoria de condigno, vel etiam de congruo: quæ in tantùm cauſat moraliter, in quantum inducit aliquam obligationem. Satisfactoria, quæ eiuſdem ferè eſt generis, reſpicit verò ſpeciales effectus remittendi culpas, vel pœnas. Imperatoria, quæ prætendo, & orando mouet. Ac denique diſpoſitiua, nam licet diſpoſitio reuocari ſoleat ad cauſam materialem phyſicam, tamen in præſenti eſt diſpoſitio moralis, & ideo cauſa propriè moralis eſt illius formæ, quæ ratione talis diſpoſitionis datur. Et præterea, vt talis diſpoſitio habeatur, requirit ex parte hominis moralem cauſalitatem, quatenus eſſe debet non vtcumque efficienter, ſed etiam liberè ab ipſomet homine, qui ſe diſponit: non quod hoc ſufficiat ſine altiori influxu gratiæ, ſed quod neceſſarium ſit iuxta doctrinam Concilij Trident. Seſſio. 6. capite 7. *Concil. Trid.* Et ideo hæc cauſalitas diſpoſitiua non ſeparatur ab aliqua morali cauſalitate, quaſi effectiua per modum meriti, ſaltem de congruo, vel impetrationis. Igitur omnes has cauſas in præſenti inquirimus, & comprehendimus ſub nomine cauſæ moralis, quæ vel ex ſe, vel ex lege diuina inducat neceſſitatem, vel obligationem conferendi illum effectum, cuius cauſa dicitur, & ſub hac generalitate poteſt dici cauſa meritoria.

3. Conditiones neceſſariæ in tali cauſa. Ex quo poſſumus intelligere, quæ conditio- A nes neceſſariæ ſint, vt aliquid ex parte hominis ſit hoc modo cauſa prædeſtinationis, quoad aliquos effectus eius. Primò enim requiritur, vt ſit actus liber ipſius prædeſtinati, quia debet eſſe cauſa moralis, & moralitas fundatur in libertate. Secundò eſſe debet actus bonus, quia effectus prædeſtinationis ſunt beneficia diuina: actus autem malus non prouocat, neque obligat Deum ad beneficium conferendum: ergo oportet eſſe actum bonum. Tertio neceſſe eſt, vt ſit proportionatus effectui, tum quia hoc in vniuerſum eſt de ratione cauſæ ad ſuum effectum comparatæ: tum etiam quia talis cauſa debet inducere debitum aliquod talis effectus, quod facere non poſſet, niſi haberet B cum illo proportionem.

4. Quartò requiritur, quòd talis cauſa ſit aliquo modo prior ſuo effectu, nam hoc etiam pertinet ad communem rationem cauſæ: qualis autem debeat eſſe hæc prioritas, an ſcilicet, in re, & exequutione, vel in mente Dei ſufficiat, poſtea videbimus. Vnum verò notatione dignum ex hac conditione colligitur, nimirum, illum actum, qui eſt cauſa alicuius effectus prædeſtinationis, non poſſe eſſe cauſam omnium, niſi ipſe ſit extra effectus prædeſtinationis. Declaratur, nam ſi ſit cauſa omnium effectuum prædeſtinationis, erit etiam primi, nam ille eſt vnus ex omnibus: ergo ipſe non poteſt eſſe effectus, quia non poteſt eſſe cauſa ſui ipſius. Si autem ſit cauſa aliquorum, vel C alicuius, neceſſe eſt, vt quamuis ipſe etiam ſit effectus prædeſtinationis, ſit prior ſuis effectibus, ſaltem in præſcientia diuina, quia neceſſe eſt, vt cauſa ſit prior effectu. Maximè, quod hæc cauſa non eſt finalis, ſed ad efficientem reuocatur, quia moraliter concurrit, tanquam ratio cooperans ad producendum effectum.

5. Reſolutio quæſtionis. Ex his ergo certum eſt, prædeſtinationis quoad aliquos effectus, eius, prout in exequutione donantur, poſſe hoc modo dari cauſam ex parte hominis adulti. Quod addo, vt excludam infantes, qui non ſunt capaces huius cauſalitatis, ſecluſo ſpeciali priuilegio, quia non habent vſum D libertatis, vt per ſe conſtat, & in ſequentibus magis explicabimus. Sic ergo explicata aſſertio conſtans eſt apud omnes Theologos, & iuxta doctrinam fidei. Et patet, quia vnus ex his effectibus eſt gloria, illius autem merita hominis ſunt cauſa. Item remiſſio peccati eſt alius effectus, qui habet cauſam ſaltem diſpoſitiuam ex parte hominis, & ſic de aliis. Nec refert ad præſens, quòd talis cauſa non ſit in homine ex ipſo, ſed ex gratia Dei, ſatis enim eſt, quod non eſt in illo, ſine ipſo moraliter concurrente. Quanquam etiam certum ſit, iuxta catholicam doctrinam, inde habere talem actum, quòd poſſit eſſe cauſa vlterioris effectus prædeſtinationis, quia ipſe eſt ex diuina gratia ſaltem excitante, & adiuuante. E Solùm ergo diſputandum relinquitur, an in homine poſſit dari aliqua cauſa huiuſmodi, quæ ſit ratio prædeſtinationis, quoad omnes effectus eius. Reuocatur autem hæc quæſtio à Theologis ad primum effectum, qui ex prædeſtinatione homini confertur, quoniam ab illo reliqui manant, vel manare poſſunt: & ideo qui eſt cauſa illius, cenſetur eſſe cauſa reliquorum.

***

CAPVT IIII.

Vtrum præceſſerit ante hanc vitam actio aliqua hominis prædeſtinati, quæ ſit cauſa prædeſtinationis eius ex parte effectuum.

1. QVoniam de hac cauſa varia fuerunt placita, & ſententiæ inter quas quædam hæreticæ, aliæ erroneæ ſunt, aliæ inter Catholicos diſputantur, vt clarior ſit doctrina, de ſingulis ſeparatim dicemus incipiendo ab his, quæ abſurdiores ſunt, ac proinde magis ſunt antiquatæ: quas ſilentio prætermittere non expedit, propter doctrinæ complementum: eas tamen breuiter tranſigere, vtilius exiſtimamus.

2. *Error de cauſa tollēte libertatem.* Cum autem noſtra quæſtio nunc ſit de cauſa morali ex parte hominis, ſupponit neceſſario libertatem in homine, quia libertas eſt ratio, vel fundamentum totius eſſe moralis, ac proinde neceſſaria ad cauſalitatem moralem. Quo circa hæretici omnes qui libertatem abſtulerunt, nec prædeſtinationis, nec ſalutis hominum, moralem cauſam ponere potuerunt. Manichæi ergo, & Priſcilianiſtæ, cum libertatem arbitrij negauerint, aſſignabant cauſam prædeſtinationis, & reprobationis hominum, ex diuerſo noſtrorum corporum temperamento, quo ad hos, vel illos actus neceſſario trahimur: varietatem autem temperamentorum in diuerſas conſtellationes reuocabant, vt intelligimus ex Leone 1. Epiſtol. 91. ad Turibium cap. 11. & Gregor. homil. 10. in Euangelia, Hieronym. Epiſt. 8. Auguſtino, libro de hæreſibus capit. 70. Proſper. libro 1. de vocatione gent. capite 14. aliàs 5. Qui patres errorem hunc improbant, & concil. Brachar. 1. capit. 8. At verò iſti hæretici non aſſignabant cauſam moralem, ſed phyſicam naturalem, nec quærebant cauſam prædeſtinationis, vt oſtenderent ſalutem, vel gehennam pendere ex voluntate hominis: ſed potius vt excuſarent eos, qui damnantur, quia neceſſitate quadam damnantur, & eis, qui ſaluantur, omnem occaſionem ſe gloriandi adimerent. *Leo. Gregor. Hieron. Auguſt. Proſper. Concil. Brachar.*

3. *Refellitur.* In hoc autem errore magna fuit varietas, quidam enim referebant totam ſeriem humanæ vitæ in extrinſecam cauſam cœleſtem, alij in Deum ipſum, quaſi cogentem voluntatem, qui error etiam nunc viget, alij verò in intrinſecam quorundam hominum naturam, quæ de ſe ad bonum, vel malum determinata eſt. Sed quod ad præſens attinet, idem formaliter (vt ſic dicam) eſt error, ſiue vſus libertatis negetur per actionem ſtellarum, ſiue per quacumque aliam extrinſecam, vel intrinſecam cauſam, vt benè adnotauit Origenes, libro 3. Periar. capit. 1. Solùm poteſt eſſe differentia quia hæretici, qui dicunt ſolum Deum motione ſua auferre ab hominibus liberum vſum actionum ſuarum, in ſolam diuinam voluntatem referunt diuerſitatem, & varios ſucceſſus actionum humanarum, & ita non referunt in creaturam aliquam prædeſtinationis cauſam, in quo præciſe non errant, ſed in modo cauſalitatis, vt ſuo loco dicemus. Alij verò, qui diuerſitatem humanarum actionum referunt in cauſam creatam, extrinſecam, vel intrinſecam, videntur quidem eidem cauſæ tribuere primam rationem prædeſtinationis. Re tamen vera, vel eos prædeſtinationem omnino auferre, vel ad voluntatem Dei vltimatè recurrere, neceſſe eſt. Cum enim aiunt, bonum

A naturale temperamentum eſſe cauſam neceſſariò afferentem ſalutem illius, verò cauſam eſſe conſtellationem ſub qua homo naſcitur: quæro vlterius cur tali homo ſub tali conſtellatione naſcatur? Scio: reſponſuros hoc ipſum prouenire ex neceſſario curſu fati, & ex concurrentia ſtellarum. At rurſus inquiro, vnde hic ſtellarum curſus ita conſtitutus ſit, vt in hanc neceſſitatem & inducatur, & inducat. Aut enim id habuit à ſe, & abſque alia cauſa, vel, vt quidam dixerunt, fortuito, & ſic tollitur prædeſtinatio, & non redditur cauſa eius, ſed effectuum, quos nos prædeſtinationi, aut libertati tribuimus. Aut verò Deus eſt cauſa huius ordinis ſtellarum, ex quo reliqua
B varietas neceſſario ſequitur. Et interrogo rurſus, quis Deum impulerit, vel determinauerit, vt hunc potius ordinem, quàm alium ſtellis præfixerit. Aut enim id Deus etiam fecit naturali & quaſi fatali neceſſitate, & ſic etiam tollitur prædeſtinatio, quæ debet eſſe actus liber: vel fecit pro ſua libertate, & ſic tota varietas, & ratio prædeſtinationis in diuinam voluntatem neceſſario referenda eſt. Atque hoc modo ſatis impugnatur hic error, quantum ad præſens attinet, nam contra fatum, & contra intrinſecam neceſſitatem voluntatis humanæ in actionibus ſuis bonis, vel malis, alibi diſputatum eſt. Contra hæreticos verò, qui ita
C referunt cauſam prædeſtinationis in ſolam Dei voluntatem, vt id exequatur neceſſitando voluntatem, infra eſt à nobis differendum, libro ſequenti.

Alij, vt ab his erroribus deuiarent, putarunt totam cauſam fœlicitatis prædeſtinatorum ad eorum libertatem eſſe referendam, ac proinde fundari in aliquo bono merito illorum. Quia verò inuenire non poterant merita, quæ in hac vita mortali in eis præceſſerint, finxerunt animas omnium hominum prius extitiſſe, quàm in hac vita corporibus vnirentur, & in eo ſtatu habuiſſe bona, vel mala merita. Eos igitur homines, qui animas receperunt, in quibus bona merita præceſſerunt, prædeſtinatos eſſe dicunt ex illis præcedentibus
D meritis. Hunc errorem tacito nomine Origenis refert Hiero. Epiſt. 8. & 139. & in Ieremiam cap. 24. & 28. in Apologia verò contra Ruffin. eum Origeni tribuit. & Epiphanius in Panario, & Epiſt. ad Ioannem Hieroſol. quæ etiam inter Epiſt. Hieronymi, eſt. 60. Attigit etiam Nazian. orat. 31. & Theophil. lib. 1. Paſchalis. Et planè inuenitur hic error in Origene, lib. 1. Periar. c. 7. 8. & 9. latiùs lib. 3. c. 10. vbi ait, *Prouidentiam Dei pro ſingulorum meritis, & cauſis regere immortales animas: Dum non intra huius ſæculi vitam diſpenſatio humana concluditur, &c.* Et infra, *Prius geſtorum vniuſcuiuſque cauſa*
E *præcedit, &c.* Et infra, *Ex præcedentibus cauſis vnum quodque vas vel ad honorem, vel ad contumeliam præparatur.* Et infra eaſdem vocat. *Antiquiores, & præcedentes cauſas ſecundùm quas hi ad gloriam præparantur, &c.* Ac denique ſæpe in illis locis repetit, totam corporum varietatem, quæ in mundo eſt, ex varietate, & diuerſitate meritorum, quæ in rationalibus creaturis præceſſit, ortam eſſe. 4. *Error de ortu animarum ante hanc vitā.* *Origenes. Hieron. Epiphan. Nazian. Theoph.*

In hac verò ſententia Origenis, obſcuritatem magnam, & infinitā errorum multitudinem inuenio. Primùm enim ipſe nunquam ſatis explicat, an illa merita in puris animabus, ſeu ſpiritibus à corporibus ſeparatis, præceſſerint, nec nè. Hinc enim, videtur conſequutio ſermonis, ac ſententiæ hoc poſtulare. Et ita videtur communiter intellectus 5. *Refellitur.*

Orige

Origenes, nam inde maxime impugnatur, quod crediderit, & supponat, animas priùs extra corpora esse creatas, & in eo statu habuisse merita, per quæ postea corporibus vnitæ, dilectæ fuerint, vel odio habitæ. Illud autem fundamentum hæreticum est, nã fides docet, animas hominũ tunc creari cum corporibus primò infunduntur, & non antea, vt definitum est in Conc. Lateranensi sub Inn. 3. Sess. 8. & in Clementina vnica de Summa Trinit. & Concil Bracha. 1. capite 6. & Leone Primo Epist. 91. ad Turiui. capite 10. vbi dicit. *Catholicam fidem sententiã illam damnare.* Idémque habet Hieron. Epist. ad. Pamachi. contra Ioannem Hierosolym. & August. li. de Ecclesiast. dogma. cap. 13. Optimè Greg. Nyssenus li. de Opificio hom. cap. 28. 29. & disputatione de Resurrectione & anima, post medium. Præterea cum hoc errore sic intellecto coniunctus est alius, quem dictis locis Origenes indicat, corpora non esse à Deo ex primaria intentione creata, sed solum vt ergastula, & carceres spirituum peccantium. Quod fides Catholica damnat in capit. *firmiter* de Summa Trinit. & tradunt latè August. lib. 11. de Ciuit. c. 23. & Cyrillus Alexandr. lib. 1. in Ioannem cap. 9. & D. Thom. 1. parte quæstione 65.

Animas non fuisse ante corpora. Concil. Later. Concil. Bracha. Leo prim. Hieron. August. Gregor. Nyss.

August. Cyrill. Alexand. D. Thom.

6. Aliunde verò idem Origenes li. 2. Periar. ca. 2. contendit, nullum spiritum creatum fuisse vnquam sine corpore, imò nec esse posse: quomodo ergo sentire potuit, animas priùs esse creatas à corporibus separatas? cùm eas rationales, & spirituales esse fateatur, imò eiusdem naturæ cum Angelis, vt frequentiùs indicat. Nisi forte senserit nullum esse spiritum creatum, qui non possit corpori vniri, non tamen necessariò vniri, quin potius id accipere ex aliquo demerito. At verò in citato loco plus certe indicat. Præterea non videtur sentire potuisse, spiritus non vniri corporibus, nisi vt ergastulis, & propter mala merita: nam in locis citatis expresse ait, Iacob fuisse dilectum à Deo priusquam in hac vita (ita enim Paulum intelligit) aliquid boni, vel mali egisset, non tamen sine prioribus meritis, ne iniustus videatur Deus gratis vnum diligendo, & alium sine culpa odio habendo. Deinde, causam electionis hominum prædestinatorum ponit in meritis præcedentibus ante hæc corpora, ergo sentire non potuit, eorum animas vniri eorum corporibus propter præcedentia demerita.

7. Videtur ergo Origenes sensisse (quantum ex citatis locis intelligi potest) omnes spiritus fuisse semper creatos cum aliquibus corporibus, omnes verò recipere transitum à corporibus in corpora. Sic enim ibi docet plures, & varios fuisse mundos ante hunc, & eius initium, & post finem huius alium, & alios esse futuros: in quibus eædem animæ, vel spiritus rationales migrant per diuersa corpora, pro meritorum diuersitate. Et fortasse credidit ante hæc corpora crassiora, habuisse animas alia subtiliora, & quasi spiritualia, & pro ratione meritorũ illius status recepisse corpora mortalia: non semper in pœnam peccatorum, sed interdum ad conparanda in his corporibus altiora bona, ad quæ prædestinantur: hoc enim videtur consequens ad eius dogmata, vt ratio supra facta probat, in quo etiam modo explicandi hanc sententiam plures errores inueniuntur. Vnus est; non dari spiritus creatos purè incorporeos Alius est, non posse animas humanas existere extra omne corpus: Tertius est, dari transmigrationem animarum, & has easdem animas, quæ nunc nostris corporibus infunduntur, prius in alijs corporibus extitisse, de quibus aliàs.

Varij errores Orig.

Quartus ergo Origenis error, & ad præsens directè spectans, est præcessisse merita, vel demerita in nostris animabus, priusquam nos generaremur. Contra illud Pauli ad Roman. 9. *Prius quàm boni, vel mali egissent.* Quamuis enim Origenes limitationem addat, prius quàm bonum vel malum egissent in his mortalibus corporibus: tamen Paulus absolutè loquutus est, quia pro certo supponit nulla esse hominis, vel eius animæ merita ante huius vitæ initium. Vnde absolutè subiungit *non ex operibus, sed ex vocante.* Quod nec vere, nec consequenter dictum esset, si opera saltem in priori vita præcessissent; nam absolutè falsum esset dicere, Iacob non esse dilectum ex operibus. Malè etiam statim illatum esset, *sed ex vocante*, quia inter opera huius vitæ & gratiam vocantis intercessissent opera alterius vitæ. 8. ad Rom. 9.

Quinto, numerare possumus errorem alium nimirum Deum punire homines, vel eis prẽmia reddere in hac vita, propter merita propria, quæ ante hanc vitam fecerũt. Contrarium significauit Christus Ioan. 9. quando de cæco illo interrogatus, respondit. *Neque hic peccauit, neque parentes eius: sed vt manifestentur opera Dei in illo.* Et Paulus ad Roma. 5. ait, transisse originalem maculam, *etiam in eos qui non peccauerunt in similitudinem præuaricationis Adæ*, id est, propria voluntate. Multo verò magis absurdum est, dicere ipsam prædestinationem esse præmium meritorum alterius vitæ, quæ ante hanc præcessit, cùm dicat Paulus ad Roman. 9. *Non ex operibus, sed ex vocante.* Et 2. Timot. 1. *Vocauit nos non secundum opera nostra.* Quod si Origenes dixerit, opera prioris vitæ non vocari nostra, redarguitur facilè, quia Paulus immediatè subiungit, *sed secundum propositum suum, & gratiam*, docens, non dari medium inter donum datum absque merito huius vitæ, quod nostrum dicitur, & gratuitam donationem. Quod apertè conuincit illud 2. ad Corint. 1. & ad Rom. 14. *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, vt referat vnusquisque prout gessit in corpore.* Vnde colligunt Patres, quod licet Deus non præmiet, vel puniat in homine solos actus, quos per corpus exercet, nam etiam interna voluntatis desideria diiudicat: tamen non iudicare homines, nisi ex actibus, quos in hoc mortali corpore exercent, non ergo ex operibus antecedentis vitæ. Quod si Deus non respicit illa merita ad conferendam gloriam, multo minus ad prædestinandum ad eandem gloriam. Potest enim aliquid esse meritum gloriæ, quod non sit meritum prædestinationis ad gloriam: non verò è contrario potest aliquid esse causa prędestinationis ad gloriam, quod non sit etiam causa ipsius gloriæ, cùm prædestinatio sit causa certissima ipsius gloriæ. 9. Ioan. 9. ad Rom. 9. Rom. 9. Timot. 1. 2. Cor. 1. Rom. 14.

10. Sexto est, valde obseruandum in Origine locis citatis, quòd nullum firmum, & stabilem terminum ponit meritorum humanorum. Nam, & animas propter demerita præsentis vitę damnatas putauit, aliquando per pœnitentiam, & bona opera reparari: & in ipsamet beatitudine non credit esse securitatem, imo contra libertatem arbitrij creati existimat esse, quòd rationales creaturæ per beatitudinem fiant impeccabiles. Vnde innumeras statuum vicissitudines eis attribuit, vt nunc ex miseris, media resipiscentia beatæ fiant, per opera alterius vitæ, quæ post hanc vitam sequetur. Quod,

(Redarguitur Origenes, dum negat statum immutabilē qui sit terminus meritorum.)

(præter errores absurdissimos, quos includit, qui aliis locis impugnantur), in præsenti repugnantiam inuoluit. Nam, si res ita esset, non relinqueretur prædestinationi locus simpliciter, & proprie loquendo de prædestinatione, quæ est ad vitam inamissibilem. Vnde interrogo, an illa vicissitudo habeat tandem terminum, vel non habeat? Si non habet, ergo licèt homo in hac vita transiturus sit in beatitudinem, non propterea prædestinatus est, nam inde poterit iterum cadere, & damnari. Et licet ad illam qualemcumque beatitudinem amissibilem, dicatur præcedere aliqua prædestinatio, non poterit tribui meritis vitæ, quæ ante hanc præcessit, quia non solùm vna, sed plures vitæ præcesserunt, & quædam fuerunt bonæ, quædam malæ: & licet in exequutione terminus vnius (vt sic dicam) possit esse ratio alterius, tamen totius successionis, quam prædestinatio respicit, non potest causa ex parte hominis assignari. Sicut in successu temporis huius vitæ, nunc idem homo est iustus, nunc peccator, nunc iterum iustus & semper vel adquirit, vel amittit iustitiam, interuentu suorum operum liberorum; totius tamen successionis, & discursus vitæ, sic à Deo præordinatæ, non potest dari ratio ex parte hominis.

11. Quod melius conuincitur vrgendo argumentum ex parte initij illarum vicissitudinum. Cùm enim Origenes ante hanc vitam ponat aliam, & ante illam aliam, & sic deinceps, interrogo, an procedatur in infinitum per totam æternitatem, vel perueniatur ad primum mundum in quo animæ creatæ sunt, & benè, vel malè operari cœperunt. Si primum dicat, errat in primis in fide, ponendo res creatas ex æternitate. Id idem necessarium est, vt vicissitudo illa in aliquo initio non sistat. Errat deinde in Philosophia, & ratione naturali, quæ ostendit, vicissitudinem, vel multitudinem rerum vel mundorum sibi inuicem succedentium non posse esse ex æternitate, quin aliqua res, vel aliquis mundus ex illis, in particulari, certus, & designabilis, fuerit ex æternitate creatus, & consequenter durauerit per infinitam duratione, ac proinde ille fuerit primus mundus, & cæteri post illum creati, multitudine finiti necessario sint. Igitur si Origenes alteram partem eligat, & primum mundum admittat, in quo animæ esse, & operari cœperunt: & ex illis operibus velit assumere rationem prædestinationis, totam quæstionem de causa prædestinationis ad illum mundum, & ad opera in illo facta reuocabimus. Interrogabimúsque, an illa opera bona sine gratia facta fuerint, vel cum illa. Si absque gratia, quomodo poterunt esse causa prædestinationis ad gloriam? si cum gratia; cur quædam animæ electæ sunt ad illa opera facienda, & gratiam efficacem ad illa receperunt, & non aliæ. Iam enim non potest recurrere ad opera anterioris vitæ, quia positum est nullam aliam præcessisse. Hæc ergo positio Origenis, & erroribus scatet, & inutilis est ad expediendam quæstionem, quam tractamus.

12. (Vertitur Originis fundamētum.) Fundamentum autem Origenis solùm fuit, quia aliàs Deus in sua prædestinatione, & distributione bonorum suorum iustitiam non seruaret. De quo fundamento multa in sequentibus tractanda sunt. Nunc breuiter dicitur, consequens illud, *iustitiam non seruaret*, dupliciter accipi posse, scilicet, vel contrariè, seu priuatiuè, vel contradictoriè, seu negatiuè tantùm. Priori modo est sensus. Deum acturum fuisse iniustè, si absque praeuia diuersitate meritorum, hoc prædestinaret, non illos, & Sic negatur consequentia, quia cùm res neutri debeatur, nulla committitur iniustitia, licet vni detur, & non alteri. Posteriori autem modo sensus erit, actum illum sic prædestinandi non esse actum iustitiæ, & hoc non solùm concedimus, sed id maximè in tota hac disputatione contendimus, & ad excellentiam gratiæ pertinere censemus. Hæc repugnat illud Psalm. 24. *Vniuersæ viæ Domini misericordia, & veritas*, id est, *iustitia*; tùm quia licet de omnibus operibus Dei ad extra, id suo modo verum sit, non oportet, vt ad internos actus dilectionis, vel electionis, seu prædestinationis extendatur, tum etiam quia iustitia illa, quæ in omnibus Dei operibus inuenitur, non semper respicit debitum creaturæ, sed sæpè dicitur, consideratione illius, quòd Deus sibi, suæque bonitati debet, vel illi consentaneum est. Hoc autem modo etiam in prædestinatione inuenitur iustitia, quatenus bonitati, & sapientiæ Dei consentaneum est, aliquos prædestinare. Cum autem concessum est, prædestinationem non esse actum iustitiæ, intelligitur respectu hominis prædestinati. (Psalm. 24.)

CAPVT V.

Vtrum ex operibus, quæ homo facturus esset, si in alio statu constitueretur, sumi possit ratio præsentis prædestinationis, etiam si talia opera absolutè nunquam futura sint. Vbi de prædestinatione infantium præsertim disseritur.

Vnum ex præcipuis argumentis, quo Augustinus vti solet ad excludendam omnem causam prædestinationis ex parte hominis prædestinati; sumitur ex causa infantium. Videmus enim mirabilem in eis diuersitatem, non solùm, quia multi saluantur, alij non saluantur sine proprijs meritis: verum etiam, quibusdam singulari Dei prouidentia procurator salutis remedium, dum in hac vita conseruantur, donec baptizentur, etiamsi necesse sit vel miraculosè eos conseruare, vel speciali prouidentia ministros Sacramentorum adducere, aut aquam præparare, vel quidpiam simile. Alij verò ita videtur destituti, vt præmaturè rapiantur, priusquam baptizentur, vel baptizari possint. Hæc autem diuersitas non potuit non esse præscita, & aliquo modo prædestinata, vel permissa, à Deo, id est, prædestinata ex parte eorum qui saluantur, permissa ex parte eorum, qui condemnantur: & tamen in eis non inuenitur diuersitas meritorum vitæ præteritæ, quæ nulla fuit, vt vidimus: Nec etiam vitæ præsentis, quia in illa nunquam vsuri sunt ratione, vt mereri possint. Nec denique vitæ post hanc futuræ, quia status illius vitæ non est merendi, sed obtinendi præmium meritorum. Vnde actiones futuræ in illa vita in Sanctis prædestinatis, non sunt causa, sed potius fructus, & quasi vltimus effectus prædestinationis eorum. Hinc ergo concludit Augustinus in infantibus esse clarissimam gratuitam prædestinationem absque causa morali ex parte illorum, vt videri licet in libris de Prædestinat. Sanct. & de Bono perseuer. & passim contra Pelagianos. (August. 1.) (Occasio quæstionis ex causa infantium.)

2. (Error Semipelagianorum.) Ad fugiendum ergo vim huius discursus, dixerunt Semipelagiani, Deum non tantum cognoscere, quid infantes facturi sint in hac vita mortali, eo breui tempore, quo viuunt, sed etiam quid essent acturi, si diutiùs vixissent, ad ætatem adultam per-

peruenissent. Ex illis ergo operibus reddebant causam prædestinationis eorum, quibus remedia salutis applicantur. Nam præsciuit Deus, optima merita fuisse habituros, si vixissent, & propter illa eos prædestinauit. Ita referunt Prosper, & Hilar. in Epistolis ad Augustinum, quæ ante librum de Prædestin. Sanctorum habentur. Et idem supponit idem Augustin. libr. de Prædestin. Sanctor. capit. 12. & 13. & libr. de Bono perseuer. capit. 9. & 10. & epistol. 105. & 106. Et iterum Prosper lib. 1. de vocat. gent. cap. 7. aliàs 22. Sunt etiam, qui asserant, Pelagium antea in eadem sententia fuisse, sed hoc non constat, nec à dictis Patribus refertur. Quin potius Augustinus de Prædestinat. Sanct. c. 13. & 14. disertè negat, Pelagium id sensisse, vel esse consequens ad eius doctrinam. Idémque repetit lib. 1. de Anim. & eius origine, cap. 12. Quisquis autem fuerit huius sententiæ author, in hoc videtur cum Origene conuenisse, quòd putauit, ad iustitiam Dei pertinere, vt illa diuersitas non fiat à Deo pro sola sua voluntate, sed necessario supponendum esse ex parte infantium diuersitatem aliquam meritorum, vt liberetur Deus à personarum acceptione. Vnde, quia de facto nulla poterant inuenire merita in paruulis, confugerunt ad illa, quæ habituri essent, si diutius viuerent.

Prosper Hilar. August. Prosper.

3. Nec solum in paruulis, verum etiam in multis adultis rationem, & causam prædestinationis ad similia conditionata merita reuocabant. Nam licet alio modo etiam errauerint Semipelagiani, ponendo causam omnium propriorum effectuum prædestinationis, ex parte liberi arbitrij & in aliquo actu eius, futuro aliquando, & à Deo absolutè præuiso, ante totam prædestinationem, vt infra videbimus: nihilominus tamen, posuerunt meritum illud conditionatè præuisum concurrere aliquo modo ad causam prædestinationis. Duplex enim differentia inter homines, qui saluantur, & damnantur, considerari potest, non quòd vtraque inter omnes intercedat, sed quædam in his, alia in aliis. Vna est, quia quibusdam prædicatur Euangelium, seu fides, aliis non prædicatur, nec ad ipsam fidem sufficienter excitantur exteriùs. Alia est, quod ex his, quibus annunciatur fides, quidam credunt, alij non credunt: & huc etiam spectat, quod ex credentibus, quidam pœnitentiam, agunt, alij non agunt: & ex agentibus pœnitentiam, alij perseuerant vsque in finem, alij non perseuerant. Quoad hanc ergo totam posteriorem diuersitatem ponebant ipsi causam in aliquo bono affectu, vel conatu liberi arbitrij, qui in re ipsa tempore, vel natura præcedit, & in æternitate præuisus est à Deo scientia visionis ante initium prædestinationis: de qua parte huius erroris dicemus postea.

4. Primam verò diuersitatem non poterant in vniuersum reuocare in bonum vsum antecedentem ipsam prædicationem Euangelij. Quia, licet possit interdum præcedere, vt illi putabant, & alij de Cornelio Centurione existimarunt, Act. 10. tamen non est id necessarium, nec ipsimet Pelagiani id dicere ausi sunt. Nam est euidens, sæpissimè prædicatum esse Euangelium impiis, & sceleratis, iuxta illud, *Inuentus sum à non quærentibus me.* Et inter varias gentes, æque infideles, & iniquas, quibusdam prædicari citius, aliis tardius, aliis nunquam. Hanc ergo diuersitatem attribuebant operibus talium hominum, non quæ prædicationem Euangelij antecederent, sed quæ essent subsequutura, si fieret, his enim non prædicari dicebant, quia credituri non essent, licet prædicaretur: illis verò prædicari, quia præuisi sunt credituri: his verò citius, quia in hoc tempore isti credituri erant, alij in alio. Vnde necesse est, vt talis præscientia, conditionata tantum fuerit, quia in illo signo nondum Deus decreuerat, vt talibus hominibus prædicaretur Euangelium. Ergo nec per absolutam scientiam præuidere poterat bonum vsum, seu effectum talis prædicationis, vt iam præsentem in æternitate, quia hæc præscientia supponit illud decretum: ergo solum esse poterat præscientia conditionata, qua Deus præsciuit, si talibus hominibus dedero prædicationem, bono affectu illam recipient. Vnde obiter intelligitur, bonum motum naturalem erga doctrinam fidei, per externam prædicationem propositam, dupliciter esse positum ab istis causam prædestinationis. Primò, respectu antecedentis prædicationis Euangelij, vt conditionaliter præuisum: secundò, respectu subsequentis gratiæ, quam faciebant pedissequam liberi arbitrij, ratione huius præuij boni affectus, seu conatus. Quæ omnia satis colliguntur ex Augustino locis citatis, nam licet non tam clarè & distinctè referantur, tamen re vera hæc fuit illorum sententia, & ex eodem fundamento, quia putabant non posse aliter vitari in Deo acceptionem personarum.

Act. 10.

In hac verò Semipelagianorum sententia, tria vel quatuor notari possunt. Primum est, quòd Deo tribuebant illam conditionatam scientiam de futuris actibus liberi arbitrij, ante totum decretum prædestinationis. Et inter alia hoc etiam in Semipelagianis nonnulli moderni reprehendere non dubitarunt. Imo etiam dixerunt, illud fuisse inuentum Pelagij, aut reliquiarum eius, vt libertati arbitrij causam omnis boni tribuerent. Veruntamen neque Augustinus, nec Prosper, vel Hilar. neque Diuus Thom. aut aliquis ex antiquis Theologis, ex hoc capite reprehendit Semipelagianos, quòd Deo hanc scientiam attribuerint, sed ex hoc, quòd malè illa vsi fuerint, vt mox dicemus. Non est ergo hæc scientia à Semipelagianis inuenta, sed in Scriptura sacra est prædicata, & à Sanctis Patribus recognita, vt alibi est ostensum. Vnde sicut Scripturam sacram non infamant hæretici, eo quòd ad errores fundandos illa abutantur, ita nec cedit in illius scientiæ infamiam, quòd Semipelagiani illam agnouerint, & crediderint, etiam si malè vsi fuerint, illa, quod videndum superest. 5. Expenditur error Semipelagian.

Secundò ergo notari potest in illa sententia, quòd illa opera, quæ sub conditione præuisa ponebant, vt causam prædestinationis ad totam gratiam, & gloriam, dicebant esse opera, quæ futura fuissent à libero arbitrio, suis viribus, & sine adiutorio gratiæ operante. Quæ, quoad hanc partem coincidit cum hæresi Pelagiana, & cum alia parte eiusdem Semipelagiani erroris, quòd bonus affectus moralis ad fidem exterius prædicatam, sit initium salutis, & causa primæ gratiæ auxiliantis, quæ homini tribuitur. Qui error ex professo infra tractandus est, & impugnandus: & quæ ibi dicentur, à fortiori procedent contra hanc partem huius erroris, ideóque plura de illa hic dicere non est necesse. 6.

Tertiò ergo notatur in Semipelagianis, quòd actionibus nunquam futuris, vel solum sub conditione futuris, veram rationem meriti, & moralis causalitatis tribuerent, & hic error est, qui propriè ad hunc locum pertinet, quem quæ Augusti- 7. Deum neminem iudicare ex meritis solũ sub conditione futuris.

nus maximè in his hæreticis admiratur, ac reprehendit. Summa rationum eius est. Primò, quia si Deus iudicaret hominem ex operibus, quæ nunquam cōmissurus est, quia illa commissurus fuisset, si permitteretur? falso dixisset Apostolus. *Referet vnusquique, prout gessit in corpore.* Quia etiam referet, prout non gessit, sed gesturus esset, si durasset in corpore. Secundò parum referret ponderatio Pauli, *Ante quam quidquid boni, vel mali egissent,* maléque intulisset *non ex operibus, sed ex vocante,* quia potuisset discrimen fundari in operibus, quæ facturi essent, si hoc, vel illud facere permitterentur. Tertiò, frustra propter electos breuiarentur dies persequutionis Antichrist. vt dicitur Mat. 24. quia non propterea minus puniēdi essent, propter peccata, quæ commissuri essent, si persequutio durasset, & tamen Christus ait, propter electos breuiandos esse dies illos, vtique, vt saluentur; *quia nisi breuiati fuissent, non fieret salua omnis caro.* Quartò, quia aliàs præmatura mors, qua homo diuina prouidentia præuenitur tēpore, quo est iustus, ne à gratia cadat: non esset diuinum beneficium, quia nihilominùs puniendus esset propter peccata, quæ commissurus esset, si viueret. Consequens autem est contra illud Sap. 4. *Raptus est ne malitia mutaret intellectum eius.* Quo testimonio sæpè ad rem hanc vtitur Augustinus, de Correptio. & grat. cap. 8. li. 2. contra duas Epistolas Pelagia, cap. 7. de Anim & eius origine c. 12. & libr. de Prædest. Sanctor. c. 14. specialiter ostendit, & illud esse canonicum, & authenticum, & illo ad eandem rem fuisse vsum Cyprian. lib. de Mortalitate sub fi. Et sumi potest ex Hieron. Dial. 3. contra Pelagiam. Greg. 27. moral. cap. 2. Nyss. orat. de infan. qui præmaturè rapiuntur. Prospero d. lib. 1. de vocat. gent. c. 21.

Sap. 4. August. Cypria. Hieron. Greg. Nyss. Prosper.

8. Evasio.

Dicerent tamen fortasse aduersarij, huiusmodi opera, quæ præuidentur tantum futura si homo viueret, non esse quidem sufficientem causam, quæ obliget diuinam iustitiam ad reddendum homini præmium, vel pœnam condignam, talibus operibus reddendam, si fierent, esse tamen posse rationem sufficientem ad denegandam gratiam aliquam, & è conuerso si opera sint bona, posse esse causam non cogentem, vt ita dicam, sed aliquo modo inducentem ad gratiam conferendam. At enim, si ita solùm intelligerent, hæc opera sic conditionaliter præcognita posse mouere per modum finis, vel ad dandam gratiam, qua bona fiant, vel ad tollendam occasionem, &, si ne esse sit, vitam, ne mala fiant, nulla esset nobis cum illis disceptatio: nam & Paulus dixit, *elegit nos vt essemus Sancti,* & Sapiens dixit, *Raptus est, nè malitia mutaret intellectum eius.* Et vtèrque ostendit, hunc esse proximum finem à Deo intentum per hoc genus prouidentiæ. Et hoc sensu interdum vtuntur Patres consideratione illorum operum, vt reddant rationem diuinæ prouidentiæ erga infantes, vt videre licet in Nysseno supra. Et Augustinus aliquando ex illis sumpsit ratione Aduentus Christi Domini in hoc tempore potius, quam in alio, vt libr. de Sex quæstionibus, contra Paganos, q. 2. Quam non omnino reprobat, lib. de Prædestin. Sanct. c. 9. sed dicit non esse primariam rationem, sed reuocandam esse ad gratuitam Dei electionem. Quod in Nysseno, & aliis Patribus obseruandum est.

Refellitur. Nyssen. August.

9. At Semipelagiani non potuerunt in hoc sensu loqui, præsertim in causa infantium, quia talia opera nunquam futura sunt in eis: ergo nec à Deo fuerunt aliquo modo intenta per modum finis. Probatur consequentia in eorum sententia, dicebant enim, Deum ante adultam ætatem rapere infantem, qui bona facturus esset, si ad illam ætatem perueniret, propter illa iustificando illum, non tamen gratiam illi præparando, vt illa faciat, quæ nunquam facturus est, non ergo sunt finis alicuius gratiæ collatæ, sed meritum. Similiter, eum, quem vidit malè operaturum, non vt mala opera non faceret, illum rapuit, sed potius gratiam illi denegauit, quia mala facturus esset, si viueret. Vnde omnino volebant hanc gratiæ collationem, vel denegationem esse retributionem operum sic præuisorum sub conditione, etiam si nunquam futura sint, nec putabant aliter posse reddi rationem iustæ prouidentiæ erga infantes. Meritò ergo ab Augustino impugnantur, ex illo principio, quod Deus non iudicat homines, nec punit, vel præmiat illos ex talibus operibus: Quod primo apertè colligitur ex Scripturis citatis. Ratio autem à priori est, quia conditionalis, vt aiunt, nihil ponit in esse: hæc autem opera tantum conditionaliter præsciuntur futura: ergo nihil ponunt in homine: ergo non reddunt illum pœna, vel præmio dignum. Iniustum enim esset, absolutam (vt sic dicam) seu realem, & existentem pœnam imponere, propter opera conditionata, & concepta potius, seu possibilia, quam existentia, vel futura. Vnde etiam de Pelagio refert Augustinus, quod interrogatus, cur Deus creauerit hominem, vel Angelum, quem præsciebat peccaturum: respondit, quia iniustum videretur illos punire, propter opera nunquam futura: talia enim essent illa peccata sub conditione præuisa, si Deus decreuisset, neque hominem, neque Angelum creare. Quam responsionem Augustinus laudat. Eadem ergo ratione, opera bona nunquam futura non sunt aliqua retributione digna. Accedit, quod de quouis homine præscit Deus benè operaturum cum his circunstantiis, & malè cum aliis: ergo quoad has conditionales est quædam æqualitas inter ipsos homines: ergo ex illis non potest sumi ratio diuersæ prouidentiæ circa illos, sed diuini fuit beneplaciti huic dare gratiam accommodatam, vt consequeretur salutem efficaciter, non verò alteri. In quo nulla cernitur iniustitia, quia respectu prædestinati magna est gratia, & beneficium: respectu verò alterius non est iniuria, quia non negatur aliquid debitum. Imo, si iam erat præuisum peccatum originale (vt Masilienses concedebant) ex illo sumitur sufficiens ratio iustitiæ, maximè respectu paruulorum, qui non prædestinantur, vt infra suo loco dicemus.

Atque ex his satis reprobatus est hic error, & solutum eius fundamentum, quantum ad infantes spectat. Ex quo rectè quidem infertur, quæstionem hanc de causa prædestinationis ex parte hominis prædestinati, vel electionis ex parte electi, nullum habere locum in his infantibus, qui ad ætatem adultam non perueniunt. Atque ita hoc argumento solet concludere Augustinus, in his paruulis dubitari non posse de gratuita, meréque libera Dei electione quorundam præ aliis ad gloriam, & efficacem gratiam. Quia nō potest habere fundamentum in operibus eorum, siue antecedentibus illorū conceptionem, quia nulla fuerunt, siue sub conditione futuris, quia re vera futura non sunt, siue absolutè futuris aliquando, quia hæc tantum futura sunt post hanc vitam, vbi nullum est meritum. At non defuerunt hæretici, (teste

10. Ratio diuersæ prouidentiæ circa infantes.

eodem Augustino, Epistol. 106. asserentes, habere infantes in vteris maternis aliquos actus bonos propter quos prædestinari possunt. Afferebántque exemplum de Iacob, & Esau in ventre matris luctantibus, meliúsque afferre possent de Ioanne Baptista in vtero Elisabeth exultante: Et hunc errorem, ferunt, etiam nunc hæretici nostri temporis excitasse.

11. Facilè tamen hoc etiam subterfugium ab eodem Augustino eodem loco refellitur; quia valde absurdum est, omnibus paruulis attribuere in illa ætate liberos, & humanos actus, cum vsu rationis careant, sine quo actus liber, & humanus exerceri non potest. Dicere autem, omnibus accelerari supernaturaliter vsum rationis, eísque interius fidem prædicari, sine exterius prædicante, non solum voluntarium est, sed etiam doctrinæ fidei, & communi Ecclesiæ sensui contrarium, & Apostolo dicenti de Iacob, & Esau, *Cū nondum quidquam boni, aut mali egissent.* Vnde rectè Aug. supra de illis dixit, *Luctam illorum in vtero matris, non fuisse arbitrium, sed prodigium.* De Ioanne autem Baptista, nos piè cum Ambrosio, & aliis Patribus credimus, exultationem eius fuisse quidem arbitrium, sed non sine prodigio, & speciali priuilegio, ita tamen vt totum illud fuerit potius singularis prædestinationis eximius effectus, quam causa, sicut de adultis inferius dicemus. Quo circa etiamsi, daremus infantes habere in vteris maternis bonos actus, si illi tales essent, quales ad pietatem, & iustitiā Christianam esse oportet, effectus essent prædestinationis, non causa: si verò tales non sunt, & imperitissimè finguntur contra omnem rationem naturalem, & sine testimonio diuino, imo contra illud: & adhuc tales actus non possent esse prædestinationis causa, eadem ratione, qua nec in adultis esse possunt, vt infra ostendemus, est enim euidenter eadem vtrorumque ratio.

Infantes actus liberos nō habere.

August.

Ambros.

12. Quamuis autem causa infantium quantum ad ipsos pertinet, sufficienter hoc modo concludatur, adhuc tamen superest difficultas, an ex parte eorum, sub quorum cura nascuntur, & moriuntur, siue parentes sint, siue tutores, siue in vniuersum amici, aut benefactores, detur aliqua causa prædestinationis eorum. Certum est enim secundum fidem, hos paruulos non saluari, nisi per Christi meritum eis applicatum. Certum item est, applicationem hāc fieri oportere per aliquam actionem humanam, & liberam alicuius hominis, qui pueri curam gerit, vel suscipit. Ex quo item est certum, illam voluntatem, seu cooperationem liberam talis hominis adulti esse aliquo modo causam salutis paruuli, siue vocetur causa meritoria de congruo, quod necessarium non est, licet non repugnet, vt infra dicetur: siue vocetur ministerialis causa, vt re vera est, & constat ex materia de Sacramentis: siue vocetur conditio sine qua non, quod satis ad præsens sufficit, quia negari non potest, quin eo modo, quo concurrit, sit causa moralis, & valde conferens. De hac ergo causa salutis explicandum superest, an sit etiam causa prædestinationis, vel electionis talis paruuli, qui cum effectu saluatur, vel potius sit electionis eius, ac prædestinationis effectus. Et quoad hanc partem quæstio hæc in paruulis eandem difficultatem, eandémque rationem dubitandi & decidendi habet, quam habet in adultis, & non pertinet ad præsentem dubitationem de meritis conditionatis, nunquam futuris, sed ad quæstionem de merito prædestinationis per aliquas actiones huius vitæ, & ideo infra commodius tractabitur.

Superest, vt de altero membro pertinente ad adultos, seu de quarto puncto, quod in hac sententia Semipelagianorum notari potest, pauca dicamus. Asserebant enim etiam, in adultis dari posse aliquo modo causam prædestinationis ex meritis eorum sub conditione præuisis, saltem quoad externam fidei, seu supernaturalis doctrinæ prædicationem, cui causæ tribuebant, quod vni prouinciæ, vel genti prædicetur Euangelium & non alteri. In quo, præter errorem supra in secundo puncto notatum, quòd loquebantur de bono affectu à solis naturalib. viribus liberi arbitrij profecto, (contra quem infra disputandum est:) in eo etiam excedebant, quòd eidem operi tribuebāt duplex præmium. Vnum antecedens præscientiam absolutam talis operis, quod est prædestinatio ad habendam prædicationem Euangelij, aliud subsequens absolutam præscientiam, quod est ipsa fides, vel corroboratio in illa, ita vt habeatur, sicut oportet. Nam quia Deus præsciebat hos homines bono affectu suscepturos Euangelium, si illis prædicaretur, decreuit, vt illis prædicaretur, & ita ille affectus sic præuisus fuit ratio meritoria illius effectus exterioris gratiæ. Postquam autem Deus decreuit illis prædicari Euangelium: vidit in eis per scientiam visionis, & absolutam, bonum affectum ad sacram doctrinam, vel aliquam etiam naturalem fidem, & propterea decreuit dare gratiam ad credendum, sicut oportet. Hoc autem sine dubio est, vltra æquitatem iustitiæ, quam isti maximè tueri profitebantur. Et præterea ponebant præmiū antecedere ad meritum, non solū in actuali existentia, sed etiam in absoluta præscientia Dei, quod esse contra veram rationem meriti, infra ostendemus.

13. Vltimus error Semipelagianorum impugnatur.

Denique quòd ex talibus operibus non possit sumi ratio meritoria discernendi electos à non electis, facilè ex dictis in præcedenti puncto conuincitur. Nam respectu eorum qui credituri non sunt, illa incredulitas, saltem vt volūtaria, & culpabilis, nunquam futura est: quia illis de facto non est prędicandum Euāgelium, (ponitur enim in hypothesi ita Deum decreuisse) ergo iuxta dicta, tale opus non potest esse ratio demeritoria talis effectus. Respectu autem eorum, qui credituri sunt, quāuis fides de facto sit futura, si Deus voluit illis prædicari Euangelium: tamen vt præuisa ante hanc voluntatem, non potuit esse ratio meritoria talis prædicationis, quia vt sic non supponebatur futura absolutè, ergo tantum est ratio finalis. Dat enim Deus prædicationem, vt credatur, tamē hoc ipsum supponit voluntatem, & decretum Dei circa talem finem, quod non potuit in ipsomet fine fundari, tanquam in ratione meritoria. 14.

Præter hæc omnia, sententia hæc repugnat scripturis: Nam legimus sæpe prædicari Euangelium his, qui non sunt credituri, vt prædixit Christus, Matth. 10. & Lucæ 9. & accidisse legimus Actorum 13. & 18. & in ipsamet Christi prædicatione facta Iudæis, vt ipse conquæritur. Matth. 11. E contrario autem videmus non prædicari his, qui credituri erant, si eis proponeretur, iuxta illud Ezech. 3. *Si ad eos mitteretis, audirent te*, & Matth. 11. *Si in Tyro & Sydone, &c.* Quem locum latè expendit Augustinus citatis locis. Dicet fortè aliquis, illa opera Tyriorum & Sydoniorum nunquam fuisse futura, nos autem hic loqui de operibus aliquādo futuris. Sed hoc nihil obstat: tum quia licet 15.

Matth. 10.
Luc. 9.
Act. 13. 18
Matth. 11.
Ezech. 3.
Matth. 11.
August.

tracte

tractemus quasi materialiter (vt sic dicam) de operibus futuris, non tamen formaliter vt absolutè futuris, quia pro illo signo nondum vt talia præuidentur, sed tantùm vt sub conditione futura, & in eis, vt sic præcisè spectatis, debet ratio meriti iuxta Semipelagianos considerari. Tum etiam, quia si Deus voluisset vt Tyriis & Sydoniis prædicaretur Euāgeliū, eo ipso illa opera, quę supponebantur tantùm sub cōditione, futura essent, & præuiderentur vt absolutè futura: est ergo de illis eadem ratio.

16. *Rupert.* At Rupertus ibi lib. 9. de gloria & honore filij hominis, dicit, Tyros & Sydonios non fuisse veram pœnitentiam acturos, sed humanam ad vitandum temporale supplicium: & ideo non dedisse Deum illis talia auxilia, *Quæ omnino*, inquit, *daturus fuisset Christus, si illi essent veram pœnitentiam acturi, alias nō verè diceretur, velle eos saluare.* Sed in primis expositio est aliena à verbis textus, & à communi expositione, imo Christus dixit, *In cilicio & cinere*, vt pœnitentiam exaggeraret. Vnde Augustinus *August.* lib. de Bono perseuer. c. 9. de Tyriis & Sydoniis ait, fuisse saluandos à Deo, si opera nunquam futura, & sub conditione præuisa, essent retributione digna. Et infra ait, *dubitari non posse, eos fuisse credituros, cùm Dominus attestetur fuisse acturos magnæ humilitatis pœnitentiam.* Illud etiam verbū apud Ezechielem, *Audirent te*, veram fidem significare solet in scriptura. Deinde falsum est, necessariò fuisse dāda talia auxilia, si benè illis essent vsuri: Quia vt rectè notauit Abulensis ibi q. 85. illa auxilia non erāt *Abulensis.* tantùm sufficientia, sed abundantiora, quæ non dat Deus omnibus, quantumcumque sint benè illis vsuri. Neque hoc pertinet ad voluntatem generalem, qua Deus vult omnes homines saluos fieri: nam ex illa solùm nascuntur auxilia sufficientia, alia verò supponunt specialem voluntatem, & dilectionem, quæ non potest in talibus operibus fundari, vt ostensum est.

17. *August.* At enim, refert Augustinus dicto libr. de Bono perseu. cap. 9. disputatorem quendam Catholicum de Tyriis, & Sydoniis respondisse, ideo Deum non decreuisse, vt illis prædicaretur Euangelium, licet præuiderit, si prædicaretur, eos fuisse credituros, quia simul præuidit eos non fuisse in fide permansuros, sed turpius postea lapsuros. Quam ferè *Origenes.* sententiam inuenio in Origine libr. 3. Periar. cap. 1. Eam verò inconstantiæ, & contradictionis acutè redarguit Augustinus. Nam si illis crediturisnon est prædicatum Euangelium, ne grauiùs postea cadendo delinquerent: ergo illud prouidentiæ genus fauor potiùs quidam fuit quàm pœna: ergo non punit Deus peccata sub conditione præuisa, sed potiùs illa excusat: ergo nec reddit præmium pro bonis operibus sic præuisis. Deinde, si Deus præuidens lapsuros Tyrios post fidem, voluit eorum maiorem ruinam euitare, nonnè meliùs cum eis ageret, ad fidem eos trahendo per Euangelij prædicationem, & statim eos rapiendo, ne malitia mutaret intellectum eorum? Aut cur non potiùs hoc meruissent per fidem, quam adhiberent de facto Euangelio prædicato, quam potuerint demereri prædicationem Euangelij per inconstantiam in fide, sub conditione tantùm præuisam. Maximè, quia iuxta istorum doctrinam, eadem fides sub conditione præuisa potest esse ratio obtinendi prædicationem Euangelij, & postea exhibita, vel absolutè præuisa, potest esse meritum aliorum subsequentium donorum.

18. Vnde etiam apparet in illo dicendi modo quædam contradictio, nam idem peccatum apostasiæ à fide, vel recidiui post pœnitentiam, præuisum sub conditione, dicitur esse causa demeritoria prædicationis Euangelij, quam ipsa fides futura merebatur, & simul dicitur esse causa, ob quam Deus non dat talibus hominibus maiorem occasionem ruinæ. Præterea, cùm non sit minùs meritoria fides, quàm sit demeritoria inconstantia in fide: quomodo inconstantia, quæ posterius futura præuidetur, potest impedire, ne fides priùs futura suum præmium consequatur? Accedit tandem, quod eadem ratione dici potest, præsciuisse simul Deum, post illum lapsum, & recessum à fide semel concepta, acturos illos iterum pœnitentiam, & in ea permansuros, & sic poterimus in infinitum procedere, si licentia datur huiusmodi causas sine fundamento confingendi. Est ergo huiusmodi genus causæ prorsus absurdum, temerè excogitatum, & Catholicæ doctrinæ apertè contrarium.

CAPVT VI.

Nullam hominis actionem ex solis viribus liberi arbitrij procedentem virtute, & merito sui, esse posse causam prædestinationis, quo ad effectus eius. Contra Pelagianos, & Semipelagianos ostenditur.

IAm in hoc capite sermo est de actibus humanis, quos homo prædestinatus in hac vita mortali exercet, quos oportet bonos & honestos esse, quia per malos actus non meretur homo gratiam, vel prædestinationem, sed indignationem potius, vel reprobationem, de qua postea dicturi sumus. 1. Duplices autē esse possunt, vel intelligi huiusmodi actus: quidam sunt ex viribus naturalibus liberi arbitrij humani profecti, quos naturales vocamus, non vt naturale distinguitur à libero, sed à supernaturali, eos tamen (vt supra dixi) morales appellabimus breuitatis, & claritatis gratia. Alij sunt pro fecti ex viribus gratiæ, cooperante libero arbitrio, qui & liberi, & supernaturales sunt: de his posterioribus dicemus postea, nunc de prioribus agimus. Non distinguimus autem inter actus huius ordinis antecedentes, vel subsequentes ipsos effectus prædestinationis, quia punctus præsentis difficultatis non consistit in his respectibus prioris, vel posterioris: sed in conditione talium actuum, quod naturales nimirum sint. Nam si ex hac conditione nascitur, vt tales actus esse nō possint causa effectuum prædestinationis, etiamsi antecedant ad huiusmodi effectus, non poterunt esse eorū causa, multóque minus si sint posteriores ipsis effectibus. Igitur de antecedentibus actibus sermo est: nam de his stabilita veritate, à fortiori constabit de subsequentibus. Præsertim, quia cap. 7. ostendemus, nullum actum subsequentem esse posse causam antecedentis effectus prædestinationis, in eodem homine prædestinato. *Quæstionis sensus.*

2. Igitur circa quæstionem sic expositam, occurrit primò error Pelagij, quem latè refert Augustinus hæresi 88. & Epist. 89. & de Prædestination. Sanct. & de Bono perseuer. Hieronymus in Epistol. ad Thesiphontem de hac re, & in Dialogis contra Pelagianos. Vincentius Lyrinens. Contra profanas nouitates cap. 34. & Prosper. in Epist. ad Rufinum. Omissis autem aliis eius erroribus, in pręsenti asseruit, gratiam Dei non esse necessariam, vel ad benè operādum, vel vt homo se disponat ad remissionem *Pelagij error Augu. Hieron. Vincent. Lyrinens. Prosper.*

nem

nem peccati obtinendam, vel ad perseuerandum vsque ad mortem sine peccato, vel ad merendum de iustitia gloriam. Et quamuis diceret, gratiam Dei esse vtilem, & ideò aliquando conferri, dicebat tamen vnicuique dari iuxta bona merita liberi arbitrij. Vnde, vel omnino auferebat prædestinationem, vel ponebat illam in sola voluntate dandi gloriam, ex præuisis meritis & liberi arbitrij: & cum aliquibus admitteret dari gratiam, saltem ad facilius operandum, etiam concedebat dari causam eius quoad omnes, & singulos effectus illius ex parte liberi arbitrij humani. Quod si fortè de infantibus interrogaretur, in primis negabat in illis peccatum originale: & ideo ex eius sententia non indigebant prædestinatione, vel gratia ad vitam æternam consequendam. Distinguebat autem ille vitam æternam à regno cœlorum, vt videre licet in Augustino 1. de Peccat. merit. Capit. 18. & 20. & Epistol. 106. & sumitur ex Conciliis Mileuitano, & Arausicano in principio: & ideo concedebat paruulos indigere baptismo ad cõsequendũ regnũ cœlorũ. Causam autem, ob quam quidam infantes consequantur regnum cœlorum per baptismum, & non alij, numquam satis explicuit, quia in paruulis inuenire non potuit opera liberi arbitrij, quibus hoc tribueret. Fortasse tamen id referret, vel in bonum meritum parentum, vel in humanam diligentiam cuiuscumque ministri baptizantis paruulum, ex quadam generali Dei prouidentia, absque alia prædestinatione, vel prouidentia speciali.

3. Hic error Pelagij longè aliter refertur à quibusdam modernis, qui gratiam efficacem ponunt in physica prædeterminatione, sed ea res latius à nobis tractanda est in alio speciali opere, seu libro de illa re. Nunc satis nobis sit illum errorem supponere, prout ab Augustino refertur, & prout damnatus est in Concilio Mileuit. cum epistolis Innocentij ad ipsum: & ipsius ad Innocentium, quæ sunt 25. & 26. inter epistolas Innocentij, & postea latiùs in Tridentino sess. 6. Et contra illum scripsit Augustinus maiorem partem septimi tomi, & sigillatim quoad singulos errores improbatur in materia de peccato originali, & de gratia. Ad præsens verò sufficiunt testimonia in præcedenti cap. adducta, in quibus Paulus docet, prædestinationem. & electionem Dei non esse ex operibus nostris; quę in sequentibus latiùs expendenda sunt.

Refutatur Pelagij error.

Concil. Trident. August.

4. Post victum Pelagium insurrexerunt in Gallia contra Augustinum multi viri Catholici, inter quos præcipuè fuerunt Cassianus, & Faustus, qui contra Pelagium fatebantur, gratiam Dei esse necessariam ad opera sanctitatis præstanda, & gloriam promerendam, & obtinendam dispositionem conuenientem ad remissionem peccati: aliquod tamen initium salutis reseruarunt libero arbitrio, vt propria salus sit in potestate hominis constituta. Et ideo dicebant, necessariũ esse, vt homo incipiat per aliquẽ bonum motum, quem Deus postea promoueat & perficiat: & ita in hoc bono motu constituebãt primã causam salutis ex parte nostra, eámq; dicebant esse meritum omnis gratiæ supernaturalis, solumque ipsum liberum arbitrium vocabant gratiam gratis concessam, More Pelagij, vt ex epistola Prosperi constat. Quis autem sit hic bonus motus, variè explicabant. Quidam dicebant esse fidem, seu voluntatem credendi, quam ab operibus distinguebant, & vtebantur contra Augustinum eiusdem testimonio, in quibusdam propositionibus circa epistolam ad Rom. propositione 60. & sequentibus. Quibus ipse planè respondet retractando illam sententiam, in lib. de Prædestinat. Sanct. cap. 13. Alij dicebant hoc initium esse aliquale desiderium salutis: alij orationem ad Deum ex propria libertate factam, vel aliquid simile, vt videri potest in Prospero, & Hilario in epistolis sæpe citatis ad Augustinum. Et hunc errorem insinuat Faustus Rhegien. lib. 1. de Gratia, & liber. arbit. cap. 12. Expresius lib. 2. cap. 9. Itemque Cassian. collat. 13. à cap. 8. Fundamentum huius sententiæ satis iam insinuatum est, & in sequentibus latiùs tractabitur.

Sententia Cassiani, Fausti, & Gallorũ.

Prosper. Hilar. Faustus. Rhegien. Cassian.

5. Huic errori adiungebant alium Semipelagiani, quem ad præsentem causam etiam pertinere Augustinus sentit, Aiebant enim non solùm posse hominem suo arbitrio solo velle credere, sed etiam in fide semel concepta semper perseuerare. Ita referũt Prosper, & Hilar. in dictis epist. & expresè August. lib. de bono perseu. de Semipelagianis loquens, ait. *Quam fidem, & incipere habere, & in ea vsque in finem permanere, tamquam id non à Domino accipiamus, nostrũ esse contendunt*, & infra. *Hæc dicentes nolunt hominibus prædicari Dei dona esse, vt veniatur ad fidem & permaneatur in fide.* Et idẽ sumitur ex lib. de Prædest. Sãct. cap. 1. 2. 17. & sequentibus, & ep. 105. & 106.

Hilar. Prosper.

Vide Prosperũ ad excerpta Genuensium c. 6. & contra Cassianũ.

6. Dubium verò esse potest, de qua fide loquatur Augustinus, scilicet, an de fide formata charitate, an de fide secundum se, etiam mortua. Nam in priori sensu clarum est perseuerantiam esse donum Dei, & valde proprium prædestinatorum. At in sensu posteriori non videtur ita certum; nec pertinere ad præsentem causam, cum hæc perseuerantia in sola fide valde frequens sit in reprobis. Item ipse Augustinus varius esse videtur, nam in dicto cap. 17. de bono perseuer. per hoc donum, ait, dari hominibus, *vt credentes, & fideles permaneant.* Cap. autem 23. eiusdem lib. illã perseuerantiã in fide, significat non esse in hominibus *qui in peccatorum damnabiliũ delectatione remorantur.*. Sanè, quod ad Semipelagianos attinet, non solum circa perseuerãtiam in fide viua, sed etiã in fidei credulitate, secundũ se spectata, vel mortua errasse existimo. Quia, sicut initium fidei, vel ipsam substantiam fidei soli voluntati tribuebant, ita vidẽtur perseuerantiam in eadem credulitate eidem voluntati soli ascripsisse. At, sicut est certum, fidem, & initium fidei esse ex gratia, ita etiam à fortiori perseuerantiam in fide, etiã per se spectata sine charitate, id est, ad non committendum aliquod peccatũ hęresis, vel infidelitatis, quo fides excludatur. An verò donum gratiæ ad hanc solam perseuerantiam requisitum, sit solũ ipsummet donũ fidei continuatũ, cum auxilijs supernaturalibus illi quasi debitis, & ordinarijs, vel vltra hæc includat aliud speciale donũ, quæstio esse videtur, quæ inter Catholicos, sine periculo Semipelagiani erroris cõtrouerti potest: illam verò ad materiam de gratia remittimus, quia ad pręsens negotium prædestinationis, & ad contradicendum Semipelagianis, satis est, quòd ostẽdamus, esse donum gratiæ supernaturalis.

August.

August.

7. Aliud præterea dubiũ in hoc errore superest, quo sensu isti intelligerẽt, actualis perseuerãtię donũ, nõ dari prædestinatis ex sola Dei voluntate, sed ex merito illorũ. Ita enim de illis refert Prosper, *Nolũt perseuerantiã prædicari, quæ nõ vel suppliciter emereri, vel cõtemni contumaciter possit.* Loquebantur autem maximè de perseuerantia in gratia, & sine peccato damnabili: nam de sola perseuerantia in fide, nulla erat difficultas supposito suo errore. Duobus autem modis intelligere potuerunt donum perse-

Prosper.

uerantiæ non dari sine proprio merito. Primò, sine merito solius liberi arbitrij; secundò, sine merito iam fundato in actibus gratiæ. In hoc posteriori sensu non videtur posse illud dogma, erroris notari, quia possumus per gratiam mereri de congruo perseuerantiam, quod satis ad præsentem causam est, neque hoc meritum repugnat gratuitæ prædestinationi, vt infrà videbimus. Vnde si hoc tantùm asserebant Galli, non habebant in hoc nouum errorem ad præsentē materiam pertinentē. Alter verò sensus est quidem erroneus, non videtur tamen posse cum fundamento attribui Semipelagianis, quia illi post initium fidei, quod naturæ tribuebant, dicebant esse necessariam gratiam ad bona opera pietatis necessaria ad salutem, vt August. suprà ponit, & alij Patres referunt. Quomodo ergo potuerunt perseuerantiam in iustitia soli libero arbitrio attribuere?

8. Respondeo, quantum ex Prospero, Hilario, & August. colligo, illos non totam perseuerantiam attribuisse viribus liberi arbitrij, sed meritum initij totius perseuerantiæ. Non enim solùm asserebant mereri homines fidem, vel corroborationem, & permanentiam in fide, per voluntatem credendi, sed etiam mereri perseuerantiam per naturalem voluntatem, seu affectum, desiderium, aut petitionem perseuerandi. Sicut enim aiebat, *volentibus, pulsantibus dari fidem, &c.* ita dicebant dari perseuerantiam. Et in hoc sensu ait Hilar. eos dixisse, *Perseuerantiæ donum volentibus dari ex præcedēti proprio arbitrio, quod ad hoc liberum asserunt, vt velit, vel nolit accipere medicinam.* Atque hoc sensu pertinet valdè hic error ad præsentem causam, cùm enim potissimùm medium prædestinationis sit hæc perseuerantia in iustitia, tribuendo soli libero arbitrio causam illius doni, consequenter ponebant causam totius prædestinationis ex parte effectuum eius. Quia non solùm dabant causam prædestinationis quoad primum effectum, & donum gratiæ, fundatam in actibus moralibus, sed etiam eandē causam dabant quoad subsequentia dona gratiæ, ad perseuerandum necessaria. Et ita est intelligendus hic error Semipelagianorum de initio salutis, non solùm quoad initium fidei, sed etiam quoad initium spei, charitatis, pœnitentiæ, continentiæ, & aliarum virtutum, per quarum actus in gratia perseueratur. Quod est attentè notandum ad intelligenda varia loca Augustini, & aliorum Theologorum.

Prosper. Hilar. August.

Vide Arausican.

9. Non desunt autem Theologi, qui tertium in hac parte errorem Semipelagianis attribuant, & hoc titulo quamdam aliam Catholicorum sententiam Semipelagianam faciant. Aiunt ergo, Semipelagianos, etiam in hoc errasse, quòd libertati voluntatis tribuerent efficaciam gratiæ circa ipsos actus supernaturales, quod alij vocant *initium efficaciæ gratiæ.* Nam per hoc etiam causam prædestinationis, & discretionis inter electos, & non electos libero arbitrio tribuebant. Verumtamen, nec Augustinus, nec Prosper, nec Hilarius, quoad hanc partem attribuunt errorem peculiarem Semipelagianis. Nam quòd liberum arbitrium cooperetur his actibus, & in suo genere sit causa illorum, & in eos influat, & in determinationem ad illos, & in proximum initium illorum, quoad suum esse, (quidquid illud initium sit) quoad hæc (inquam) omnia, sententia hæc catholica est, & valdè consentanea secundùm fidem. Esset autem error dicere hæc omnia, vel aliquid eorum facere solùm liberum arbitrium sine gratia. Hoc autem non dixerunt Semipelagiani, vt disertè tradit Augustinus libro de Bono perseuer. cap. 21. & sæpè aliàs. Neque etiam legimus, ex illo capite posuisse causam prædestinationis quoad totam illam, vel quoad ea media, quæ efficaciter mouent liberum arbitrium. Sed si qui Doctores in hac parte lapsi sunt, fuerunt nonnulli Scholastici, vt infrà, capite septimo videbimus. Igitur Semipelagianis nihil amplius imponere necesse est præter id, quod Augustinus, & alij Patres eis attribuunt. De quo puncto in alio loco ex professo disputabimus.

August. Prosper. Hilar.

Aristot.

10. Tandem posset cum hac sententia Semipelagianorum coniungi alia, quorundam Scholasticorum, qui causam prædestinationis, quoad omnes effectus eius, assignant ex bonis operibus moralibus præcedentibus totam iustificationem, & factis ex solis naturalibus viribus liberi arbitrij. Verumtamen ne videamur sentētiam Catholicorum, cum erroribus ab Ecclesia damnatis inuoluere, & quia re vera credimus, sententiam illam non esse omninò eandem cum sententia Semipelagianorum, & continere propriam difficultatem, ac proinde per se postulare prolixam disputationem, ideò in sequens caput illam remittimus.

11. Igitur hoc loco cum Semipelagianis solùm agendum est. Nam de Pelagianis non oportet plura dicere, vel quia eorum error manifestissimus est, vel quia potiùs circa totum ordinem gratiæ quàm circa solam prædestinationem errarunt: ideóque in materia de gratia ex professo refutandus est: vel quia ex his, quæ contra reliquias Pelagij dicemus, à fortiori tota Pelagij machina destruetur. Vt autem solidè, & sine verborum ambiguitatibus possimus causam cum Massiliensibus, seu reliquiis Pelagianorum agere, duo à nobis explicanda sunt in eorum sententia. Primum est, quid per initium fidei, boni operis, gratiæ, aut salutis ipsi intelligerent, nobisque intelligendum sit, vt eandem rem impugnemus, quam ipsi asserebant. Secundum est, de qua causa morali loquuti sint, & præsertim an de meritoria de condigno, vel abstractè, siue de condigno, siue de congruo, siue imperatoriè, &c. Nam hoc etiam scire multum ad veritatis manifestationem, & ad vim argumentorum, & ad distinguendas opiniones erroneas à non erroneis referet. Atque huc item spectat scire, an hæc causa sit ita necessaria, & infallibilis, vt sine illa nemo comparet prædestinationis effectus: & nemo illam adhibeat, qui non sit infallibiliter prædestinatus; nam hoc distinguere multùm conferret ad punctum veritatis intelligendum.

12. Ad explicandum primum punctum, duplex initium in hac materia distinguo. Vnum intrinsecum, aliud extrinsecum. Intrinsecum appello, quod est quasi internum fundamentum, vel prima pars illius rei, cuius principium dicitur: extrinsecū ergo erit illud, quod antecedit hoc primum fundamentum, & est causa, ob quam poni incipiat. Vnde illud dici etiam potest principium formale, hoc verò causale. Vt verbi gratia Conciliū Arausicanum, capite 5. loquitur de initio fidei, & exponit esse ipsum credulitatis affectum, quod potest intelligi de affectu proximo, & efficaci, id est, de voluntate credendi efficaci, & potente ad mouendum intellectum ad credendum sicut oportet: & hoc initium voco ego initium intrinsecum fidei, quia moraliter facit vnum actum cum ipsa fide, & considerando illum actum, vt compositum ex voluntate, & intellectu, volitio est quasi prima pars, & fundamentum illius compositi. At si per affectum creduli-

Initium salutis, quid, & quotuplex sit.

Concil. Arausic.

tatis

tatis solùm intelligatur simplex quidam affectus inefficax,quo incipit placere fides,& desiderari,velendo,(vt sic dicam) nondum volendo;de hoc constat non esse initium formale,vel intrinsecum fidei, quia ex vi illius, nihil, quod ad formalem constitutionem fidei pertineat,positum est. At,si ille qualiscumque affectus est aliquo modo causa,ratione cuius incipit esse in homine ipsa fides,vel aliquod initium eius internum, meritò dicitur principium fidei, magis tamen extrinsecum, seu causale potiùs, quàm formale. Quia omnis causa principium est,& si non est talis causa,quæ intrinsecè constituat effectum,potest dici aliquo modo extrinseca. Similiter Concilium Trident.sess.6.cap.8. *Vocat fidem initium iustitiæ.* Quod quidem si intelligatur de integra formali iustitia, necesse est etiam intelligi de initio intrinseco. Vnde simul vocat *fundamentum, & radicem omnis* (id est totius) *iustificationis.* Et cap.7. dixerat, iustitiam, quæ est nostræ iustificationis formalis causa, complecti fidem, & spem, & charitatem. In hac ergo iustitia fides dicitur initiũ, quia in ea fundantur reliqua, licèt ipsa etiam per sese, ac formaliter ad integritatem, & quasi compositionem huius iustitiæ pertineat. At si per iustitiam intelligeremus solam gratiam sanctificantem, sic fides non esset initium eius intrinsecum, quia nec illam intrinsecè componit, imò nec ita illam fundat, quin eadem gratia possit absque fide manere, vt manet consummata in gloria, & in Christi anima fuit cum scientia infusa, sine fide. Quod etiam in actibus ipsis euidenter apparet, est enim fides fundamentum spei,non ita vt internè componat ipsam spem, sed vt sit causa, & basis eius, eodémque modo est fundamentum charitatis. Sicut enim materia est fundamentum formæ, & non est pars eius, sed ex vtraque consurgit vna essentia,ita fides est fundamentum spei, & charitatis, & cætera, extra illarum rationem existens, ex omnibus tamen vna iustitia completur, in qua internum initium est fides.

Concil. Trident.

13. *De quo initio fidei loquuti fuerint Semipelagiani.*

De Semipelagianis mihi non satis exploratum est, de quo initio loquantur. Nam in primis cùm agunt de initio fidei, illúdque libero arbitrio tribuunt.videntur de ipsamet fide loqui,quæ est internum initium iustitiæ modo iam declarato,ita vt dicere initium fidei,perinde sit,ac dicere initiũ, quod est fides. Et in hoc sensu videtur improbari hic error ab Augustino toto libro de prædestinatione Sanctorum,ostendendo fidem esse opus Dei,& donum gratiæ: neque ad impugnandum hunc errorem in hoc sensu plura hîc dicere oportet,tum quia in hac parte coincidit cum Pelagianismo,tum quia, quæ Augustinus congerit satis, supérque sunt, & si plura desiderentur in materia de gratia, & de fide tradenda sunt.

14. Reprobato autem hoc errore in hoc solo sensu, non satis expugnatur quoad negotium prædestinationis,quia adhuc superest quæstio, an prædestinatio,quantum ad illud initium fidei (quantumuis sit gratiæ effectus)habeat antecedẽtem causam ex parte nostra.Addo etiam non satis constare, quod Semipelagiani fuerint in illo errore,quod fides Christiana nõ sit ex gratia. Accuratè enim distinguebant fidem à fidei in tio, & de fide videntur non negasse quòd sit opus gratiæ, sed solùm de initio fidei. Hac enim ratione Concilium Arausicanum c.5.distinctè definiuit, *Non solùm fidei augmentũ, sed etiã initium fidei, hoc est ipsum credulitatis affectum*, esse ex gratia. Nam de fidei incremento id fatebantur Massilienses, vt Augustinus lib. 1.de prædestinat.Sanctorum,cap. 1. & 2. ex Prospero, & Hilario refert. Dum autem Concilium exponit *initium fidei*,id est, *affectum credendi*,indicat,incrementum fidei non esse intensionem fidei,sed effectionem ipsius actus credẽdi,cum maiori perfectione,quam possit habere ex sola motione naturalis affectus credendi; Atque ita videntur sensisse Galli voluntatem credendi esse naturalem,non tamen per se sufficere ad fidem perfectam in intellectu generandam, nisi quatenus impetrat gratiam ad hoc necessariam,& ita vocabant illam voluntatem initium fidei. In quo sensu etiam hic error damnatur in dicto Cõcilio Arausicano,iuxta verum,& Catholicum sensum eius. Non enim defuerunt Catholici,in hac parte fauentes Semipelagianis, & Canonem illum ad falsos sensus detorquentes:sed contra hos in materia de gratia,& de fide ex professo agendum est: quamquam res sit satis clara,ex testimoniis etiam,& argumẽtis,quæ Augustinus pro fide adducit. Quando enim Paulus dicit, fidem esse donum Dei, non loquitur de fide præcisè,vt est actus intellectus, sed de tota fide,vt est quidam actus humanus, quo captiuamus voluntariè intellectum in Dei obsequium.Et ideo alibi dicitur, credidisse omnes, quorum Deus *aperuit corda*, nihil enim aliud est *cor aperire*,quàm voluntatem inclinare, & facere vt velit.Denique generalia testimonia, quę statim indicabimus,ad probandum omnia opera pietatis esse ex gratia, probant de illa voluntate credendi, quæ ad pietatem valdè necessaria est.

Concil. Arausic. *August. Prosper. Hilar.* *Concil. Arausic.*

15. Propter quæ vix credi potest, Semipelagianos per initium fidei, quod tribuebant naturæ, intellexisse voluntatem illam,quæ proximè imperat actum fidei infusæ, & mouet intellectum ad credendum, sicut oportet.Quia,vt statim dicã,in omnibus operibus pietatis agnoscebant gratiã esse necessariam, etiã quoad proximũ,& quasi intrinsecum initiũ eorũ.Vix autem ignorare poterant,quin illa voluntas sit opus pietatis,nec poterant rationem reddere,cur voluntas pœnitẽdi,vel sperandi inchoetur à gratia, & nõ voluntas credendi. Videntur ergo ante totum actum credendi sicut oportet,vt includit tã intellectũ,quàm voluntatem, posuisse alium credulitatis affectum naturalem, & fortassè simul aliam fidem imperfectam, & ordinis inferioris, quæ sit initium non intrinsecum,sed extrinsecum perfectæ fidei, & consequenter totius salutis, quatenus vim habet impetrandi à Deo gratiam ad altiorem fidem. Et de hoc incremento videtur loqui Augustinus dicto libro de prædestinatione Sanctorum, cap.2. dum refert, Semipelagianos dixisse, *Ex nobis quidem nos habere ipsam fidem, sed incrementum eius ex Deo.* Hoc enim incrementum, non videtur esse per intensionem, vel aliam maiorem perfectionem eiusdem actus, sed per eleuationem ad altiorem actum fidei. Quòd si hæc fortassè fuit sententia Semipelagianorum, non satis impugnatur quoad negotium prædestinationis, probando actum credendi, sicut oportet, & voluntatem illi proportionatam, fieri non posse sine gratia, quia adhuc relinquitur difficultas, an illa gratia, quæ datur ad sic credendum,& ad volendum sic credere, habeat ex parte nostra aliam priorem causam, scilicet, illam qualemcumque fidem, & credulitatis affectum, quem nos ex nobis efficere posse Semipelagiani volebant.

August.

16. *Quorũdã opinio circa errorẽ Semipela.*

Propter quam fortassè causam solent aliqui Semipelagianos impugnare ex hoc capite,quod asse-

rucrint,posse liberum arbitrium suis viribus habere actum fidei,etiam imperfectum, & naturalem circa res fidei sibi exteriùs propositas, cum affectu etiam naturali,& imperfecto tali fidei proportionato : vel etiã posse habere velleitatẽ aliquam,seu desiderium imperfectum credendi,sicut,& quantum necesse est. Atque ex hoc capite quidam impugnant, & cum Semipelagianis sentire dicunt eos,qui docent,liberum arbitrium sine gratia, posse habere hos affectus,& actus imperfectos,non solùm fidei,sed etiam spei,charitatis,pœnitentiæ, &c. Soléntque contra hanc sententiam,ac si esset Semipelagianorũ, obiicere Scripturæ loca, in quibus omnia bona opera gratiæ tribuuntur, quæ vulgaria sunt, & ideò tria tantùm breuiter attingam. Primũ est illud Ioan. 15. *Sine me nihil potestis facere:* nam illa fides, & affectus aliquid boni est, ergo fieri non potest sine Christo, id est,sine gratia Christi, & influxu eius, vt exponunt Patres,& Concilia ,& eleganter Tridentinum cap.6.Secundum est 1.ad Corint.4. *Quid habes, quod non accepisti,quòd si accepisti,quid gloriaris,quasi non acceperis?*Multùm enim haberet homo,vnde in se gloriari posset,si ex se,& sine gratia Dei posset vtcumque,credere,vel amare. Legatur August.de Prædest. Sanct.cap.4.& 5. Tertium est 2.ad Corinth.3. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis,quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Nam, vt Augustinus sæpè expendit,omnis boni initium est sancta cogitatio, quæ necessariò præcedere debet ante omnem bonum,& liberum motum voluntatis : ergo si illa cogitatio non potest esse ex nobis, sed ex Deo, non potest fides illa ex nobis esse : & ideò dicebat alibi idem Paulus, *Qui cœpit in vobis bonum opus, ipse perficiat,*ad Philippenses 1.& 2.

Concil. Trident. Corint.4. August. 1.Cor.3. Phil.1.2.

17. *Imperfectã fidem posse esse sine gratia.*

Sed hi Auctores non distinxerunt duo, quæ in hac materia distinguere necesse est,ne grauiter in ea erretur, & sub vmbra Semipelagianorum viri Catholici,& doctissimi impugnentur. Aliud ergo est, posse liberum arbitrium habere suis viribus imperfectum affectum,vel actum fidei:aliud est, posse per actũ huiusmodi esse sibi causam gratię,& auxilij necessarij ad perfectè credendũ,sicut oportet:Vtrumque autem horum asseruerunt Semipelagiani, verumtamen in primo non errarunt,nisi quatenus illi adiunxerunt secundum,imò propter hoc posterius, illud prius putarunt esse necessarium. At verò, si primum à secundo separetur, sicut à Catholicis separatur,non solùm ad errorem Semipelagianorum non pertinet, verùm communis est Theologorum sententia,& ipsa experientia nota. Nam hæreticus credit multa mysteria fidei,non per gratiam,sed per propriam voluntatem, quia imperfectè , & solùm humano modo credit. Et nos sæpè similes actus facimus; aliàs quoties credimus, vel amamus certi essemus, quòd sicut oportet credimus, vel amamus, quod planè falsum est. Quod si in nobis inueniuntur hi actus imperfecti,certè non sunt tales, quales esse oportet ad pietatem , & iustitiam coram Deo, ergo non pertinet ad Semipelagianorum errorem dicere, ad hos actus imperfectos non esse necessariam gratiam, quia Concilia solùm definiunt esse necessariam ad tales actus efficiendos,sicut oportet. Nec etiam dari potest ratio,ob quam liberum arbitrium non possit tales actus imperfectos efficere, cùm illi ex se ordinem naturæ non excedant : quod de bonis operibus moralibus latiùs infrà dicemus, nam omnium eadem est ratio,quantùm ad singulos actus spectat,ita enim nunc loquimur.Quanta verò possit esse perfectio talium actuum,vel quæ sit illorum imperfectio, diligenter obseruare oportet, ne plus aliquid tribuatur libero arbitrio, quàm par sit: verumtamen hoc in materia de gratia tractandum est, ad præsens,enim satis est : quod non attingunt illum gradum perfectionis, quem Concilia requirunt,cùm addunt illam particulã,*sicut oportet.*Quam his verbis explicuit Augustinus lib. de Corrept. & gratia,cap.2. *Quando id agunt,sicut agendum est, id est, cum dilectione, & delectatione iustitiæ, suauitatem, quam dedit Dominus,vt terra eius daret fructum suum, accepisse se gaudeant.* *August.*

Quocirca testimonia illa Scripturarum,si ad hoc afferantur,vt ex eis colligatur, tales actus imperfectos sine gratia fieri non posse,nihil probant. Quia in illis locis sermo est de operibus pietatis, quæ ad vitam æternam conducunt : nam quæ huiusmodi non sunt pro nihilo reputantur,vt expressè declarauit Augustinus libro de prædestinatione Sanctorum, capite 2. & aliis locis , quæ infrà referemus. Alioquin eisdem testimoniis probaretur, non posse liberum arbitrium sine auxilio gratiæ facere vnum opus bonum morale : quod quàm sit falsum infrà ostendam. Adducta verò illa testimonia ad confutandum Semipelagianam sententiam, constituentem in his actibus principium fidei,saltem extrinsecum,& causale,vt sic dicam,validissima sunt,& illis vtitur Augustinus citatis locis,provt statim concludemus,& declarabimus. 18. *August.*

19. *Quid Semipelagiani senserint de initio bonorũ operum.*

Quæ autẽ diximus de initio fidei,applicari cum proportione possunt ad initium cuiuslibet operis, pietatis, & consequenter , multóque magis ad initium totius salutis, vel etiam perseuerantiæ. Nam dubitari etiam potest,an Semipelagiani tribuerint libero arbitrio initium singulorum operum pietatis, vel solius fidei. Nam hoc posterius indicat Hilarius in sua epistola dicens : *Cæterùm ad nullum,vel incipiendum, necdum perficiendum, quemquam sibi posse sufficere consentiunt.* Quæ ferè verba resumit Augustinus libro de prædestinatione Sanctorum, cap. 1.repetens ea,in quibus iam secum conueniebant, vt alia persuaderet. *Peruenerunt etiam*(inquit)*vt præueniri Dei gratia voluntatem hominum fateantur, atque ad nullum opus bonum,vel incipiendum, vel perficiendum, sibi quemquam sufficere posse consentiunt.* Et cap.2. idem repetit;indéque ad hominem argumentatur, quòd si liberum arbitrium per se non sufficit ad initium aliorum operum pietatis, nec ad initium fidei sufficiat:cùm opus fidei non sit omnium infimum , sed difficiliùs, magísque arduum, ac perfectum , quàm multa ex reliquis. Aliunde verò apparet,Semipelagianos tribuisse libero arbitrio initiũ omnium operum pietatis,& Deo,seu gratiæ solum progressum, & perfectionem illius initij. Nam, vt suprà notaui, ipsam etiam perseuerantiam in iustitia libero arbitrio tribuebant ; non quia negarent esse necessarium adiutorium, & verum spiritum gratiæ ad perseuerandum, sed quia illud ipsum putabant, habere aliquod initium ex nobis, perseuerantia autem non datur nobis, nisi quatenus collectio illorum operum,quibus perseueratur,nobis confertur : nec collectio ipsa præstatur,nisi quatenus singula opera totius collectionis nobis donantur , quia collectio non est aliquid præter opera , nec fit, nisi quatenus ipsa fiunt. Igitur eo modo , quo perseuerantia est à nobis, ipsa bona opera pietatis sunt à nobis, at perseuerantia ponebatur à Semipelagianis esse à nobis,saltem quoad initium, ergo & singula pietatis opera. Vnde Cassianus lib.2. de instit. renunc. cap.13.inter bona opera, quibus nos ex nobis gra- *Hilar. August. Cassian.*

tiam Dei impetramus, ponit ieiunia, vigilias, lectiones,&c.& cap.14.ait, His solis non posse perfectionem consummari sine gratiæ Dei adiutorio, ad illud tamen obtinendum necessaria esse illa opera, *Quia non datur nisi desiderantibus, laborantibus, petentibus, volentibus, & currentibus*, & concludit. *Præsto est namque, occasione tantùm sibi à nobis bonæ voluntatis oblata, ad hæc omnia conferenda.* Vbi satis apertè videtur ad omnia virtutum opera, ad quæ gratia necessaria est, requiri ex parte nostra aliquod præuium initium.

20. Duobus ergo modis hæc conciliari possunt. Primò, asserendo Massilienses non tribuisse libero arbitrio proximum initium gratiæ, nisi quoad fidem, seu voluntatem credendi, tamen illud ipsum posuisse, vt remotum principium cæterorum auxiliorum ad quoslibet alios actus, quia omnia illa impetrat fides. Ac subinde, non fuit eis necessarium, ponere nouum initium ex solo libero arbitrio ad reliquos bonos actus, sed ex fide, non quacumque, sed iam perfectè concepta ex adiutorio gratiæ. Et hoc ipsum satis etiã illis erat, vt totius prædestinationis causam, quoad omnes effectus, & auxilia gratiæ in homine ponerẽt, quia saltẽ remotè illud initiũ fidei esset causa omniũ subsequentiũ effectuum.

21. *August. Hilar.* Secundo modo conciliari illa possunt, & (vt opinor) magis ad mẽtem eorum, per distinctionem datam duplicis initij intrinseci, vel extrinseci. Nam de intrinseco initio intelligendũ videtur quod Augustinus, & Hilarius referũt, eos dixisse, liberum arbitrium sine gratia non valere ad inchoandã pietatis opera: nã fatebantur (vt idem Augustinus ait) *præueniri gratia Dei voluntatem nostram, ad hæc opera*; quæ gratia præueniens est in illo ordine, quasi primum principium operum pietatis. Ante hoc verò ponebant aliud principium extrinsecũ, seu causale, quod extra gratiam, & ante gratiam sit, & causa sit totius gratiæ subsequentis: & hoc videntur posuisse etiam pro auxilio præueniente ad spem, & charitatem, & pœnitentiam, & sic per singula opera. Tum quia est eadem ratio, & proportio in his, & in fide, & voluntate credendi, vt suprà argumẽtabar: Tũ etiam quia verba eorum hoc sonant, vt patet ex suprà citatis ex Cassiano, & ex aliis relatis ab Hilario. Cùm enim dixisset, Massiliẽses cõsensisse, requiri gratiam, non solùm ad perficiendum, sed etiam ad inchoandum hæc opera, subdit. *Neque enim alicui operi curationis annumerandum putant, exterrita supplicij voluntate, vnumquemque ægrotũ velle sanari.* Et infrà. *Nec negari gratiam putant, si præcedere dicatur talis voluntas; quæ talem medicum quærat, non autem quicquam ipsa iam valeat.* Ponebant ergo initium totius salutis in hoc, quod est *velle sanari*, sub quo includitur, non solùm *velle credere*, sed etiam *velle pœnitere*: & sub hoc *velle*, includebant quemque affectum, vel desiderium imperfectum, & petitionem, vel quemcumque alium conatum, aut diligentiam moralem, ad quodlibet auxilium gratiæ obtinendũ. Vnde tandem effectum est, vt talẽ causam prædestinationis ponerent, non solum quoad collectionem effectuum ratione primi, sed etiam quoad singulos, quatenus in singulis antecedere poterat illud *velle*, seu *conari*, non solùm ex fide supernaturali, sed etiam ex naturali, & ex humano conatu, quem ad hanc causalitatem sufficere arbitrabantur.

22. *Refutatur sententia Semipela.* Ex declaratione igitur huius initij efficaciter refutatur hæc sententia, generalibus testimoniis suprà adductis, potéstque in hunc modum concludi ratiocinatio. Liberum arbitrium per se, & sine gratia Dei nihil potest efficere, quod ad vitam æternam, veràmque iustitiam per se conferat, vel vtile sit: at initium salutis, siue intrinsecũ, & formale, siue extrinsecum, & causale, multùm per se confert, & aliquid est magni momenti in illo ordine, ergo fieri non potest sine gratia, ergo è conuerso quidquid fieri potest sine gratia, non potest habere vim, & causalitatem talis initij. Maiorem propositionem probant satis illa testimonia, *Sine me nihil potestis facere. Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, &c.* & similia. Quamquam enim hæc testimonia exponantur de operibus pietatis, nemo tamen negare potest, quin opus, quod tantum bonum animæ afferre potest, quantum est prædestinatio, quoad omnes effectus eius, ad pietatem valdè pertineat, & ad vitam æternam per se conferat, atque vtile sit. Et inde facilè probatur Minor, quia principium intrinsecum supernaturale est, & eiusdem ordinis, vt suprà probatum est, & videntur ipsimet Pelagiani agnouisse. Initium autem aliud, quod extrinsecum vocatur si tale est, vt secum afferat omnes prædestinationis effectus, magni profectò momenti est, multúmque confert ad salutem. Quare de illo, qui tale opus facit, dicere non possumus nihil facere, quod ad salutẽ cõferat. At de omni illo opere, quod in hoc genere est aliquid, dicit Christus, *Sine me nihil potestis facere*: & Paulus. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis.* Ergo etiam tale initium fieri non potest sine gratia Dei.

Atque hoc est, quod Trident. Synodus sess. 6. capite 5. contra hunc errorem docet, ac, *declarat ipsius, scilicet, iustificationis exordium in adultis à Deo per Christum Iesum præueniente gratia sumendum esse, hoc est ab eius vocatione.* Quibus verbis docet, extra hoc exordium non esse cogitandum aliud initium iustificationis, quia vel illud posset fieri sine gratia, & hoc non iuxta Christi, & Pauli sententiam, vel si ad illud est necessaria gratia, non potest esse ante vocationem, quia ante præuenientem gratiam (vtique primam, agitur enim de Exordio eius) nulla est gratia. Eodémque sensu definit Concilium Arausicanum capite tertio. *Si quis ad inuocationem humanam gratiam Dei dicit conferri, non autem ipsam gratiam facere, vt inuocetur à nobis, contradicit Esaiæ, & Apostolo, dicentibus. Inuentus sum à non quærentibus me.* Ex quo Canone intelligimus, quòd licèt *inuocatio, petitio, vel desiderium*, vocetur principium extrinsecum auxilij, aut operis, pro quo Deum inuocamus, &c. nihilominùs tale principium, vt sit verum initium alicuius gratiæ, non posse id habere, nisi ipsum etiam sit à priori gratia. Et eodem sensu definit Can. 4. Deum non expectare voluntatem nostram; vt à peccato purgari velimus, quia si hoc velle tale est, vt prouocet Deum ad dandam purgationem delictorum, vel proximam dispositionem ad illam, necesse est vt ipsum etiam à gratia procedat, quia sine gratia nihil possumus in illo ordine. Et ferè eodem modo procedunt alij Canones illius Concilij, contra hunc errorem specialiter congregati. Hoc ergo est primum, & solidum fundamentum contra hanc sententiam. 23. *Trident. Synod.* *Concil. Arausic.*

Venio ad aliam partem suprà positam de genere causæ, vel meriti, quod Semipelagiani tribuebant huic initio, quod à libero arbitrio solo esse dicebant. Nam ex hac parte sumit August. aliud principale fundamentum, quo passim vtitur contra hunc errorem, quia destruit rationem gratiæ, dum asserit ex nostris meritis dari: nam teste Paulo, ad Romanos 11. *Si ex operibus, iam non est gratia.* Effica- 24. *Quod meritũ gratię illam destruat.*

cia autem huius fundamenti pendet ex dicto puncto. Quia in primis nullum genus causalitatis moralis, quod in nostris operibus cogitari possit, excludit rationem gratiæ, nisi meritum, vt patebit facilè per cætera discurrendo. Nam triplex tantùm modus causalitatis moralis hîc intercedere potest, dispositionis, impetrationis, vel meriti, quamquam enim intra latitudinem horum modorum possit inueniri varietas, omnis tamen illa ad illa tria capita reuocatur, neque hactenus aliud excogitatum est. Ex illis autem, dispositio, si nihil aliud addatur, non tollit rationem gratiæ, nam peccatori infunditur gratia. iuxta illius dispositionem, vt Concilium Tridentinum dicit Sess. 6. capite 7. & tamen gratis infunditur, secundùm sanam, & Catholicam doctrinam, atque ita non obstante dispositione retinet gratia veram rationem gratiæ. Quod si hoc verum est etiam de dispositione vltima, quæ in peccatore præcedere potest, multò erit verius de dispositione remota, vel minus proportionata, aut quæ in eo genere minorem causalitatem habeat, nempe dando occasionem, vel quid simile. Similiter impetratio non tollit rationem gratiæ, vt per se notum est, quia petitio non inducit rationem debiti, eiúsque efficacia per se spectata non nititur in iustitia petentis, sed in liberalitate eius, à quo petitur. Vnde quando peccator gratiam à Deo petit, veram gratiam petit, nec petendo aliquod donum, destruit in eo rationem gratiæ, si ob petitionem detur.

25. *Meritum de condigno repugnat gratiæ.*

Tota ergo vis illius fundamenti reuoluitur ad causalitatem per modum meriti. Hoc autem meritum duplex distinguitur à Theologis: vnum de condigno, aliud de congruo. De priori omnes fatentur inducere rationem iustitiæ, & ideò quantùm ex se excludere rationem gratiæ. Dico, *quantum est ex se*, quia id, quod propter tale meritum datur, formaliter, & vt sic, non habet rationem gratiæ: si autem illud meritum fundatum sit in priori gratia, sine qua fieri non posset, ipsummet meritum potest dici gratia, & secundùm hanc considerationem, etiam præmium eius retinet rationem gratiæ. Quomodo etiam vita æterna appellata est ab Apostolo gratia, ad Roman. 6. & à Concilio Trident. sess. 6. cap. 16. Quia licèt sit ex merito, tamen meritum ipsum est ex gratia. At si meritum esset de condigno, & non supponeret priorem gratiam, sed ex puris viribus liberi arbitrij haberetur, planè quidquid tali merito redderetur, nullam haberet rationem gratię, sed tantùm mercedis. Meritum autem de congruo non videtur excludere rationem gratiæ, quia non inducit rationem iustitiæ, sed congruentiæ, vel decentiæ, & in hoc est punctum difficultatis.

26. *De quo merito Semipelagiani loquerentur.*

Propter hanc ergo causam, aliquibus videtur necessariò dicendum, Semipelagianos posuisse in illo suo initio fidei, vel salutis meritum de condigno. Quia non putant aliter posse habere efficaciam rationem, qua Augustinus, & alij Patres infrà citandi, contra eos vtuntur, quod destruerent rationem gratiæ. Vnde Augustinus sæpè, in hoc pares facit Semipelagianos, & deteriores Pelagianis. Infert enim contra illos, quòd ex eorum sententia sequatur, gratiam Dei secundùm merita nostra dari: quod Pelagius retractare coactus est, & ne ipse damnaretur subdolè retractauit, vel damnauit. Et eodem modo acertimè impugnat Faustum Ioannes Merentius in responsione ad Hormisdam, in tom. 4. Bibliothecæ. At Pelagius ponebat meritum de condigno in operibus liberi arbitrij respectu gratiæ, vt constat. Et sine dubio in hoc sensu videtur damnata illa propositio in Concilio Palæstino illum enim sensum ipsum nomen *meriti* simpliciter dicti præ se ferr. Denique hoc etiam sensu necessariò videtur intelligendum, quod Paulus ad Rom. 11. infert. *Si autem gratia, iam non ex operibus.* Vt enim consequentia bona sit, oportet intelligi de merito de condigno. Atque ita exposuit ibi Cardinalis Toletus, vbi eodem modo intellexit Semipelagianorum sententiam, eiúsque damnationem. Nec putat pertinere ad illum errorem, quod in bonis operibus liberi arbitrij, aliquod meritum de congruo diuinæ gratiæ, etiam quoad primum eius auxilium, ponatur. In qua sententia est etiam Vega lib. 8. in Trident. cap. 5. Et videtur fuisse plurium Scholasticorum, vt capitibus sequentibus videbimus: qui post Concilium Arausicanum, & post totam disputationem Augustini, Prosperi, & aliorum contra Semipelagianos, scripserunt. Non est enim verisimile, aut ignorasse definitionem tantorum Patrum, aut contra illam opinatos fuisse, ergo intellexerunt eam solùm tendere ad excludendum meritum de condigno ab operibus moralibus liberi arbitrij quod Semipelagiani eis tribuebant.

At profectò difficile est hunc sensum attribuere Semipelagianis, solùm vt argumentatio Augustini contra illos efficax sit. 27. Primò, quia nullibi Augustinus ipse, vel Prosper hunc sensum in eis explicarunt, sed vel absolutè loquuti sunt, vel si quidpiam addunt, potiùs est ad extendendum loquutionem ad omne meritum. Tale est illud Augustini de Prædestinatione Sanctorum, cap. 20. *Videte si quid agitur isto modo, nisi vt gratia secundum merita nostra detur quolibet modo, ac sic gratia, non sit gratia.* Vbi pondero particulam illam, *quolibet modo*, nam ampliat meritum ad quemcumque modum meriti. Secundò, quia Cassianus videtur expresse excludere meritum de condigno, Collat. 13. cap. 9. & lib. 12. de Institut. renunc. cap. 11. & cap. 14. Inter alia sic inquit, *Dicimus enim secundum Saluatoris sententiam, dari quidem petentibus, & aperiri pulsantibus, & à quærentibus inueniri, sed petitionem, & pulsationem, & inquisitionem nostram non esse condignam, nisi misericordia Dei id, quod petimus, dederit, &c.* Vbi satis expresse excludit condignitatem ex parte nostri initij, imò statim solùm quamdã occasionẽ videtur illi tribuere, dicens: *Præsto est, occasione tantummodo à nobis bonæ voluntatis oblata ad hæc omnia confirenda.* Vnde Hilar. in dicta epist. refert, solitos fuisse Gallos, sic pro se respõdere. *Nec negari gratiam, si præcedere dicatur talis voluntas, quæ tantum medicum quærat, non autem quicquam ipsa iam valeat.* Tertiò, quia nulla est sufficiens ratio præsumendi Masilienses posuisse in hoc initio meritum de condigno. Nam principalis error Pelagij in hoc positus fuit, ipsi autem à Pelagio dissentiebant in reliquis omnibus, solùm, vt Deum ab acceptione personarum liberarent, & salutem constituerent in potestate cuiuscumque hominis adulti, hanc qualemcumque differentiam ex parte hominum quæsierunt, ad quam profectò nõ est necessarium meritum de condigno, sed quodcumque aliud sufficit.

Quocirca vel hanc posteriorem partem, vt veriorem supponendo, vel certè ab illa controuersia abstrahendo, dicendum est efficax esse fundamentum Augustini contra illos quod, nimirùm rationem gratiæ destruerent, posito merito primæ gratiæ ex solis viribus liberi arbitrij, qualecumque illud posuerint, siue de condigno, siue de congruo. Quod in primis probatur auctoritate eiusdem Augustini, & aliorum Patrum, qui eum sequuti sunt. Nam quòd 28. *Meritum imperfectũ est contra gratiã, si non sit ex gratia.*

hic sit

hic sit sensus Augustini constat, quia ita negat meritum primæ gratiæ auxiliantis, sicut admittit mereri peccatorem per fidem auxilia ad pœnitentiam agendam, vel charitatem obtinẽdam, & de hoc eodem merito dicit, per illud destrui rationem gratiæ in dono, quod ratione illius datur, si fides sit ex natura, & non ex gratia. At certissimum est illud meritum solùm esse de congruo, etiam in actu fidei infusæ, vel quocumque alio, quem facit homo existẽs in statu peccati mortalis, ex auxilio supernaturali Dei, ergo idem sentit de operibus naturæ, si in eis quodlibet meritum gratiæ, etiam de congruo tantùm, ponatur. Id autem constat præcipuè ex dicto lib. de Prædest. Sanctorum, & de Bono perseuer. & ex epistolis 105. & 106. & 1. Retract. cap. 9. & ante exortos Semipelagianos eodem modo illam sententiam impugnauerat lib. 1. ad Simplician. q. 2. & lib. 2. de Peccat. mer. & remiss. cap. 17. lib. 4. contra Iulian. cap. 3. & lib. 2. contra duas epistolas Pelag. cap. 17.

29. Secundò, in hac sententia, & fundamento imitati sunt Augustinum ferè omnes posteriores Patres, Prosper contra Collatorem, id est Cassianum, præcipuè contra eius collationem 13. cap. 11. & 12. & ad obiectiones Gallorum, præsertim ad 4. Fulgent. lib. 1. ad Moni. & expressiùs lib. de Incarnat. & gratia cap. 18. Et Pet. Diacon. lib. de Incarnat. & gratia, cap. 8. Isidorus lib. de Summo bono cap. 3. Anselm. lib. de Concor. præsciẽtiæ, & prædest. & super Paulum locis infrà referendis. Optimè Gregor. lib. 33. Moral. cap. 20. aliàs 25: circa illa verba Iob cap. 45. *Quis ante dedit mihi, vt reddam ei?* Vbi Masiliensium sententiam tacito nomine impugnat. Magis tamen vti videtur primo argumento supra posito, & testimoniis Scripturæ Sacræ, quæ illud confirmant, verumtamen etiam hoc posterius indicat, dicens: *Si quid nos bonæ operationi dedimus, vt eius gratiam mercamur, vbi est quod Apostolus dicit, gratia saluati estis, &c.* Atque ad idem applicari potest quod lib. 17. Moral. cap. 10. aliàs 11. dixerat, explicando illa verba Iob. *Cuius adiutor es*, & coniũgendo illa cum verbis Pauli 1. Corint. 3. *Coadiutores Dei sumus.* Nam hoc posterius, seruato debito ordine verum est illud verò prius dicitur propter eos, qui plus iusto sibi arrogant: Vnde ait Gregor. *Qui de sensu suo alta sapiunt, esse humiliter adiutores Dei nolunt, quia dum se vtiles Deo esse æstimant, à fructu se vtilitatis alienant.* Videri etiam potest lib. 24. cap. 6. ad fin. aliàs cap. 12. & Hom. 9. in Ezechiel. & lib. 1. Dialog. cap. 4. Denique Bernard. egregiè vim huius rationis indicauit, sermon. 67. in Cantica, dicens. *Non est quo gratia intret, vbi iam meritum occupauit. Nam si quid de proprio inest, quantum est, gratiam illi cedere necesse est, deest gratiæ quidquid meriti deputatur.* Ac si diceret, meritum ex se gratiã excludit, consideratis propriis rationibus vtriusque secundum se, tamen quia multiplex potest esse meritum, quantum illud est, tantum minuit de ratione gratiæ. Rursus serm. 74. post gratiæ commendationem, subdit. *Quod si dicat quis Gratia Dei sum id, quod sum studeat autem captare gloriolam, pro gratia quam accepit, nonne fur est & latro?* Vbi alludere videtur ad id 1. Corint. 3. *Quid gloriaris, quasi non acceperis?* Per illud autem diminutiuum, *gloriolam*, indicat, etiamsi quis non sibi tribuat iustitiæ meritum, sed qualecumque, etiam in eo furem esse, & latronem, dum gratiam, tamquam gratiam non recognoscit.

30. Tertiò Concilium Arausi. ca. 6. Non solùm contra sententiam Semipelagianorum definit, sed fauet etiam fundamento sumpto ex repugnantia meriti & gratiæ, siue meritum de condigno, siue de congruo vocetur, si naturæ viribus tribuatur. Quia nihil distinxit concilium, & non est verisimile reliquisse hoc subterfugium Semipelagianis. Sic ergo ait in dicto c. 6. *Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, conantibus, laborantibus, vigilantibus, studentibus, petentibus, quærentibus, pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri, non autem diuinitus, vt credamus, velimus, & hæc omnia sicut oportet, agere valeamus, per infusionem, & Spiritus sancti inspirationem in nobis fieri confitetur: aut humilitati, aut obedientiæ humanæ subiungit gratiæ adiutorium, nec vt obediens humilimus, ipsius gratiæ donum esse consentit, resistit Apostolo dicenti. Quid habes, quod non accepisti*, 1. Corint. 4. *& gratia Dei sum id quod sum*, 1. Corint. 5. Ex quibus duobus testimoniis primum magis pertinet ad primũ punctum, tamen etiam confirmat fundamentum positum contra Massilienses, quatenus Paulus addit. *Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis.* Nam sensus est, *quid gloriaris, quasi non gratis acceperis*, vt etiam Concilium indicat. Alioquin Semipelagiani non contradicebant Paulo, fatebantur enim se accipere omnia dona gratiæ à Deo, & ita nihil subtrahebant donationi Dei, seu acceptioni à Deo: tamen quia dicebant se accipere ex nescio quo merito suo, quod non per gratiam, sed per naturam habebant, consequenter gloriabantur de illis donis, tamquam de non acceptis, vtique *gratis*, & consequenter tollebant veram gratiam. Aliud verò testimonium est euidentius, nam etiam Semipelagiani contẽdunt, hominem per gratiam esse id, quod est, id est iustum, & sanctum: & nihilominus dicit Concilium, contradicere Paulo, dum sibi tribuunt meritum eius gratiæ: ergo sentit, ex eo contradicere, quod meritum ponunt, contradictionem inuoluens cum gratia.

Et hoc ipsum confirmat idem Concilium in capitulis sequentibus, præsertim cap. 17. dum ait. *Fortitudinem Christianam caritas facit quæ diffusa est in cordibus nostris, non per voluntatis arbitrium, sed per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, nullis meritis gratiam præuenientibus.* Et cap. 18. *Debetur merces bonis operibus, si fiant, sed gratia, quæ non debetur, præcedit vt fiant.* Sic etiam Concil. Tridentinum Sessione 6. cap. 5. docet, exordium iustificationis à gratia præueniente sumi, id est, *à vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur.* Vbi facilè insinuat, vt vocatio habeat rationem gratiæ, necessarium esse, vt nullius existẽtibus meritis detur: dum autem ait, *nullis*, omnia merita siue de condigno, siue de congruo excludit. Ad quod etiam adduci solet, cap. 8. eiusdem Sessionis, in quo Concilium exponit Paulum dicentem, hominẽ gratis iustificari. *Quia nihil* (inquit) *eorum quæ iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur.* Vbi necessarium videtur, vt intelligat excludi omne meritum, etiam de congruo, per illam particulam, *gratis*, tùm quia hic est sensus verus Pauli, vt mox videbimus, tum etiam quia indistinctè & absolutè negat omne meritum. Sed hic locus habet specialem difficultatem, quam in fine capitis tractabimus, ne à proposito diuertamur. 31.

Quartò, ex his patribus, & Conciliis sumitur præcipuum fundamentum huius veritatis, & probationis eius, quod ex Scriptura sumendum est. De hac enim voce, *gratia*, loqui possumus, vel absolutè, & secundùm totam latitudinem eius: vel prout de illa Scriptura loquitur, & prædicat gratiam Dei in hominibus saluandis. Priori modo negare nõ pos- 32.

sumus, quin in aliqua propria, & rigorosa significatione dicatur gratia, donũ, quod sine debito iustitiæ datur, etiam si detur roganti, & petenti, vel etiam bene merenti, secundùm aliquam congruentiam. Quod patet ex frequenti vsu illius vocis, & ex communi sensu hominum: Omnes enim intelligunt sibi gratiam fieri, quoties id donatur, quod ex iustitia non debetur: multóque magis si à superiori donetur inferiori, quia superior magis videtur illo debito immunis Et ratio est, quia gratia dicitur à gratis dando, vt sentit Paul. ad Rom. 4. & 11. gratis verò dari dicitur, quidquid non datur ex debito simpliciter, debitum autem simpliciter est maximè debitum iustitiæ, ergo quidquid sine tali debito datur, gratis dari non immeritò dici potest, & consequenter esse etiam gratiam. Atque hoc modo omne donum nobis collatum à Deo gratis, id est sine talis iustitiæ merito, potest gratia appellari, vt significauit D.Thom. 1.2. quæst. 110. art. 1. Scholastici communiter in 2. dist. 4. Atque ita etiam creatio, vel alia dona naturalia possunt gratia vocari, qua significatione abusus est Pelagius in Concilio Palæstino, vt Patres illius concilij deciperet, vt téstis est Augustinus epistola 105. & libro de gratia Christi, & sæpè aliàs.

33. Nihilominus in Scriptura magis propriam & restrictam habet significationẽ hoc nomen *gratia,* Vnde Augustinus cum aliis quatuor Episcopis in Epistola ad Innocentium (quæ habetur ante 27. Epistolam Innocẽtij,) & est 95. inter Epistolas Augustini, aiunt, quod *Licet donum creationis non improbanda ratione possit gratia vocari: mirum est tamen si ita appellatam in nullis legitimis, propheticis, Euangelicis Apostolicisve literis legimus. Sed illam, quam Scriptura simpliciter gratiam vocat, qua prædestinati vocamur, iustificamur, & glorificamur.* Et idem sentit Hieronym. dial. 1. contra Pelag. & epistola 159. ad Cyprian. Et congruentia reddi potest, quia expensa proprietate gratiæ, quatenus dicit, non solùm amorem, & beneuolentiam extrinsecam. (De hac enim significatione nunc non agimus) sed donum gratis datum nobis à Deo, sic propriissimè conuenit, in primis in hæc supernaturalia dona, & nõ in naturalia, & ideo solet ab Augustino, & Scholasticis gratia à natura distingui. Vnde creatio non propriè vocatur gratia. Quia licet res omnino gratis creatæ fuerint à Deo, & ita ipsum esse possit dici donũ à Deo gratis collatum, tamen quia creatio non supponit personam cui fiat donatio, ideo non tam gratia, quàm aliquid ante gratiam censetur. Quo etiam modo significat D.Thomas, 1. parte quæstione 21. artic. 4. ad 4. non reperiri in opere creationis propriam misericordiam, sed solùm quodam modo, seu secundũ quamdam proportionem, quia cum non supponat rem aliquam, nec miseriam propriè supponit. Sic ergo propria gratia supponit capacitatem aliquam, atque adeo rem ipsam, cui fieri possit. Ideoque cum gratia dicitur dari gratis, illud *gratis,* non puram negationem significat, sed quasi priuationem (vt sic dicam) quia supponit in eo, cui fit gratia, capacitatem aliquam iuris, seu debiti, ita vt *gratis* dicat negationem debiti respectu subiecti capacis, quæ capacitas supponit existentiam, & consequenter creationẽ. Præterea propria gratia supponit rationalem naturam, & ideo gratia non dicitur propriè fieri brutis, sed rationalibus creaturis. Creatio ergo, quæ rationalem creaturam non supponit, sed facit, non dicitur propriè gratia. Atque hinc etiam est, vt supposita creatione quidquid naturæ ipsi cõsequutione quadam naturali debitum est, propriè gratia non dicatur, vt conseruatio, concursus ad naturalia opera, & similia: quia qui dat formam, dat consequentia ad formam, vnde illa non censetur noua liberalitas distincta à creatione, ideoque sicut creatio, vt sic, non comprehenditur sub gratia, ita nec illa omnia, quæ ad illam consequuntur.

Ex quo vlterius intelligimus, gratiã Dei Theologicè, vel dogmaticè sic vocatam, non solùm excludere debitum iustitiæ, sed etiam debitum illud connaturalitatis, quo deberi dicuntur naturæ ea, quæ illi connaturalia sunt, vel quæ naturaliter postulat, quasi iure suo. Nam etiam id, quod est sic debitum, non omnino gratis donatur, in se ac formaliter spectatum. Imò loquendo moraliter, naturalia bona, non tam per se donati, quàm condonari cum alio videntur: vnde, si illud aliud non est gratia, neque cætera gratiæ censentur. Ex quo vlterius intelligere possumus, si quid est debitum naturæ, ex vi operum, quæ suis propriis, & solis naturalibus viribus efficit, non esse veram gratiam, prout de gratia Scriptura loquitur, siue illud debitum vocetur iustitiæ, siue congruitatis moralis, siue solius connaturalitatis, quia totum hoc non transcendit rationem doni naturæ debiti. Declaratur in actionibus physicis, quandò enim homo generat hominem, licèt non possit generationem perficere, nisi Deo creante animam filij, tamen quia illa creatio debita est connaturaliter, disponente homine materiam corporis humani, eo modo, quo per naturalẽ actionem potest, ideo illa non censetur specialis liberalitas Dei, vel gratiæ. Similiter in moralibus, faciente homine per naturæ vires actus virtutis, vel scientiæ, sequitur habitus, non sine noua, & libera actione Dei, & tamen habitus non potest gratia vocari, quia eius effectio, vt est à Deo, naturali hominis actioni debita est. Ipsa etiam beatitudo naturalis debita esset homini per naturam benè operãti, non debito iustitiæ (vt suppono, quia iustitia cum Deo non est naturalis homini) sed ex prouidentia quadam generali, debita ab authore naturæ non solùm vt creatore, sed etiã vt morali gubernatore, & hoc satis est, vt illa non sit gratia, quia non tam est noua liberalitas, quàm naturaliter consequens ad aliam priorem, quæ vera gratia non fuit, vt declarauimus. Sic igitur hoc titulo repugnat, veram gratiam, de qua Scriptura loquitur, esse debitum ex vi operum solis viribus naturæ factorum, siue sit sermo de debito iustitiæ, siue de alio minori, quia illud qualecumque sit, sufficit, vt sit connexio quædam, & naturalis consequutio inter tale donum, & primam conditionem naturæ, interuenientibus aliis concursibus naturaliter debitis. Hoc ergo modo sufficienter deducitur, repugnare gratiæ, quod sit ex operibus solius liberi arbitrij, quia vel donũ, quod datur, habet naturalem cõnexionem cum illis operibus, vel non: si non habet, ergo nullo modo propter illa datur, si habet, iam non est gratia, sed naturæ donum. Et hoc fortasse sensu dictum est à Paulo, ad Rom. 3. & 4. & ad Galat. 2. & 3. non iustificari homines ex operibus, vtique naturæ viribus elicitis, quamuis illa loquutio alias habeat expositiones, vt mox dicemus.

Accedit vlterius, quod peculiari modo repugnat rationi gratiæ, vt in remunerationem operis fiat, etiamsi talis remuneratio non sit ex iustitia debita, sed ex quouis titulo obsequij, seu gratitudinis. Quod explicari potest ex his, quæ de pura donatione tradunt leges ciuiles. Nam in lege 1. ff. de Donat. 35.

tria requiruntur ad propriam donationem. Vnum est, vt res donata statim fiat accipientis, aliàs potius erit promissio. Aliud est, vt res donata amplius non reuocetur ad donantem, quia si est reuocabilis non erit donatio simpliciter, sed secũdum quid, vel conditionata. Tertium est, vt donator propter nullam aliam causam moueatur ad donandum, nisi vt exerceat munificentiam, & liberalitatem, id est, vt non det propter aliquam remunerationem, etiam antidoralem, seu gratificatiuam, vt ibi Bartolus exponit, & Panorm. in Rubr. de donationi. Et sumitur ex lege. *Aquilius*, aliàs *Attilius*, ff. de donation. & ex capite *Per tuas*, extra eodem titulo. Gratia autem est donatio singularis, & perfecta beneficiorum Dei, ad salutem pertinentium, vt docuit Augustinus de prædestinatione Sanctorum, cap. 10. *Inter gratiam, & prædestinationem hoc tantùm interest, quod prædestinatio est gratiæ præparatio, gratia verò iam ipsa donatio.* Et ita Scriptura Sacra de illa loquitur, tamquam de perfecta donatione. *Vobis donatum est pro Christo, non solùm vt in eum credatis*, ad Philipp. 1. *Et caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*, & similia. Reperiuntur ergo in donis gratiæ tres illæ conditiones perfectissimè, & exactissimè.

36. Gratiã habere cõditiones perfecti doni.

Prima est clara, quia gratia dicit donum, ita nobis exhibitum, vt eo ipso fiat eius, cui donatur, & adeo sit eius, vt sit in potestate, & dominio ipsius illud abiicere, vel retinere, propter quod aiebat Paulus 2. Corinth. 6. *Hortamur vos, ne in vacuum gratiam Dei recipiatis.* Secunda item conditio certissima est, quia Deus quantum est ex se irreuocabiliter donat gratiam sanctificantem, & dona, quæ ad illam necessaria sunt. Quamuis enim gratias gratis datas donet interdum ad tempus, & auferat pro suo arbitrio, idémque faciat in aliquibus donis supererogationis, & extraordinariis. tamen in donis, vel auxiliis gratiæ sanctificantis neminem, præsertim iustum deserit, nisi prius deseratur ab ipso, vt Concilium Tridentinum tradidit. Sic igitur irreuocabilis est donatio talis gratiæ, ac proinde perfecta donatio. Et fortasse cõditionem hanc insinuauit Paulus ad Romanos 11. dicens. *Sine pœnitentia sunt dona, & vocatio Dei.* Quamuis enim specialiter videatur loqui Paulus de donis profectis ex electione, & prædestinatione, quam Deus semel conceptam mutare non potest, vt indicant verba proximè præcedentia. *Secundum electionem autem charissimi propter Patres.* Nihilominus de donis gratiæ iustificantis in vniuersum vera est illa sententia: non quia homo non possit perdere gratiam semel consequutam, *Sed quia* (vt Diuus Thomas ibi ait) *etiam temporale donum, & temporalis vocatio non irritatur per mutationem Dei, quasi pœnitentis, sed per mutationem hominis, qui gratiam Dei abiycit, secundum illud* ad Heb. 12. *Contemplantes ne quis desit gratiæ Dei.*

37. Tertia conditio est, quæ maximè ad propositum nostrum refert, eámque in hac donatione gratiæ seruari, in primis colligi potest ex perfecta ratione donationis, quam in illa reperiri necesse est, cùm Scriptura Sacra vbique significet, in illa maximè ostendere Deum summam liberalitatem, ac liberrimam voluntatem in donis suis distribuendis. Quo sensu ait Paul. ad Ephes. 1. *Prædestinasse nos Deum in adoptionem filiorum per Iesum Christum, secundum propositum voluntatis suæ in laudem gloriæ gratiæ suæ.* Significat enim his verbis, voluisse Deum hanc esse maximam gloriam, & commendationem gratiæ suæ, quòd secundum propositum voluntatis suæ, ad ostendendum munificentiam suam, & liberalitatem, ac libertatem in donando, eam tribuat, & non ex causa aliqua ex parte recipientium illam. Et ideo aliis locis cauet, ne homines in hac parte aliquam gloriolam (vt Bernard. dicebat) sibi vsurpent, sed totum Deo tribuant. Et hoc est, quod statim cap. 2. eiusdem Epist. subiungit. *Consedere nos fecit in cœlestibus in Christo Iesu, vt ostenderet in sæculis superuenientibus abundantes diuitias gratiæ suæ, in bonitate super nos, in Christo Iesu.* Ostẽdens autem quàm liberalis sit hæc gratia subdit. *Gratis enim estis saluati per fidem, & hoc non ex vobis. Dei enim donum est, & non ex operibus, vt ne quis glorietur.* Vbi primum expendẽda est illa particula. *Et hoc non ex vobis*, excludit enim omnẽ causam ex parte recipientium, & in hoc constituit perfectionem huius gratiæ. Et in hoc sensu ait esse donum Dei, quasi per anthonomasiam, ac denique *non ex operibus*, quæ negatio vniuersalior est, quàm esset dicere, non ex meritis de condigno. Fuit autem illa tota amplitudo necessaria, vt locum haberet, quod subdit. *Vt ne quis glorietur*, Quacumque enim ratione, gratia esset ex operibus solius naturæ, non excluderetur omne id, vnde posset homo gloriari.

Eandem vim habent illa verba, 1. Corint. 4. *Quis enim te discernit? Quid habes, quod non accepisti? quod si accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* Quod necesse est intelligi de acceptione per donationem perfectam, summéque liberalem, superantem in primis omne naturæ debitum. Nemo enim vmquam gloriari potuit, quod aliquid habeat non acceptum à Deo, saltem vt authore naturæ, neque quod possit bonum morale efficere, sine Deo, saltem influente, vt authore naturæ. Cum autem loquatur Paulus de bonis, quibus fidelis ab infideli, vel iustus ab iniustis discernitur, significat, debere talia recognosci, vt singulari dono accepta vltra omne naturæ debitum. Ac proinde in eorum susceptione nullam gloriam sibi debere homines vsurpare, vsurparent autem non paruam, si suis viribus possent illa aliquo modo emereri: tantúmque tollerent de gloria debita diuinæ liberalitati, ac perfectæ donationi, vt Bernardus aiebat, & tractat latè Augustinus libro de prædestinatione Sanctorum, cap. 4. & sequentibus. Denique ob hanc causam Paulus ad Romanos 9. totam radicem, & originem distributionis gratiæ reuocat in diuinam voluntatem, dicens. *Moysi enim dicit, miserebor, cui miserebor, & misericordiam præstabo, cui miserebor.* Vtique quoad radicem, & primam originem. Quo sensu concludit. *Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei.* In solam ergo Dei voluntatem, & misericordiam facit Paulus vltimam resolutionem gratiæ, quia prima gratia est pura donatio, atque adeo ex sola liberalitate donantis facta, sine causa ex parte eius, cui donatur. 38.

Ex his ergo principiis, & testimoniis satis manifestum est, meritum etiam de congruo excludere gratiam, prout de illa Scriptura loquitur, nam dicit ita gratis dari, vt omnem excludat respectum ad quodlibet meritum recipientis, & oriatur solùm ex libera munificentia donantis. Quod saltem necesse est verum esse ratione primæ gratiæ, seu vocationis, quæ est radix cæterarum gratiarum, vt egregiè notauit Augustinus libro 1. quæst. ad Simplici. q. 2. vbi inter alia, habet illam sententiam. *Non ideo dictum esse putandum est non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, quia nisi Deo adiutorio non possumus adipisci, quod volumus, sed ideo potius, quia nisi eius vocatione præuenti non benè volumus.* Et li. 83. quæstionum, q. 68. vbi habet illa verba singularia, *Licet quis sibi* 39. Meritum de cõgruo primæ gratiæ esse cõtra rationem gratiæ.

tribuat, quòd veniat vocatus, non potest sibi tribuere quod vocatus sit. Consonátque huic veræ intelligentiæ gratiæ, & illius dictionis *gratis*, illa sententia Pauli, *Quis prior dedit illi, & tribuetur ei.* Nam si homo suis viribus aliquod obsequium offert Deo, propter quod meretur quocumque modo retributionem gratiæ, iam prius daret Deo, & retribueretur ei. Et seclusa Scriptura, est per se hoc satis rationi cōsentaneum, quia omne meritum etiam de congruo requirit proportionem aliquā fundatam, vel in conditione, seu dignitate personæ operantis, vel saltem ipsius operis: quod si quis velit, addat etiam promissionem Dei. At nihil horum reperitur in actibus naturæ viribus elicitis, & ad supernaturalem gratiam comparatis: ergo. Probatur minor, quia persona supponitur originali peccato infecta, agimus enim de homine nōdum iustificato, imò etiam homo in pura natura est per se satis improportionatus ad tale meritum, cùm de se non habeat ordinem ad supernaturalem finem. Opus item est omnino improportionatum, quia in se est inferioris ordinis, & per nullum alium actum eleuatur, vel refertur ad superiorem ordinem, aut finem. Promissio denique nulla extat, vt magis ex sequentibus constabit: ergo nulla est ratio, aut conditio vel minimi meriti.

40. *Meritum impetratoriū repugnare primæ gratiæ.*

Atque ex his tandem concluditur, nec meritum impetratorium admittendum esse in opere aliquo viribus naturæ elicito respectu effectuum prædestinationis. Probatur ex duobus fundamentis hactenus tractatis, quia meritum impetratorium aliquod bonum est vtile, & valdè conferens ad vitam æternam: ergo impossibile est fieri sine gratia Christi per solas vires naturæ: Dicente ipsomet Christo. *Sine me nihil potestis facere.* Et in particulari probari hoc potest, quia meritum impetratorium, seu impetratio, (pro eodem enim nunc sumuntur) non est nisi mediante oratione: oratio autem non est impetratoria, nisi saltem fundetur in fide: ergo vt impetratoria sit, gratiam aliquam supponat necesse est: non ergo potest impetrari prima gratia per petitionem viribus naturæ factam. Quod eisdem ferè verbis definiuit Arausi. Concil. Canc. 3. dicens. *Si quis dixerit ad inuocationem humanam gratiam dari, & non potius gratiam efficere, vt digni inuocemus, anathema sit.* Et sumitur etiam ex illo Pauli ad Rom. 10. *Quomodo inuocabunt, in quem non crediderunt*, vt expendit Augustinus 4. contra Iulianum cap. 8. Item ex illo Ioan. 15. *Si manseritis in me, & verba mea in vobis mānserint, quodcumque petieritis fiet vobis.* Vbi rectè Chrysostomus homil. 75. Facit etiam illud ad Hebr. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo*: & illud Rom. 8. *Quid oremus sicut oportet nescimus, sed spiritus postulat pro nobis.* Ex quibus concluditur ratio, qua oratio, vt sit impetratoria, in primis debet esse Deo accepta: & ideo ex parte obiecti, seu rei postulatæ esse debet conueniens ex parte modi, cū fiducia, fundari etiam debet aliquo modo in Christo: at hæc omnia habere non potest, nisi sit ex fide, & gratia; ergo.

41. Secundò probatur ex altero fundamento, quia talis impetratio excluderet rationem gratiæ: quia iam Deus non daret gratiam ex sua magnificentia, & liberalitate, sed intuitu inuocationis humanæ. Dices, inter homines beneficium collatum petenti, quia petit, non excludit, quin sit omnino gratuitum. Respondeo, primò negando assumptum, quia licèt non tollat, quin sit gratuitum, vt excludit hæc vox debitum iustitiæ, vel gratitudinis: nihilominus diminuit rationem liberrimæ donationis, quia non fit ex sola voluntate, & quasi interna dispositione

A donantis, sed ex causa aliqua ex parte petentis. Vnde etiam vulgo dici solet, inter homines carò emi, quod petitur. Secundo respondeo negando paritatem rationis. Nam inter homines, qui petit (ordinariè loquendo) non censetur præstare obsequium ei, à quo petit, sed solum desiderium, vel necessitatem suam manifestare. Respectu verò Dei oratio est verus cultus, & obsequium, & sub ea ratione habet oratio vim impetrandi, ideoque quod sic impetratur à Deo, participat rationem cuiusdam retributionis. Acproinde necesse est, vt fundetur in gratia, quia nemo dare potest priùs Deo, vt retribuatur ei. Denique ipsi etiam Pelagiani vocabant hoc meritum impetratorium, & licet extenuarent
B illud dicentes esse minimum, tamen quantum est, tantum minuit de perfectione, & veritate gratiæ, vt Bernard. cum Augustino dixit, & ideo admittendum non est.

Tertiam probationem adiūgere possumus, quia 42.
vel hoc meritum impetratorium habet infallibiliter effectum impetrandi à Deo, vel solùm habet pro arbitrio Dei, & quando ei placet. Hoc posterius dicere non poterant Pelagiani, tum quia fundabant hoc meritum impetratorium in promissione illa. *Petite & accipietis*: tum etiam, quia repugnat fundamento eorum. Inciderent enim in easdem angustias, cur Deus exaudiat hunc ita orantem, & non illum. Si enim pro arbitrio suo dat, vel non dat
C effectum sic postulatum, ergo pro suo arbitrio potest vni dare, vel alteri non dare, etiam si æqualiter petant, ergo sequitur eadem acceptio personarum, quam ipsi contra Augustinum inferebant. Et tandem ratio, & causa discretionis non reuocatur in opus hominis, sed in voluntatem solam Dei, quod ipsi negabant. Si verò dicatur primum, multùm valdè tribuitur operibus naturæ, cur enim tenebitur Deus talem petitionem infallibiliter exaudire? Aut enim hoc est ex ipsa rei natura, & vitalis operis, & hoc vanum est, cùm nulla sit proportio inter talem petitionem, & gratiam. Nec fingi potest virtus, quæ faciat Deum infallibiliter dare, quod sic postulatur.
D Vel id oritur ex promissione diuina, & oportet illam ostendere, nam promissiones Scripturæ loquuntur de petitione fundata in fide, & in Christo, vt ostensum est, & capite sequēti iterum ostendemus. Simile argumentum, & dilema fieri potest, quia vel tale meritum impetratorium est conditio necessaria, sine qua Deus neminem adultum supernaturaliter vocat, vel non. Primum repugnat apertis Scripturis, *Inuentus sum à non quærentibus me*, cum similibus. Vnde nec ipsi Masilienses hoc dicebant, vt cap. seq. de causa dispositiua dicemus, & probabimus, est enim de vtraque eadem ratio. Si autem dicatur secundum, iam non potest ex tali causa reddi ratio prædestinationis, vel discriminis inter ele-
E ctos, & non electos, vt de causa dispositiua latiùs dicemus, est enim, vt dixi, eadem vtriusque ratio.

Ex his ergo satis (vt opinor) expugnata relinquitur Masilientium sententia. Fundamētum etiam 43. *An Semipelagiana opinio sit error dānatus.*
eorum euersum est, quia in his merè gratuitis non habet locum personarum acceptio, etiam si absque vlla causa ex parte recipientium inæqualis distributio fiat. Adhuc verò inquirere potest aliquis, in quo gradu damnationis sit hæc Semipelagianorum sententia, quoad illam partem de merito impetratorio, seu de congruo, aut minimo, prout ipsi loquebantur. Nam de merito de cōdigno certum est, assertionem illam esse hæreticam, vt omnes Scholastici sine controuersia eam damnant, magis enim

ad Pelagij

ad Pelagij errores, quàm ad eius reliquias pertinet. Estque euidenter contra testimonia Scripturæ, supra adducta, & in multis Cóciliis damnata est. Primùm in Palæstino, vt refert August. epist. 106. Deinde in Mileuitano tempore Innoc. Primi, cuius decreta, quoad hanc partem ferè transcripsit Concilium Africanum toto orbe receptum, vt ait Prosper ad obiectiones Gallorum cap. 9. Eadémque veritas in Concilio Arauf. & postea in Trident. confirmata est.

44. At verò quoad alterã partem demerito de congruo, videtur difficilè illam sententiam, vt hæreticam damnare. Primò, quia illam planè sequuti fuerunt multi Scholastici, quos capite sequenti referemus. Secundò, quia nec ex Scriptura Sacra aperte colligitur, nec in Conciliis sub illa speciali intelligentia, vel declaratione apertè traditur, nec per euidentem consequentiam colligitur. Tertiò, quia per hoc non fit manifesta iniuria gratiæ Dei, quia bonum opus morale etiam est beneficium Dei, esto non pertineat ad beneficia gratiæ, & quando fit ab homine, qui plus facere non potest, habet illam generalem congruentiam, quæ in omni prudenti gubernatione locum habet, quod qui bene vtitur beneficiis receptis, prout potest, quantum in ipso est meretur iuuari, vt plus possit, quæ congruentia non tollit, quin hoc posterius beneficium sit vera gratia. Addo denique, magna consideratione dignum esse, quòd Concilium Trident. hoc clarè non attigit. Vnde non videtur iudicasse hoc pertinere ad dogmata fidei, cùm ibi omnia tradat necessaria, ad doctrinam de gratia, & libero arbitrio, contra Pelagianos, & Lutheranos, tuendã. De Concilio item Arausicano non constat in illo sensu fuisse loquutum, & aliqui dubitant, an eius definitiones faciant certam fidem, cùm Prouinciale sit.

45. *Concilij Arausicani authoritas.* Vt autem ab hoc vltimo respondere incipiam, omnino asserendum censeo, assertionem illam Semipelagianorum in sensu ab eis intento pertinere ad dogmata damnata. Nam sine dubio hæc fuit mẽs Concilij Arausicani, quod specialiter contra reliquias Pelagianorum, post damnatum Pelagium exortas, coactum est. Quod autem illæ etiam reliquæ à vera fide deuiarent, satis in primo capite eiusdem Concilij significatur illis verbis. *Peruenit ad nos esse aliquos, qui de gratia, & libero arbitrio minus cautè, & non secundum fidei Catholicæ regulas sentire velint.* Et ideo contra illam sententiam canones, tãquam fidei regulas, ac definitiones tradit. De authoritate verò illius Concilij dubitare non licet. Primò, quia communi consensu Ecclesiæ receptum est, neque vllus doctor Catholicus ausus est illi contradicere, sed si qui ab illius doctrina dissentire videntur, vel illud ignorarunt, cùm nullam eius mentionem faciant, vel in alio sensu illud intellexerunt, vt mox videbimus. Secundò, quia in 1. cap. eiusdem Concilij, sic dicitur. *Vnde & nobis secundum authoritatem, & admonitionem Apostolicæ Sedis, iustum & rationabile visum est, vt pauca capitula ab Apostolica nobis Sede transmissa, quæ ab antiquis Patribus de certis Scripturarum voluminibus in hac præcipuè causa collecta sunt, ad docendum eos, qui aliter, quàm oportet sentiunt, ab omnibus obseruanda proferre, & manibus nostris subscribere deberemus.* Ex quibus verbis constat, non oportere nouam confirmationem accessisse illi Concilio, postquam veritatem definiuit, quia antecedénter (vt sic dicam) illam habuit, per instructionem particularem Apostolicæ Sedis. Vnde in fine eiusdem Concilij dicũt Patres, se subscribere definitioni antiquorum Patrum, & suæ. A quo autẽ Pontifice illa capitula missa fuerint, & an sint illa eadem ad literam, quæ in illo Concilio cótinentur, nobis non cóstat. Certum autem videtur, fuisse missa vel à Leone, sub quo illud Concilium celebratum est: vel à Cœlestino, cuius tempore Semipelagiani exorti sunt, vt ex Epist. 1. Cœlestini ad Episcopos Galliæ intelligere licet. Illam enim Epistolam mortuo iam Augustino in defensionem eius scripsit Cœlestinus contra Massilienses; Vnde etiam doctrinam eius, saltẽ quatenus Massiliensibus contrariam satis approbat. Præterea in ca. 8. 9. & 11. eiusdem Epistolæ, satis eadem sententia Semipelagiana dãnatur, & ibi virtute tota doctrina Arausicani Concilij cótinetur. Verum est tamen non nullum esse dubium, de authoritate illorum capitum, quia quantũ colligitur ex cótextu, & ex stylo, videntur potius adiuncta Epistolæ Cœlestini post caput secundum, quia in fine illius videtur concludi Epistola, vt ibi in margine adnotatur. Nihilominus Petrus Diacon. lib. de Incarn. & gratia cap. 11. illa capita, tamquam Cœlestini refert: & iam magnam obtinuerunt authoritatem, & ad minimum creduntur fuisse Prosperi. Et non sine consultatione Pontificis ibi adiuncta, Præter quã, quòd ex aliis Pontificibus multa illorum referũtur. Hormisda etiam Papa in Epistola ad Possessorem in fin. tom. 4. Bibl. Sanctorum, mentionem facit capitulorum Apostolicæ Sedis, quæ in scriniis seruabantur, & doctrinam de gratia cótra Semipelagianos continebant. Quæ fortè erant illa Cœlestini, vel alia missa ad Patres Concilij Arausicani, (quamquam etiam illa Epistola Hormisdæ incerta est.) Quisquis verò fuerit Pontifex, qui illam instructionem ad Concilium Arausicanum misit, non potest esse dubium, quin doctrina illius Concilij, quantum ad id quod intendit, certa de fide sit: intendit autẽ damnare Semipelagianam doctrinam, præcipuè quoad ponendum initium fidei, salutis, aut perseuerantiæ, ex parte hominis. Accedit, definitionem illam confirmatam planè esse authoritate Concilij Trident. Sess. 6. cap. 5.

Nihilominus non audeo dicere esse de fide, definitionem huius Concilij, vel Tridentini ita esse intelligendam, vt cum dicunt initium iustificationis conferri nobis sine meritis, excludere intendãt non solùm meritum de condigno, sed etiam omne meritum de congruo. Nam post illud Conciliũ multi doctores graues, & sine dubio magni Theologi, qui illud non ignorarunt, sed diligenter euoluerũt, non damnant illam sententiam, vt hæreticam, imò nec, vt erroneam, vel censura dignam. Et Vega lib. 8. in Trident. cap. 4. & sequentibus, contendit particulam, *gratis*, cùm dicimur gratis iustificari, vel gratia dicitur gratis dari: excludere merita de cõdigno, non de congruo, & ita intelligit doctrinam Concil. Trident. in c. 8. Sess. 6. Idémque significat Toletus in Epistola ad Rom. cap. 8. annotat. 31. ait enim, gratiæ solum opponi meritum, quod ex iustitia est, ideoque non tollere rationem gratiæ, qui ex parte hominis ponũnt aliquam causam eius, dummodò non ponant meritum de iustitia. At meritum de congruo, licèt sit aliqualis causa, non verò inducit rationem iustitiæ. Antiqui etiam Scholastici non dubitãt meritum de congruo attribuere his operibus moraliter bonis. Difficile ergo est, illam sententiam in illo sensu, vt hæreticam damnare, cùm in propriis terminis dãmnata non sit, & illationes non sint euidentes. 46.

Esto verò, illa sententia de merito de congruo 47.

primæ

Censura Semipelagianę doctrinæ. primæ vocationis, fundato in opere solis viribus naturalibus, non sit aperta hæresis, vel error in fide, censeo esse omnino falsam, & vitandam doctrinam, & quæ in præsenti tempore multorum aures offendit, nec sine magno fundamento. Primò, quia duo fundamenta adducta contra illam sententiam in eo sensu explicatam, & testimonia Scripturæ, in quibus fundantur, sunt vrgentissima. Secundò, quia Concilium Arausicanum absolutè damnat ponẽtes originem gratiæ à nostris meritis: & Tridentinum cum distributione dicit, nullis præcedentibus meritis. Et profectò valdè confusè loquerentur, ita indistinctè definiendo, si aliquod genus meriti admitti posset. Maximè, cùm valdè probabile sit, eos contra quos definiunt, non posuisse perfectũ meritum. Tertiò, quia idem argumentum sumitur ex Patribus, præsertim Augustino, Prospero, Fulgẽt. & Bernard. supra citatis locis. Et ex D. Thom. 1. 2. q. 112. art. 2. & 3. contra Gentes, cap. 159. & ex aliis Scholasticis, quos cap. sequent. referemus.

48. Quartò, quia interrogo an opus morale viribus naturæ elicitum habeat hoc meritum gratiæ (qualecumque illud sit) natura sua, vel ordinatione diuina. Primum, & est contra rationem, & Paulo dissentaneũ. Quomodo enim potest actus ordinis inferioris ex se mereri donum superioris ordinis? Aut quomodo non haberet inde multum, vnde gloriari possit, quasi non acceperit? Si autem dicatur secundum, primò intelligi non potest, quòd actus de se non meritorius fiat meritorius ex sola ordinatione diuina, non mutata qualitate, vel dignitate morali operis, vel operantis. Quamuis enim ordinatio, vel promissio Dei possit conferre ad inducẽdum debitum iustitiæ, vel fidelitatis; tamen ad dandum valorem necessarium ad meritum non potest esse satis, nisi actus etiam moraliter immutetur. Et deinde, talis ordinatio Dei sine fundamento asseritur, vt magis ex sequentibus capitulis patebit. Sit ergo constans, & certum, non dari causam meritoriam prædestinationis ex parte effectuum eius, saltem quoad primam gratiam, ex qua cætera pendent. Rationes autem, quæ contra hanc veritatem supra insinuatæ sunt, vel fieri possunt, partim in discursu huius capitis sunt solutæ, partim expedientur in sequentibus.

49. *Tractatur locus Cõc. Tridentin. Sess 6. ca. 8. Concil. Trident.* Vnum verò dubium hic prætermitti non potest, quod nascitur ex Concilio Trident. Sess. 6. ca. 8. vbi sententiam Apostoli dicentis, homines gratis iustificari, exponit in hunc modum. *Gratis autem iustificari ideo dicimur, quia nihil eorum, quæ iustificationem præcedũt, siue fides, siue opera ipsam iustificationis gratiam promeretur.* Interrogo enim quo sensu loquatur ibi Concilium de iustificatione. Nam sicut generatio duobus modis à Philosophis sumitur, vel præcisè pro introductione formæ substãtialis, vel collectiuè, prout incipit à dispositionibus, totámque præcedentem alterationem includit. Ita iustificatio sumi potest, vel pro sola infusione gratiæ iustificãtis, quia re vera per illam efficitur homo iustus, & non antea. Estque hæc acceptio maximè vsitata inter Theologos, præsertim Scholasticos. Et in eodẽ sensu videtur accipi in descriptione iustificationis, quã *Concil. Trident.* Concilium Trident. tradit. cap. 5. Tamen etiam sumi solet, iustificatio pro tota mutatione supernaturali, quæ præcedit ante infusionem gratiæ habitualis: quomodo videtur loqui de iustificatione idem Concilium, cùm progressum eius describit, c. 7. &c. *Idẽ Concil.* Igitur in illo c. 8. non videtur posse loqui de iustificatione hoc posteriori modo: nam initiũ iustificationis hoc modo sumptæ est fides, vel quæ præcedit

A vocatio ad fidem: at Concilium ibidem supponit, fidem antecedere iustificationem, quia dicit, *nihil eorum, quæ iustificationem antecedunt, siue fides, siue opera,* illam mereri: ergo non loquitur de iustificatione in illa amplitudine. Si autem loquitur in priori sensu de iustificatione formali, seu substantiali (vt sic dicam) quando dicit, fidem illam non mereri, necesse est, vt intelligat de merito de cõdigno, quia per fidẽ mereri possumus de congruo, seu impetratoriè iustificationem, teste Augustino Epist. 105. & 106. & de Prædestin. Sanctor. cap. 3. & 4. Ergo ex doctrina, & interpretatione Concilij, cum Paulus dicit hominem gratis iustificari, solùm intelligit, id est non ex merito de condigno. Ergo non erit contra Paulum dicere, hominem iustificari, vel prædestinari ex merito de congruo, fundato in operibus moralibus, quia non repugnabit gratiæ vt sic, nec illi particulæ, *gratis.* *August.*

B

Respondeo, probabile quidẽ esse propter argumentum factum, sumere ibi Cõcilium iustificationem, pro tota mutatione peccatoris, vt includit etiã dispositiones remotas ad iustitiam, atque ita excludere omne meritum, tam de condigno, quã de congruo: solúmque loqui de merito fundato in operibus liberi arbitrij, absque gratia factis. De his enim loquitur Paulus, quando dicit, hominem non iustificari ex operibus, & iustificari gratis. Vnde cũ Concilium inter ea, quæ antecedũt iustificationem, numerat fidem, non loquetúr de fide infusa, & supernaturali, quia hæc veluti pars est ipsius iustificationis, vt rectè obiectum est. Vnde illa particula *siue fides,* posita videtur à Concilio propter Semipelagianos, qui dicebant, fidem esse à nobis, & per illã impetrare nos cætera, & ita loquebantur de fide naturali, & acquisita: Concilium autem contra illos ait, talem fidem, siue possibilis sit, siue nõ, (de hoc enim nihil affirmat) non mereri iustificationem. Secundo verò dicitur verisimilius videri, loqui Conciliũ de iustificatione propria, & formali, quia illã definierat, c. 4. & can. 5. 6. & 7. dispositionẽ ad iustificationẽ distinguit à iustificatione: quod non habet locũ, nisi respectu iustificationis formalis. Item can. 3. & 4. eodem modo sumit *iustificationis gratiam,* cum definit *non posse hominem sine gratia credere, &c. sicut oportet, vt ei iustificationis gratia conferatur,* & nihilominus *liberè se ad eandem iustificationis gratiam disponere.* Idem considerare licet in can. 7. 9. & denique in tota illa doctrina, ac definitionibus eius. Durum ergo est solum illud, ca. 8. excipere præsertim cùm etiam sit satis violentum, fidem illam arctare ad humanam, seu acquisitam, cum in eodem cap. & in reliquis, de vera fide semper Concilium loquatur. 50.

C

D

Nihilominus verò ad obiectionem factam dicendum est, sensum Concilij esse, per vocem *gratis,* excludi omne meritum fundatum in solis naturæ viribus, & non in gratia, nec distinxisse in hoc quidquam inter meritum de congruo, vel de condigno, sed eodẽ modo intellexisse, quo Paulus re vera locutus est, & quo priora Concilia, Mileuit. & Arausi. tradiderant. Imò ipsummet docuerat in c. 5. dicens, exordiũ iustificationis inchoari in nobis, *nullis præcedentibus meritis.* Atque ita Andr. Vega toto li. 8. de iustificatione, quo caput illud commentatur, semper intelligit illud de formali iustificatione: & licet interdum dicere videatur, Concilium solum excludere meritum simpliciter, quod est de condigno, tandem verò in fine c. 15. fatetur, excludere Concilium omnia, & qualiacũque merita iustificationis, fundata in solis naturalibus viribus liberi arbitrij. 51. *Sẽsus Cõcil. enodatur.* *Concil. Mileuit. Arausic.* *Andr. de Vega.*

E

ergo Concilum ait, ideo *iustificationem dari gratis, quia nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera, illam merentur:* vel intelligit de his, quæ ita antecedunt, vt homo ex se, & sine gratia possit illa habere. Quanquam enim nec opera pietatis, nec fidem, qualem oportet, possit ita habere, tamen quia Pelagiani, & reliquiæ eorum ponebant, vel opera, vel fidem, vel vtrumque, etiam *prout oportet*, antecedere iustificationem ex solis viribus liberi arbitrij; ideoque mereri illam, ideo Concilium negauit omne meritum iustificationis in tali fide, & talibus operibus, Vel certè, si sub fide comprehendit etiam veram, & sufficientem fidem, cōsiderauit illam præcisè, vt est opus liberi arbitrij, factū ab homine nondum iustificato, vt sic enim nullam vim habet merendi, (etiam de congruo) formalem, & perfectam iustificationem, sed ad summum ex ea dignitate, quam habet à diuina gratia auxiliante. Particula enim, *gratis* excludit omne meritum, quod ex parte hominis considerari potest, non verò illud, quod nasci potest ex gratia Dei, saltem auxiliante, cum illud ipsum gratis omnino donetur.

52. Dices, Ergo ex testimonio Pauli dicētis nos gratis iustificari, adiuncta expositione Concilij, non est certum de fide peccatorem non mereri de condigno infusionem primam gratiæ iustificantis per opera ex gratia facta, quibus se ad illam iustitiam præparat. Probatur sequela. Tum quia Concilium non excludit meritum talium operum, aliàs omne meritum, etiam de congruo excluderet, quia (vt dixi) absolutè excludit omne meritum iustificationis, fundatum in illis operibus, de quibus loquitur, Tū etiam, quia illa particula, *gratis*, quam Concilium exponit, sicut excludit omne meritum, siue de condigno, siue de congruo non fundatum in gratia, ita non excludit meritum fundatum in gratia auxiliante: ergo sicut ex vi illorum verborum non excluditur meritum de congruo gratiæ iustificationis, fundatum in gratia vocationis, & cum opere ex illa facto, cum adiutorio gratiæ: ita non excluditur meritum de condigno eiusdem iustificationis, fundatum in eodem opere. Consequēs videtur magnū incōueniēs, quia labefactari videtur dogma certissimū. Et quia aliàs prima iustificatio non esset maior, seu proprior gratia, quā gratię augmētū, vel glorificatio, scilicet in radice, & nō in se, ac formaliter.

53. Respondetur primo, siue illud dogma conuincatur ex hoc testimonio Concilij, siue non, nihilominus in se certissimum esse, scilicet, peccatorem non mereri de condigno remissionem peccati mortalis, quia non potest de cōdigno pro illo satisfacere, vt in 1.tom.3.p.latè probaui. Ac proinde, nec posse de cōdigno mereri infusionem sanctificantis gratiæ, cum illa sit formalis causa remissionis peccatorum. Ex indignitate enim personæ operantis, & ex debito pœnę æternæ, quod in se habet, satis conuincitur non posse peccatorem de condigno mereri diuinam amicitiam, nec Deum ex iustitia obligare ad beneficium aliquod, nedum sanctificantem gratiā, sibi conferendum. Quare necesse est, vt sanctificatio formalis gratis fiat, non solùm remotè, & in radice, vt gloria interdum appellatur gratia, sed proximè, ac formaliter, saltem, vt vox, *gratis* excludit retributionem propriam, & iustitiæ. Vnde in Scriptura nunquam infusio primæ gratiæ vocatur merces, sicut vocatur gloria, quod est signum aliter esse gratiam, quàm sit gloria, ac proinde non solum in radice, sed in se, quia ad illam non præcedit meritum de condigno, sicut ad gloriam. Et hoc satis significauit

A idem Concilium Triden. sequentib. cap. eiusdē sess. docens posse hominem mereri gloriam & gratiæ augmentum, non verò gratiam ipsam sanctificantem, quoad eius primam infusionem. *Concil. Triden.*

54. Addo verò vlterius, hoc etiā satis colligi ex particula, *gratis*, posita à Paulo in illa sententia, *iustificati gratis*. Quia licèt fortasse hoc primario dictum sit ad excludendum omne meritum totius iustificationis ab exordio eius vsque ad consummationem, & consequenter ad excludendum omne meritum fundatum in operibus naturæ, & non in gratia: hoc ipso optimè infertur, nullum posse in homine esse meritum gratiæ, considerata conditione, & dignitate hominis secundum se, ac proinde quamdiu intelligitur esse in statu peccati, nihil posse mereri de B condigno apud Deum. Ac proinde quidquid gratiæ illi cōfertur, vt ab illo statu eripiatur, gratis omnino, ac formaliter conferri, & non solùm in radice alicuius prioris gratiæ. Nam licèt per opera facta ex auxilio gratiæ, vel per supernaturalem fidē, dicatur homo aliquid de congruo mereri, tamen illud meritum non est ex intrinseca conditione personæ, sed solùm ex dignitate ipsius gratiæ ab extrinseca motione Spiritus sancti prouenientis. Vnde, hęc potest constitui differentia inter meritum de cōgruo fundatum in sola natura, vel fundatū in motione gratiæ, quod hoc posterius non tollit, quin subsequens donum gratis simpliciter detur ipsi homini: illud C verò prius excludit, ne donum sit perfectè, & omnibus modis gratuitū respectu hominis. Quia meritum, quod esset à natura, ab ipso homine, & labore, vel dignitate eius proueniret, & ita postularet retributionem respectu ipsiusmet hominis, meritum autem fundatum tantum in congruitate vel dignitate operis, & gratiæ participatæ, non nititur in ipsa persona, sed in sola gratia. Quod non est idem in merito fundato in gratia intrinsecè sanctificante ipsam personam, quia iam tunc meritum, & nititur in interna dignitate personæ operantis, & inducit debitum ex iustitia.

55. Denique, addere possumus explicationem aliam ad Concil. Trid. Quod nimirum, & loquatur de D propria iustificatione formali, & excludat omne meritum eius, tam de congruo, quàm de condigno, per quælibet opera antecedentia iustificationem ipsam, siue naturalia sint, siue supernaturalia, & fidei: dummodo tempore antecedant iustificationē. Quia per actum fidei, spei, timoris, imperfecti doloris, eleemosynæ, vel similes, quantumuis fiant ex ex auxilio gratiæ, & sicut oportet, nunquam meretur homo de congruo iustificationem ipsam, imo nec auxilium efficax ad vltimam dispositionem ad ipsam, sed meretur ad summum per vnam dispositionem remotiorem, auxilium ad aliā propinquiorem, & per hanc vlterius auxilium ad aliam meliorem, & sic deinceps, donec recipiat auxilium ad vltimam dispositionem. Et ita verum est, per nullum E actum antecedentem tempore iustificationem, siue sit fides, siue opera, mereri hominem etiam de congruo iustificationem, sed aliquid minus illa. Et hoc satis est, vt ipsa iustificatio omnino gratis detur respectu talium actuum. Quomodo autem detur gratis respectu vltimæ dispositionis, quę non tempore, sed natura antecedit, hoc non explicauit Conciliū, quia fortasse dispositionē illam vltimā sub ipsa iustificatione comprehendit. Tamen de illa etiam debet esse certum, non mereri de condigno infusionē gratię sanctificātis, vt in citato loco 3.partis attigi, & in quarto tomo tractando de iustificatione, & latius

tradetur in materia de gratia. Ideoque respectu dispositionis vltimæ recurrendum est necessario ad doctrinam datam in §. præcedenti, quod respectu illius infunditur habitus gratis, & excludendo debitum iustitiæ,& omne meritum,quod conditioni, & dignitati talis personæ innitatur,quod solum repugnat perfectæ gratiæ,quæ omnino gratis confertur. Et hæc sint satis de vi, & proprietate illius vocis *gratis*, iuxta vsum Scripturæ,& Conciliorum in hac materia vsurpatæ:cuius cognitio ad totam materiam de gratia, & de prædestinatione valde necessaria est.

CAPVT VII.

An homo per opera moralia solius liberi arbitrij possit esse causa, saltem dispositiua, prædestinationis suæ, quoad effectus eius.

1. SVppono, posse hominem per vires naturæ bona opera moralia efficere in variis actibus:nam licet sit sermo de homine lapso viatore, tamé in illomet possunt esse varij status,seu gradus,in quibus aliquo modo habet locum quæstio proposita. Potest ergo intelligi, vel de homine nondum illuminato supernaturaliter, sed inter gentes v. g. nato,& educato, & sola ratione naturali vtente.Vel de homine iam illuminato, & vocato exterius, nondum tamen interius tacto; vel de illo,qui iam motus est etiam interius, nondum tamen credit: vel de iam credente, nondum tamen iustificato;vel de iustificato,non tamen operante formaliter,vt iustificatus est, neque vt supernaturaliter credit: habitibus enim vtimur cùm volumus: & ideo licèt homo sit iam supernaturalibus donis affectus, potest per solam rationem naturalem,& voluntatem suam liberam,moraliter, & naturaliter operari. Imo interdũ potest habere iustitiam habitualem infusam, & per illam nihil posse operari, sed tantum per lumen rationis: vt si quis baptizatus in infantia, inter Gentiles traducatur, & ibi ratione vti incipiat absque vllo proponente supernaturalia obiecta: ille enim licet habitum,& facultatem in actu primo habeat, tamen ex defectu alterius concausæ, vel conditionis necessariæ, operari supernaturaliter non potest.

2. *Varii sensus quæstionis distinguuntur.* Hinc fit, vt quæstio proposita possit intelligi vel de omnibus effectibus prædestinationis; vel de aliquibus tantùm. Item de omnibus dupliciter, scilicet,vel de omnibus collectiuè sumptis,vel etiam distributiuè, & sigillatim, aut aliter, de omnibus ratione vnius tantum,vel etiam ratione singulorum: seu de vno tantum immediatè,de reliquis verò mediatè,& solum ratione illius primi, vel de omnibus etiã immediate.Possumus enim intelligere effectus prædestinationis esse subordinatos inter se, ita vt in eis sit vnus primus, alius secundus, alius tertius, & sic consequenter,& secundus supponat primum, & ex illo oriatur, & tertius similiter ex secundo, & sic consequenter.Quem ordinem significauit Paulus inter vocationem, iustificationem, & glorificationem ad Rom.8.dicens.*Quos prædestinauit,hos & vocauit,quos autem vocauit,hos & iustificauit, quos autem iustificauit, hos & glorificauit, seu magnificauit.* Si ergo opera moralia hominis sint causa primi effectus istorum,etiamsi immediatè non sint causa subsequentium effectuum, saltem mediatè erunt causa illorum: quia quod est causa causæ, est causa causati à tali causa. Et quamuis hæc causalitas sit solum remota, & per accidens physicè, ad causalitatẽ moralem, de qua agimus sufficit. Et posito hoc modo causæ,dicitur quis esse causa totius collectionis talium effectuum, ratione primi tantum, non verò immediatè ratione singulorum. Aliter verò potest intelligi hæc causalitas ex parte liberi arbitrij, ita vt sit immediata, vel saltem esse possit respectu omnium, & singulorum effectuum prædestinationis, saltem eorum, quæ in hac vita obtineri possunt: nã de glorificatione certum est supponere proximè aliquam supernaturalem dispositionem,vt est lumen gloriæ, ad quod nulla moralis dispositio per liberi arbitrij vires immediatè præcedere potest. At de effectibus huius vitæ posset quis dicere, per moralia opera non solum posse hominem se disponere viribus naturæ ad primam vocationem supernaturalem, sed etiam proximè, & immediatè posse se disponere ad secundam vocationem, & ad tertiam, & ad omnia, & singula præuenientia auxilia, imò & ad ipsorum habituũ supernaturalium infusionem. Nam de his omnibus opiniones aliquæ fuerunt, vt mox videbimus. Et præterea inquiri potest,esto nõ detur talis causa omnium effectuum prædestinationis,nec immediatè,neque mediatè,an saltem detur, vel possit dari talis causa alicuius veri, & proprij effectus prædestinationis.

Denique supponendum est, quæstionem esse de causa dispositiua, quæ suo modo positiuè conferat ad effectum, cuius dicitur esse causa: nam de causa negatiuè tantum concurrente,seu remouendo prohibens infra dicemus,Vt autem clariùs innotescat, qualis possit esse hæc causa, seu dispositio, oportebit distinguere prędestinationis effectus,nam pro illorum varietate diuersum genus dispositionis postulare possunt. Quidam ergo ex dictis effectibus sunt interni, id est,intra animam ipsius prædestinati recepti,qui pertinent propriè ad species gratiæ,& ideo de illis est præcipua disputatio. Alij verò sunt effectus extrinseci quos etiam attingere necesse est. Rursus ex prioribus effectibus, quidam sunt, qui à solo Deo infunduntur,sine concursu actiuo, & immediato recipiẽtis,vt sunt habitus infusi. Alij sunt, qui fiunt à Deo sine concursu immediato nostri liberi arbitrij, licet non fiant in nobis sine concursu immediato voluntatis nostræ, vel intellectus, vt sunt illuminatio, inspiratio, & alij motus vitales gratiæ præuenientis, qui omnes sub nomine vocationis comprehendi solent. Alij denique sunt, qui fiunt à Deo, cooperante simul libero arbitrio, vt sunt actus humani supernaturales. Sub effectibus autem externis comprehenduntur in primis illis, qui positiuè aliquo modo concurrunt ad hominis conuersionem, saltem exterius applicando obiecta, vel excitando,consulendo,corripiendo,qui frequẽtius fiunt per homines, interdum per Angelos, rarò verò immediatè à Deo, quia regulariter operatur per causas secundas si fieri potest. Deinde sunt aliqui effectus negatiui,seu priuatiui,vt auferre occasionem peccãdi,compescere dæmones,& similia. 3. *Variæ dispositiones iuxta varios prædestinationis effectus distinguuntur.*

Ex qua enumeratione constat,multos esse ex his effectibus, qui ex natura sua nullã postulant ex parte hominis dispositionem moralem,seu liberã.Nam illi,qui sunt extrinseci,& negatiui,nullam omnino postulant,sed possunt fieri circa hominem vel dormientem,vel omnino nihil de tali effectu cogitantem: alij positiui externi requirunt solam capacitatem rationalem (vt sic dicam) à natura insitam, &non impeditam. Et ideo de his effectibus vix 4.

aliquid

aliquid in hac controuersia tractant Catholici auctores: attingemus verò, quod videbitur opportunum. Dei internis igitur effectibus gratiæ est præcipua quæstio. In qua nunc non agimus de dispositione morali ex priori gratia perfecta, sed tantùm de illa, quæ fit solis viribus liberi arbitrij. Quæ potest exigi vel vt necessaria, ita vt sine illa nunquam fiat prædestinationis effectus, vel vt de se mouens, & quæ interdum expectetur à Deo, licèt simpliciter necessaria non sit. Item quando expectatur, potest talis cogitari, vt infallibiliter cõsequatur effectum, vel vt solum de se moueat, & sit sufficiens ratio vt detur, licet non semper, neque infallibiliter detur, sed pro Dei arbitrio. Tandem distingui solet hæc dispositio, & rectè, in proximam, & remotam: sed quæ est remota respectu vnius effectus, semper est proxima respectu alterius, quo mediante concurrit aliquo modo ad remotum effectum, quia non potest in hac mediatione procedi in infinitum, & ita sistendum est in aliquo effectu proximo talis dispositionis. Et hic proximus effectus est, qui ad præsentem considerationem spectat, nam hoc explicato, constabit de reliquis remotis effectibus, cùm circa illos non habeat nouum influxum talis dispositio. Quod si alia sit necessaria, vel possibilis, iam illa erit proxima dispositio ad suum effectum, & ita erit de illa eadem ratio.

5. 1. Opinio Scholasticorum de causa dispositiua. His ergo positis, & relictis hæreticis, qui circa quæstionem hanc non habuerunt nouũ, nec peculiarem errorem: Theologi Scholastici variis modis aliquam causam prædestinationis quoad eius effectus per modum dispositionis posuerunt. Inter quos qui expressiùs, & latiùs loqui videtur, est Gab. in 1. d. 41. q. vnic. art. 3. dub. 1. vbi apertè dicit, sũpta prædestinatione prout versatur circa media, dari dispositionem congruã ex parte liberi arbitrij, & non tollere rationem gratiæ, quia non est meritum de condigno. Et in 2. d. 27. q. 1. art. 2. circa fin. & art 3. dub. 4. apertè declarat, se loqui tam de infideli, quàm de fideli, & de priori ait, se disponere, quando arbitriũ suum cõformat ratione, ac toto corde petit, & quærit illuminari de iustitia, & veritate. Et per hunc motum (ait se disponere, imò & mereri de congruo primam gratiam: per quã videtur intelligere primũ gratiæ auxilium, saltem ad fidem. De fideli autem ait se disponere, si secundùm regulas fidei detestetur peccatum. Ibi autem non declarat qualis esse debeat hæc detestatio, vel per quas vires fieri possit. Tamen in 3. d. 17. q. vnic. art. 3. dub. 2. apertè declarat, posse hominem diligere super omnia Deum ex puris naturalibus, tam ex parte rationis, quàm ex parte voluntatis, & per illam dispositionem infallibiliter consequi gratiam, non solùm primam auxiliantem, sed etiam iustificantem, & charitatem, ac remissionem peccati. Vt autem subterfugiat dãnationem Pelagij, dicit, nec illum actum esse meritorium, nec sufficientẽ ad implendam Dei legem sine gratia. Refertque in eam opinionẽ Scotũ, Ochã, Petrum de Aliaco, & alios. Et similiter in 4. d. 14. q. 1. art. 2. post conclusionem quintam dicit, post peccatorem sufficienter se disponere ad iustitiã, & remissionem peccati, per detestationem peccati, cum cõmuni Dei influentia naturaliter conceptam. Quã sententiam à Scoto didicit in ead. d. 14. q. 2. §. *De secundo.* Qui etiam dicit talẽ dispositionem esse meritum de congruo ad deletionem peccati mortalis. Additq;, difficile esse saluare, quòd apud Deum nõ sit acceptio personarũ, nisi posita tali dispositione. Vnde constat, ponere hanc dispositionẽ vt adæquatam, & necessariã causam in suo genere, id est, vt illa posita infallibiliter consequatur effectus, & illa remota, si nõ sit alia melior, non ponatur. Non declarat autẽ apertè Scotus, an loquatur de homine iam habente fidem, vel etiam de infideli; satis tamen declarat, non oportere vt talis actus in fide fundetur, sed posse oriri ex ratione naturali.

Gabr. *Petrus de Aliaco.* *Ocham.* *Scotus.*

6. *Durand.* In hanc sententiã potest citari Durand. in 2. d. 28. q. 5. quatenus dicit, posse hominem se præparare ad gratiam speciali motione interna voluntatis à Deo, per actum naturaliter bonum, quem naturæ viribus potest elicere, vnde ex hac parte ponit naturalẽ causam dispositiuã ad prædestinationẽ quo ad aliquos effectus eius, & habentem cum illis, vel aliquo illorum certam, & infallibilem cõnexionem. Negat tamen nihilominus esse causam totius prædestinationis, quia illum etiam bonum actum moralem putat esse effectum prædestinationis, quia est ex speciali prouidentia, quam Deus habet circa prædestinatũ. Veruntamen, & si propter hãc posteriorem cautionem saluet aliquo modo gratuitam prædestinationẽ, de quo infrà dicam: tamẽ absolutè non saluat veram & gratuitam gratiã in remissione peccati, & iustificatione peccatoris, valdéque inclinat in errorẽ, non solum Semipelagianorum, sed ipsius etiam Pelagij, qui illo sensu non negabat gratiam remissionis peccatorum, sed illam faciebat omnino dependẽtẽ ex dispositione solius liberi arbitrij. Cõtra quẽ errorẽ directè facti sũt can. 1. & 3. Cõc. Trid. & can. 3. & 4. Cõcilij Mileuit. & can. 4. & 6. Cõcil. Arausic.

Concil. Triden. Concil. Mileuit. Concil. Arausic.

7. *Caiet.* Ad hanc item sententiam multum accessit Caiet. 1. tom. Opuscul. tract. 4. quæst. 1. vbi etiam ponit contritionem naturalem esse ad minimum dispositionem non vltimam ad gratiam, fierique vltimam per hoc solum, quod Deus vtitur illa: non quidem illam intrinsecè perficiendo, sed extrinsecè tantum, per infusionem habitus, vel motionem aliquam specialem. Non declarat autem Caiet. ibi, an illa dispositio naturalis habeat aliquem effectum gratiæ infallibiliter, vel ex mera voluntate Dei eleuetur, vel non eleuetur ad esse vltimæ dispositionis: & magis insinuat hoc posterius. Quia docet, iustificationem nõ sequi infallibiliter ex tali dispositione prout est ab homine, quia aliàs posset homo esse certus de sua iustificatione, & alioqui sentit, dispositionẽ illam, vt est attritio, vel dispositio nõ vltima, non transire ad esse contritionis seu dispositionis vltimæ per maiorem perfectionem, quam habeat vt est ab homine, sed solùm vt à Deo extrinsecè perficitur.

8. Quod si ita est, re vera non ponit Caietanus causam ex parte hominis, cur potius hic iustificetur, quàm omnis alius illi æqualis in dispositione illa. Quia stat, quòd ex duobus æqualiter dispositis per solum liberum arbitrium, vnus iustificetur, & non alius, pro sola voluntate Dei acceptantis, vel perficientis dispositionem vnius, & non alterius. Tamen absolutè, & sine comparatione, dat Caietanus causam ex parte solius liberi arbitrij, vel efficacẽ simpliciter, vel saltem sufficientem, & veram in genere dispositionis moralis, imò & efficacẽ, quantũ esse potest ex parte hominis, vt iustificetur, quia ipse ad hoc nihil amplius præstare potest. Quod etiã videtur admittere Caietanus 1. 2. q. 109. ar. 6. vers. *Neq; obstat.* Quo circa respectu multorũ, qui talem dispositionẽ non habuerunt, illa erit vera causa, ob quam iste homo iustificatur, & non alius. Quod profectò satis est vt talis homo dicatur sua virtute inchoare suam salutẽ, & habere aliquid, quod non acceperit, de quo

Caietan.

possit nō parum gloriari, & se discernere ab illis saltem, qui talem dispositionem non habuerunt. Aliunde etiam integram relinquit Caietanus difficultatem de Prædestinatione, imò valdè auget illam respectu eorum, qui habentes similem dispositionem: non saluantur, nec iustificantur. Cur enim Deus hoc faceret, cùm ab homine nihil aliud requirat, nisi vt se disponat quantum potest? neque sit in manu hominis, quòd Deus suam extrinsecam gratiam, vel acceptationem adiungat. Vnde vlterius sequitur, comparatione facta inter illos duos homines, dicendum esse, perditionem vnius esse ex Deo solo, nam homo iam fecit quod suum erat, Deus autem noluit illud acceptare, nec adiungere quod ex parte sua erat necessarium: alterius verò salutem non esse ex Deo, sed inchoari ab homine, & perfici à Deo. Præterea non etiam intelligo quid significet Caietan. cùm in illo Opusc. dicit. *Ex hoc solum, quod Deus per gratuitam dilectionem vtitur nostra acquisita contritione, vt vltima dispositione ad charitatem, transfertur nostra contritio infore vltimam dispositionem pro gratia habituali.* Nam si Deus supponit in me totum illum actum per vires liberi arbitrij, quid est vti illo vt vltima dispositione per gratuitā dilectionē? Aut enim hæc gratuita dilectio est solùm illa, quā Deus gratis habet circa illum hominem, acceptando extrinsecè acquisitam dispositionem eius: & sic incidit in opinionem Durandi, quam in 1. 2. loco citato impugnat, solumque ab eo differt, quòd non vult acceptationem illam esse certam, & infallibilē: In quo, licet aliquid videatur gratiæ tribuere, difficultatem auget, & in Deum refundit damnationem alterius, vt dixi. Aut per gratuitam dilectionem intelligit nouam dilectionem infusam, quam Deus infundit peccatori sic ex naturalibus contrito. Et hoc non consonat dictis eius: nam supponit in illo homine, dilectionem Dei super omnia esse acquisitam ex solis naturalibus viribus, & nullam aliam requirit. Imò nec mutationem intrinsecam ponit in ipso actu, & ideo dicit attritionem fieri contritionem, non per mutationem, nec per intentionem actus, sed per gratuitam dilectionem Dei. Et præterea, licet hoc diceret, nō effugeret alia inconueniētia illata de initio salutis ex parte hominis, & cætera, quę paulò inferiùs cōtra alias sētētias repetemus.

Contra hanc opinionē Caietani videri potest Soto lib. 2. de Nat. & grat. c.16 & l.3.c.vl. Vega lib. 9.cap. 39. in Tridēt. Corduba. lib. 1. q. 2. opin. 4. dub. 4. & nostra in 4. tom. 3. p. disp. 3. sect. 6.

9\. Vlteriùs, videtur in hac sententia fuisse aliquando D. Thom. Nam in 2. d. 28. ar. 4. quærens, an homo possit se præparare ad gratiam sine aliqua gratia. Respondet, dupliciter accipi gratiam, vel pro quocumque excitatiuo voluntati exhibito per diuinam prouidentiā, quæ omnibus rebus gratis impendit, quæ ipsis conueniunt, vel pro habitu infuso. *Si ergo* (inquit) *priori modo gratia accipiatur, non est dubium, quin necessaria sit, quia sine aliquo excitante non potest voluntas operari.* Et subiungit, sufficere quodcumque excitatiuum. *Quidquid* (ait) *illud sit, siue sit admonitio hominis, siue ægritudo corporis, vel aliquid huiusmodi: quæ omnia constat diuinæ prouidentiæ esse subiecta, & in bonum electorum ordinata.* Ex quibus verbis constat nō loqui de vera & interna gratia supernaturali, sed latissimè. Nam si quis exponat D. Thomam, quòd illa enumeret, quia sunt ordinaria instrumenta, quibus Deus vtitur ad supernaturalē excitationem internam tribuendam: præterquā quòd generalitas verborum hoc vix patitur, obstant verba sequentia, quibus probat habituale lumen gratiæ non esse necessarium ad hanc præparationem: *Quia non oportet, vt actus, quibus homo se ad gratiam habendam præparat, sint naturam humanam excedētes: sicut enim natura humana se habet in potētia materiali ad gratiam, ita actus virtutum naturalium se habent, vt dispositiones materiales ad ipsam.* Vnde tandē cōcludit. *Quòd ad gratiā gratum facientem habendam, ex solo libero arbitrio potest se homo præparare.* & in solutione ad 4. addit. *Quod etiam ad fidem habendam potest se homo præparare per aliquid, quod in naturali ratione est.*

Duplex gratiæ acceptio secundū D. Thomā.

10\. Præterea est difficilis locus eiusdē Diui Thomæ, 2. dist. 5. quæst. 2. art. 1. vbi refert opinionem dicentem ad conuersionem in Deum meritoriam duplicem gratiam requiri, habitualem informantem, & aliam gratis datam, à qua substantia actus eliciatur. Vnde ad conuersionem non meritoriam videtur illa opinio requirere hanc posteriorem gratiam, sine priori, quamuis hoc non exprimat Diuus Thomas, qui subdit: *Sed istam gratiam ponere* (scilicet gratis datam) *non videtur necessariū, nisi ipsa libertas arbitrij gratia dicatur, vel aliquæ occasiones, quæ interdū dantur hominibus à Deo ad conuersionem, vt instructio legis, castigatio ad humilitatem, & alia huiusmodi, sine quibus tamē impossibile est gratiam consequi. Quia si homo faciat quod in se est, Deus dat ei gratiam.* Vnde concludit. *Dicendū, quòd ad eliciendum actum conuersionis, sufficit liberū arbitrium, quod se ad habendam gratiam per hunc actū præparat, ac disponit.* Et loquitur euidenter de gratia sanctificante, & proxima dispositione ad illam, vt ex discursu articuli constat. Et ex solutione ad primū, in qua respondet: *Quod quamuis liberum arbitriū de se possit in substantiam actus, non tamen in formam eius, per quam meritorius est.* Qua propter non oportet in his locis Diui Thomæ exponendis immorari, sed dicere cum Caietano mutasse sententiam in 1. 2. quæst. 109. art. 6. Vnde quod in eadem 1. 2. q. 89. art. 6. dicit de puero in syluis enutrito perueniente ad vsum rationis, necessario intelligendum est, quòd iustificabitur, media supernaturali illustratione Dei, & cooperādo cum illa, vt ipsemet explicat, quæstione 14. de veritate articulo 11. ad 1. & 2. & infra latius declarabimus.

D. Tho.

Caietan.

11\. Non defuerunt item Theologi Catholici, qui dixerint, licet dispositio per morales, & naturales actus liberi arbitrij regulariter non sufficiat ad obtinendam primam gratiam, tamen in casu raro, & quasi extremæ necessitatis sufficere, non solum ad auxiliantem, sed etiam ad sanctificantem gratiam, & remissionem peccati mortalis, vel originalis cōparandam. Ita sentit Vega lib. 6. in Trident. capit. 17. ad 20. vbi etiam sine supernaturali fide dicit posse hominem in casu ignorantiæ iustificari, & saluari. Et lib. 13. cap. 25. dicit, in eodem casu posse hominem iustificari per solum dolorem peccatorum, quatenus sunt contra rationem naturalem. Eiusdem sententiæ videtur fuisse Iauell. tract. de Prædest. ad 1. p. D. Thom. quæst. 23. cap. 5. vbi ait, dispositionem ex cognitione naturali, & viribus naturæ profectam, interdum satis esse ad iustificationem: quam etiam esse meritoriam de congruo affirmat, differréque à Pelagio, quia non ponit in ea meritū de cōdigno. Et licet dicat, illā esse ex speciali auxilio, nō loquitur de auxilio supernaturali, sed specialis prouidētiæ in ordine naturali, sicut in Durādo super notauimus: & expresse ipse declarat. Et pro eadem sententia referri etiā solet Cordub. in q. lib. 1. q. 2. sed immerito, nam expresè reprehendit Vegam in dub. 4. post opinionem 4. Soto etiam, qui aliquādo fuit in illo errore de iustificatione alicuius adulti sine supernaturali fide, illū reuocauit in fine 4. Et de dolore naturali similiter sentit, nūquā sufficere ad iustificationē extra sacramentū. Tamē

Vega.

Iauellus.

Cordub.

cum

cum Sacraměto baptismi, vel Pœnitentię putat aliquando esse sufficientem dispositioně: quod docet in 4.d.18.q.3.art. 3.& 2.lib.de nat.& gratia, cap.3. in fine; & idem sentit Cano.in relectione de Pœnit. Veruntamen nō est hoc loco contra has opiniones disputandum, sed pro certo supponendum, actū naturalem, siue intellectus, siue voluntatis nunquam esse sufficientem dispositionem proximā ad iustificātem gratiam primam obtinendam, sed necessariā semper esse fidem, & pœnitentiam, vel charitatem actualem supernaturalem, seu infusam, vt planè definitur in Concil. Trid. sess.6. &.14. post Concilia Mileuit. & Arausican. & à fortiori constabit ex dicendis, estque à nobis ex professo disputatum in 4. tom.3.p.disput.8.sess.6.& disp.2.sectione 2.

Cano. *Actus naturalis intellectus, vel volūtatis non est sufficiens dispositio proxima ad obtinendā primā gratiā iustificantē.* *Concil. Trid. & Mileuit. Arausic.*

12. Tandem alij Theologi, licet ad gratiam iustificantem non admittant, dispositionem aliquam solis viribus liberi arbitrij conceptam esse proximam & sufficientem etiam ex parte solius voluntatis, & supposita fide in intellectu: nihilominus ad obtinendum Dei auxilium excitans, seu vocationem, vel ad fidem, si actus bonus illam præcedat, vel ad pœnitentiam salutarē, si fides iam supponatur, putant posse dari dispositionem ex parte liberi arbitrij bene operantis moraliter per vires suas. Ita sentit Richard.in 2.d.28. & Gerson Alphab.24. lit. M. & Alphab. 61. in primo tractatu de Vita spirituali lect.1 circa principium, cuius verba inferius referemus. Et citatur Antonius Pantusa, lib.de Prædestinatione & gratia, cap.6.post medium, Soto lib.2. de Nat. & grat. c. 3. vbi planè fatetur, bona opera moralia, quæ viribus naturæ præstantur, licet non sint necessarię, nec sufficientes dispositiones ad gratiam sanctificantem, esse tamen remotam dispositionem, *Quia hæc opera*, inquit, *quatenus aliqualis virtutis sunt, non possunt non viam sternere aliquo modo ad charitatem, & præsertim si fiant intentione flectendi Deū, vt cor ad pœnitentiam emolliat*, & addit verba difficilia. *Quem finem sicut & alios honestos, potest sibi naturaliter præstituere.* Ibi verò nihil dicit de præparatione infidelis ad fidem. Tamen cap.12.dub.vlt.dicit, quòd si infidelis habens ignorantiam inuincibilem fidei, seruaret legem naturæ, statim reciperet auxilium Dei. Et infrà ait. Qui non illuminantur, sua culpa deseri: *quia si seruarent legitimè ius naturæ, Deus illos irradiasset lumine fidei.* Præterea idem Soto lib. 1. de Nat. & gratia.cap. 20.dicit, hæc bona opera moralia non esse effectus prædestinationis, vnde concludit, per talia opera dari posse causam dispositiuam ex parte hominis totius prædestinationis, quoad effectus eius. Non affirmat tamen Soto, esse causam ita necessariam, vt sine illa nemo prædestinetur, imò potiùs oppositum significat in illo cap. 3. sed solum esse posse, aliquam rationem eius in multis prædestinatis: & sufficientem ad reddendam rationem cur reprobi non prædestinantur.

Richard. Gerson. Antonius Pātusa, Sotus. Sotus.

13. *Potissimū huius doctrinæ fūdamentū.*

Varia sunt apud hos Theologos fundamenta huius doctrinæ, iuxta varia eorum dicta. Omissis verò aliis, quę ad præsens non spectant: Fundamentum potissimum esse debet, quia talis dispositio nō excedit vires naturæ, & prouidentiæ naturalis, nec facit iniuriam gratiæ, & alioqui est consona diuinæ æquitati: ergo non est neganda. Prima pars antecedentis nota videtur, quia bonum aliquod opus morale facere non excedit vires naturæ, hæc autem dispositio ponitur in solis actibus moraliter bonis, honestate naturali. Quod si hæc dispositio non excedit naturæ vires, poterit à libero arbitrio fieri, cū solo generali concursu Dei naturæ debito: ergo esse potest ex sola prouidentia communi, & naturali: ergo per se non pertinet ad prædestinationem: ergo ex hac parte non repugnat esse causam totius prædestinationis, quoad omnes effectus eius. Quod autem nec ex secundo capite repugnet, patet, quia talis dispositio, vt sic, nullum meritum habet, nec de condigno, vt est per se notum, nec de congruo, quia tale meritū requirit, vel dignitatē personæ operantis, vel saltem proportionem operis; neutrum autē in opere, de quo agimus, inuenitur. Vnde D. Thomas in 1.dist.41.art.3.dicit, opus bonum præcedens gratiam, non esse meritum eius, sed tantùm dispositionem ad illam, & solut.ad 1.ait, posse dari rationē aliquam prædestinationis quoad effectus gratiæ, ex parte dispositionis hominis, nō tamen causam meritoriam. Vnde addit solut.ad 2.hanc dispositionem non tollere, quin effectus detur omnino gratis. Idē sentit Alens.3.p.q.6.m.1.§.2. & m.5. Quin potiùs Soto lib.2. de Nat. & grat.c. 4. contendit, nullum posse esse meritum gratiæ in homine peccatore, etiam de congruo, nec etiam per actus elicitos ex auxilio gratiæ, etiamsi sint veræ dispositiones, & proximæ, ac proinde quodcumque meritum excludere verā rationē gratiæ, non verò rationē dispositionis.

D.Thom. Alensis. Sotus.

14. *Vltima fūdamenti pars probatur.*

Vltima verò pars, nimirum, esse consentaneum diuinæ æquitati, vt in tali homine acceptet actus illos, vt nonnullam dispositionem. Patet primò, quia in sacra Scriptura promittitur auxilium gratiæ peccatoribus bene moraliter operantibus, & exercentibus opera misericordię: vt de eleemosyna sunt frequentes promissiones, Tobiæ 4. & 12. Ecclesiastici 3.7.& 29. Daniel. 4. *Peccata tua eleemosynis redime.* Matth.5. *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.* Et remittenti iniuriam promittitur remissio peccatorum, Ecclesiastici 28. Matth. 6. Marc.11.Luc.6. Quibus locis sacra Scriptura loquitur de operibus honestis, & bonis, siue ex gratia fiant, siue absque illa. Secundò probatur, quia, sicut natura intellectualis, vel rationalis habet immediatum ordinem ad gratiam, per capacitatem insitam naturæ, quamuis respectu gratiæ obedientialis sit: ita bona opera moralia procedentia ab hac natura, habent immediatum ordinem ad gratiam cum eadem proportione, nam est eadem ratio. Quia, sicut natura secundùm se est capax remotè, & prout potest, ita opus eius bonum disponit, & accommodat naturam remotè, & quantum potest: ergo sicut est consentaneum diuinæ prouidentiæ, vt naturam rationalem eleuet ad ordinem gratiæ, ita etiam vt bonam actionem moralem acceptet, vt dispositionem aliqualem, præparantem illam naturam ad ordinē gratiæ. Confirmatur, quia de Angelis dicunt Theologi, Deum distribuisse illis gratiam iuxta proportionem naturalium, non quia hoc esset debitum naturæ, sed quia videtur consentaneum diuinæ sapientiæ. Atque in hoc sensu, illa maior perfectio naturæ dici potest quædam aptitudo maior ad recipiendum maiorem gratiam. Non est autem minus consentaneum diuinæ sapientiæ, vt maiorem fauorem gratiæ præstet homini melius vtenti naturalibus viribus ad operandum bonum, quandiu non habet vires gratiæ. Ergo illud bonum opus dici potest, efficere in homine maiorem quandam aptitudinem, vt à Deo gratiam misericorditer recipiat: & hoc est esse dispositionem, saltem remotam, & imperfectam. Deniq; hoc sensu dicunt communiter Theologi, *Facienti quod in se est, Deum non denegare gratiam.* Hæc autem ratio æquè procedit de prædestinatione, ac de gratia,

Tob. 4. & 12. Eccle. 3.7.& 29. Dan. 4. Matt.5. Eccl. 28. Matth.6. Marc. 11. Luc.6.

tum quia si illa dispositio præparat hominẽ ad totum ordinem gratiæ à primo effectu eius, ipsa non est ex prædestinatione, quę solum circa effectus gratiæ versatur: ergo supponitur ad prædestinationem, ac proinde potest esse ratio eius. Tum etiam, quia non potest aliter dari causa prędestinationis ex parte effectuum eius, nisi causando ipsos effectus in executione ipsa: at illa dispositio in suo ordine est aliqualis causa effectuum, quando executioni mandantur, vt dictum est, ergo & prædestinationis.

15. *Assertio 1.* Nihilominus dico primò, Actus bonus moraliter, ac naturalis, non est dispositio necessaria ad primam gratiam à Deo obtinendam. Hanc assertionẽ censeo esse certam, quia definita est in Concilio Arausicano 2. Can. 4. (*Concil. Arausic.*) Nam damnat eum, Qui dixerit Deum expectare voluntates nostras, vt à peccato purgemur. Quæ damnatio non potest intelligi de voluntate iam excitata à Deo supernaturaliter, nec de expectatione cooperationis eius ad suam conuersionem: quia hoc modo certissimum est, Deum postquam inspiratione sua, & illuminatione hominem interius vocauit, expectare illius consensum, vt illum iustificet, vel fidem infundat, vt ex modo loquendi Scripturæ constat, *Expectat Dominus, vt misereatur vestri: Expectaui, vt faceret vuas, fecit autem labruscas.* Et satis colligitur ex doctrina Concilij Tridentini (*Concil. Trident.*) sess. 6. c. 5. 6. & 7. & Can. 4. & in vltimo lib. de Auxiliis latè dictum est. Loquitur ergo Conciliũ Arausicanum de voluntate hominis nondum supernaturaliter vocata, & excitata, & de expectatione alicuius operis, propria virtute hominis, & sola libertate facti, quo se præparet, & disponat ad ipsammet Dei excitationem, & primum gratiæ auxilium.

16. In hoc ergo sensu definit, Deum non expectare voluntates nostras, quia nimirum illa dispositio necessaria non est, nam si esset, expectanda profectò esset. Et hoc probant testimonia Scripturæ, quæ idẽ Concilium adducit Esai. 65. & ad Rom. 10. (*Isai. 56. Rom. 10.*) *Inuentus sum à non quærentibus me: palam apparui his, qui me non interrogabant.* Vnde nec Semipelagiani ipsi contrariũ sensisse videntur. (*Semipelagianos nõ dixisse, actum naturalẽ esse necessariam dispositionẽ ad gratiam.*) Nam Faustus lib. 1. de Gratia & liber. arbitr. cap. 17. in 4. tom. Bibliothecæ, sic ait. (*Faustus.*) *Si hæc trahentis Dei misericordia non nisi dignis datur, iam gratia Dei humanæ vtcumque seruituti impenditur, &c.* Cassianus etiam collat. 13. cap. 8. num. 15. & 17. ex professo probat, (*Cassian.*) Deum sæpe vocare homines omnino indispositos, & rebelles, vt Matthæum, & Paulum, &c. Et fere quotidiana experientia id constat. Et ratio etiam est euidens, quia neque ex natura rei hæc dispositio necessaria est, cùm sit longè inferioris ordinis, neque ex lege Dei: nullibi enim scripta est, vel tradita; imò oppositum significant Scripturæ, & docent Patres omnes citati præcedenti cap. præsertim Augustinus. Accedit, quod nihil præstare potest voluntas per actum naturalis ordinis, vel factum ex sola prouidentia naturali, quod non possit melius efficere per gratiam, & actum supernaturalem: Cur ergo expectaret Deus semper ab homine illam dispositionem naturalem, maximè cùm ad cõmendationem diuinæ gratiæ; & ostẽsionẽ efficacitatis eius spectet, vt excęcatos illuminet, obduratos emolliat, & rebelles ad se conuertat.

17. *Nec assertio in quouis hominum statu locum habet.* Atque hinc colligitur primò, assertionem hanc cum proportione habere locum in omnibus statibus hominum peccatorum suprà enumeratis. Primò quidem in homine infideli, vt primò vocetur, & excitetur ad fidem, tam exteriùs, quàm interiùs. Nam, vt Deus hoc beneficiũ conferat, non expectat

A aliquẽ motum bonũ, vel conatum præuium voluntatis humanæ, sed eã præuenit exteriùs, & interiùs: vocãdo eum, qui nihil boni, imo multa mala priùs operatus est, vt de Paulo sæpe ait Augustinus, & de infinita gentium multitudine est euidentissimum. Et de hoc homine potissimum verificatur Canõ ille Concilij Arausicani, quòd Deus nõ expectat voluntatem eius: quia si expectaret illam ad primã illustrationem, & vocationem, consequenter expectaret ad totam purgationem à peccato, cum ab illa illustratione pẽdeat, & ab illa initium sumat. Secundò, est verum de homine iam credente, nõdum tamen verè pœnitente de omnibus peccatis suis: nã vt Deus illum iterum excitet ad veram pœnitentiã agendam, non expectat, nec per se requirit ab eo (B) aliquem actum bonum solius liberi arbitrij: quia bonus vsus fidei, & gratiæ receptæ, cum adiutorio illam concomitante, sufficit vt Deus nouam gratiã tribuat. Imo (quæ Dei est benignitas) nec dispositionem hanc remotam, ex fide, & primo auxilio profectam, semper expectat, vt hominem iam fidelem ad perfectam contritionem excitet, interdum sufficienter, interdum efficaciter, quia non est per se ordo inter hos actus imperfectum, & perfectum: nec Deus in hoc certam aliquam legẽ statuit, vt ex materia de iustificatione constat.

Solùm potest quis dubitare de homine vocato exterius ad fidem, & nondum credente, quia videtur posse interius per liberam tantum voluntatem, & naturalem discursum cogitare de rebus, quas audiuit, (C) & de conuenientia illarum, & de motiuis, quæ sibi proposita sunt, vt credibiles fiant. Item, ex illa recogitatione potest excitari in eo naturale desiderium, vel audiendi iterum concionem de illis verbis, vel interrogandi alios à quibus possit magis edoceri. Et hic procedendi modus videtur adeo connaturalis, vt videatur necessarius moraliter, nisi Deus velit miraculo vti. Ergo ex hac parte aliquis bonus vsus naturalis liberi arbitrij, videtur necessarius, vt homo se præparet ad gratiam fidei. Eadémque videtur proportio de homine iam credente respectu pœnitentiæ. Nam ordinariè excitatur homo ad pœnitentiam per vocem prædicatoris, vel lectionem pij libri, vel alia media exter- (D) na, quæ idemmet homo volũtariè suscipit. Potestq; se ad illa applicare per actum solius liberi arbitrij, quo vult, vel concionẽ audire, vel legere librũ, &c. & postquam audiuit, vel legit, potest per discursum, & affectum naturalem de illis rebus cogitare, & se se paulatim accendere, donec diuina gratia se interferat, & illum excitet, atque eleuet ad supernaturalem conuersionem. — 18. *Dubium.*

Respondeo, quidquid sit de possibilitate horum actuum ex viribus liberi arbitrij, nunc solum assero absolutè non esse necessarios ad fidem, vel iustificationem, prout intelliguntur esse posse merè naturales. (E) Quia omnia illa melius, & perfectius per prouidentiam gratiæ, & internam motionem, & inspirationem Spiritus sancti fiunt. Et regulariter credendum est ita fieri: Et Deum etiam in hoc genere prouidentiæ supernaturalis non expectare, vt conatus liberi arbitrij ipsum præueniant. Atque hoc ipsum significant dicta testimonia Scripturarum, & illud quod in Actibus legitur, Deum aperuisse *cor Lydiæ, vt intenderet his, quæ dicebantur à Paulo*: (*Act. 16.*) vbi non dicit solum, *vt crederet*, sed etiam, *vt intenderet*: quod in rigore significat actus illos præuiæ recogitationis, & intentæ considerationis earum rerum, quæ credendæ proponuntur. — 19. *Responsio.*

tur. Et idem eſt cum proportione de fideli peccatore in ordine ad pœnitentiam agendam. An verò illi actus naturales interdum poſſint antecedere, & ſi præcedant, an aliquid conferant, infrà dicemus. Ex his verò intelligi facilè poteſt, idem eſſe dicendum de homine iam iuſtificato per fidem, & gratiam, in ordine ad perſeuerandum, ſeu non peccandum. Nam, vt ad hoc recipiat nouum gratiæ auxilium, quod ſupponimus eſſe neceſſarium, non eſt per ſe requiſitum, vt per bonos actus naturales ſe diſponat, tum quia ſupernaturales ſufficiũt, quorum iam quaſi intrinſecè per dona inhærentia capax eſt: tum etiam, quia ſine tali diſpoſitione, ſolo ſuo gratuito beneficio, poteſt Deus conferre huiuſmodi donum quibus vult. Qua enim lege ſe arctauit ad expectandam illam diſpoſitionem.

20. Atque hinc tandem ſequitur, rationem ſaltem adæquatam diuinæ prædeſtinationis quoad effectus eius varios, & inæquales reſpectu diuerſorum hominum, non poſſe ſumi ex huiuſmodi operibus eorundem hominum, vt rectè colligit Auguſtinus libro de Prædeſtinatione Sanctorũ, & lib. 1. ad Simplic. q. 2. & ſæpè aliàs. *Auguſt.* Quia ex duobus hominibus æquè peccatoribus vnum Deus vocat, & nõ alium, imò ſæpè vocat eum, qui grauiùs peccauit, aliquando verò vtrumque vocat, ſed vnum efficacius, & ad perfectiorem gradum, vel ſtatum, & ſic de alia varietate, quæ in operibus factis à talibus hominibus fundari non poteſt. Nec poteſt quiſpiam recurrere ad talia opera poſt vocationẽ futura, ſed antea præuiſa. Quia hoc ſubterfugium, & ſuprà cap. 5. reiectum eſt, & eiſdem rationibus à fortiori excluditur. Vel quia ſunt æquè inæqualia, & improportionata, & quatenus futura ſunt omnino inutilia ad diſponendum hominem pro effectu præſenti: vel quia etiam ſæpè contingere poteſt, vt neque in futuro tempore homo ſit effecturus talia opera, quia ſtatim poſt conuerſionem morietur, aut quia iuuabitur, vt ſemper ſupernaturaliter operetur. Et hinc etiam conſtat, gratiam vocationis diuinæ non eſſe æquè propoſitam, & præparatam omnibus hominibus, etiã ex parte Dei, & voluntatis eius, vt quidam loquuntur. Nam ſi ex parte Dei eſſet æqualitas exiſtente etiam æqualitate ex parte hominis, effectus eſſet æqualis, quia non eſt, vnde recipiat inæqualitatem: ergo cùm in effectu ſit varietas, ratio inæqualitatis eſt in voluntate diuina, quia diſtribuit, prout vult, & vt vult, & vbi vult.

21. Aſſertio ſecunda. Dico ſecundo, Bonus actus moralis, per ſolas vires liberi arbitrij factus, numquam eſt ſufficiens, & prima diſpoſitio ad illum effectũ prædeſtinationis, qui eſt impij iuſtificatio. Hæc aſſertio quoad generalem regulam eſt de fide, definita, vt ſuprà dixi, in Conciliis Mileuit. Arauſic. Trident. Et patet breuiter, quia iuſtificatio impij in primis requirit fundamentum fidei infuſæ, quæ eſt diſpoſitio neceſſaria ex parte ſolius intellectus. Nam de illa fide, quæ *eſt donum Dei* (ad Epheſ. 2. & ad Philip. 1.) dictum eſt ab eodem Paulo ad Hebr. 10. *Sine fide impoſſibile eſt placere Deo.* Quod ſi ad illam fidem aliqua diſpoſitio proxima ex parte hominis intercedere poteſt, ſolum eſt voluntas ſeu affectus credendi: de qua diſpoſitione etiam definitum eſt in Concilio Arauſic. can. 5. vt talis ſit, qualem eſſe oportet, debere eſſe ex auxilio gratiæ: ergo etiam ex hac parte naturalis diſpoſitio voluntatis non eſt ſufficiens. In quo maximè cenſentur erraſſe Maſſilienſes, & ad illos per incogitantiam accedunt quicũque Theologi oppoſitum ſentiunt. Atque idem dicendum eſt de diſpoſitione, quæ poſt fidem in volũtate requiritur, vt proxima, & vltima ad iuſtitiam; nã illa non eſt, niſi ſpei, charitatis, & pœnitentiæ, quæ omnia haberi non poſſunt, ſicut oportet ad iuſtificationem, ſine gratiæ adiutorio, vt Tridentin. definit. can. 3. ſeſſ. 6. & prius Concilia Mileuit. & Arauſ. Quapropter illi Theologi, qui ab hac regula diſſentire viſi ſunt, excuſari poterunt, quia ſine pertinacia errarunt: tamen eorum ſententia ab errore Pelagianorum, nedum Semipelagianorum defendi non poteſt. Exceptiones verò, quæ ab aliis fiunt, vel pro caſu neceſſitatis, vel pro iuſtificatione cum ſacramento, falſæ planè ſunt, & improbabiles, quia nulla firma ratione, vel authoritate nituntur, quã oporteret eſſe grauiſſimam ad faciendam exceptionem à generali regula fidei, vt in 4. tom. de Pœnitentia latiùs dictum eſt.

Dico tertiò. Bonus actus moralis per ſolas vires liberi arbitrij factus, non eſt ſufficiens diſpoſitio 22. Aſſertio tertia.
proxima ad primam gratiam auxiliantem, per ſe, & directè in ſuo genere in illam influẽs, neque in aliquod auxilium ſupernaturalis gratiæ. Ac proinde nec eſſe poteſt diſpoſitio remota ad gratiam ipſam ſanctificantem. Hæc aſſertio non eſt tam certa, ſicut præcedẽtes, quia neque ex Scriptura, neque ex Cõciliis, vel Patribus tam apertè colligitur: Eſt tamen, vt cenſeo, longè probabilior, & vera. Eámque eſſe ſententiam D. Thomæ, Bonauent. Alenſ. & aliorum grauium Theologorum ex ſequenti ca. 7. & 9. conſtabit. Nunc probatur ex principiis fidei, in primis de homine perueniente ad vſum rationis, qui nihil de doctrina fidei audiuit, & per lumen rationis aliquid boni operari incipit, priùs quàm exteriùs, vel interiùs illuminetur. In hoc ergo homine prima gratia auxilians eſt prima illuminatio, & inſpiratio, qua vocatur ad fidem. Vt autem bonum opus morale viribus naturæ factum, ſit diſpoſitio directa, & per ſe ad illam gratiam, non ſatis eſt, quòd ille bonus actus præcedat, quia non omnis prioritas eſt cauſalitas, ſed neceſſe eſt vt intuitu, & ratione illius in aliquo genere cauſæ detur illa gratia: aliàs intelligi non poteſt cur dicatur diſpoſitio. Iam ergo argumentor in hunc modum: Deus nullo modo dat gratiam intuitu illius operis, ergo nõ eſt diſpoſitio per ſe ad illã. Probatur antecedens, quia duobus modis intelligi hoc poteſt, vno modo cum infallibili conſequutione vnius ex alio, ita vt habita illa diſpoſitione, infallibiliter conferatur ei talis gratia; alio modo ſine hac certa conſequutione, ſed ſolũ quantum eſt ex parte actus: neuter autem modus conuenienter affirmatur.

De priori modo probatur, quia vel illa infallibilis 23.
cõſequutio eſt ex natura talis actus, & ex intrinſeca vi eius, vel ex ſpeciali ordinatione diuina. Primum dici non poteſt, niſi declinando in errorem Pelagij, vel reliquiarum eius. Primò, quia ſatis multum haberet homo ex ſe, ſi habere poſſet aliquid, quo ex ſe infallibiliter traheret Deũ ad inchoãdum in ipſo gratiam ſuam. Secundò quia non poſſet talis actus non habere magnam rationem meriti, ſaltem de congruo, reſpectu talis effectus: vnde non poſſet talis effectus dici gratis datus ei, qui ſuo opere, de ſe, & ſua vi, quaſi impellit Deum, vt det illum, atque ita iam non erit gratia. Tertiò, quia ſecluſa neceſſitate immutabilitatis, quæ ſupponit diuinam ordinationem, ſeu voluntatem, nullus effectus poteſt eſſe infallibilis ſimpliciter reſpectu voluntatis Dei. Quod ſi nõ dicatur infallibilis ſimpliciter, ſed tamquam ex communi prouidentia debitus talis diſpoſitioni, hoc repugnat improportioni, & imperfe-

ctioni talis actus naturalis, comparati ad quodcumque donum supernaturalis gratiæ, vt à fortiori constabit ex dicendis de altero membro principali.

24. Nec etiā dici potest, quòd ille effectus sit infallibilis ex ordinatione, & promissione diuina. Nā vbi est talis ordinatio, aut promissio? Dices, virtute contineri in illis locis, vbi testatur Deus se velle omnes homines saluos fieri, & illuminare omnem hominem venientem in hunc mundum; & non derelinquere quærentes se, & similibus, quæ infrà c. 9. afferemus. At in his locis, vel nihil promittit Deus operi hominis, sed absolutè suam voluntatem reuelat, quæ ex sua immutabilitate infallibiliter implebitur eo modo, quo absolutè à Deo habita est, siue homo bonum operetur, siue non, vel si alicubi promitti videtur aliquid supernaturale operi hominis, intelligitur de opere pietatis, quod sine gratia non fit. Alioqui quomodo verum est illud, *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei?* & illud, *Quid habes, quod non accepisti?* Sed instant, quia in Scriptura absolutè promittitur eleemosynæ, remissioni iniuriarum, aliisque operibus misericordiæ, remissio peccatorum, & misericordia Dei, & non distinguitur de operibus misericordiæ ex gratia, vel sine gratia factis. Respōdemus, has omnes promissiones ad minimum supponere fidem, & non fieri nisi ab hominibus fidelibus, sicut oportet in Deū credentibus. Quia *fides est fundamentum rerum sperandarum*, teste Paulo ad Heb. 11. Nam spes fundatur in promissione diuina per fidem credita: & ideo promissiones diuinæ, quæ in Scriptura continentur, non fiunt nisi credentibus. Ergo ante fidē nulla gratia debetur operibus hominis ex fidelitate ratione promissionis diuinæ. Vnde in eadem Scriptura sæpè significatur, promissionē illam non fieri misericordiæ operibus, nisi ex fide aliquo

Mat. 10. modo procedentibus. Vt Matt. 10. *Qui vos recipit me recipit, & qui recipit Prophetā in nomine Prophetæ, &c. & qui recipit iustū in nomine iusti, &c. & quicumque dederit potū aquæ frigidæ tantùm in nomine discipuli.* Illæ enim particulæ *in nomine Prophetæ, iusti discipuli, &c.* indicant debere hæc fieri altiori intentione, ad fidē aliquo modo pertinente, vt conditio talis promissionis impleatur. Imò interdū significatur, has actiones

1. Cor. 13. nihil valere, nisi ex charitate fiant, dicente Paulo, *Si distribuero in cibos pauperū omnes facultates meas, charitatem autem non habeam, nihil mihi prodest.* Et dicente

Ioan. 6. Christo, *Sine me nihil potestis facere:* fit autem sine Christo, quidquid nō fit aliquo modo ex fide Christi, quem Deus proposuit propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.

25. Accedit tandē, quòd si morali operi naturali facta est hæc promissio, & ideo dicitur illud opus dispositio per se, & proxima ad illud primū auxilium gratiæ, quod ratione illius datur: ergo eadem ratione tale opus erit meritum, saltem de congruo illius doni: ergo iam non erit gratia, quia est pro opere, & nō pro gratia, nec pro opere fundato in gratia. Nec satisfacit respondere, ipsam promissionem esse gratuitam, nam hic agimus de gratia intrinseca, quæ sit principium operis. Vnde etiā fit, vt in eo progressu quoad executionē liberum arbitriū inchoet salutē, & priùs det aliquid Deo, vt secundùm diuinā ordinationē retribuatur ei: quæ omnia repugnant Scripturis, & Conciliis. Et præterea negari non potest, quin tunc expectet Deus voluntatē talis hominis, vt à peccato purgetur. Quia licet interdum non expectet complementū illius cōditionis ex parte hominis, tamen quoties vult illam priùs poni, vt quod promisit impleat, re vera expectat arbitriū, vt præ-

A cat, & gratiā non dat nisi vt pedissequam: quod tamēn absolutè & in omnibus damnat Cōcil. Arausi. dict. c. 4. Denique de tali homine verissimè dicitur, Concil. Arausic.
desideranti, quærenti, aut quoquo modo conāti per suum liberū arbitriū, dari gratiā, quia re vera ratione illius operis datur, & illi homini in particulari forsan aliàs nō daretur. Hoc autem repugnat etiam eidem Concil. c. 6. damnanti eos, qui dicunt, *credentibus, vigilantibus, laborantibus, aut quidpiam simile sine gratia*, facientibus, dari gratiam, & non potius gratiam ipsam esse necessariam, vt hæc omnia fiāt, *sicut oportet*, vtique vt sint vtilia ad vitam æternā. Et ideo in c. 7. damnat eos, qui dicunt, *per naturæ vigorē posse fieri aliquid, quod ad salutem vitæ æternæ pertineat.* At di-

B spositio, ad quam infallibiliter sequitur diuinæ gratiæ auxilium, non parum pertinet ad æternam vitam: ergo talem dispositionem admittere multum repugnat Concilio.

Est autem pro re, de qua agimus, attentè considerandum, quod cum hæc omnia multum cōuincant de omni prima gratia auxiliante, & de omni vocatione: multò magis conuincere de vocatione efficaci, & præsertim de illa, quæ est ex proposito, & propria electorū. Nam ratione illius præcipuè dictum est à Paulo. *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis.* Teste August. in Enchirid. ca. 32. & aliis plerisque locis. Vnde tantum abest, vt hæc vocatio infallibiliter obtineri possit aliquo opere humano, vt 26. Nota. August.

C nec per opus factū à gratiā infallibiliter obtineatur, ex vi alicuius promissionis, quia nullibi inuenitur talis promissio. Oportet ergo vt aliqua vocatio ex proposito antecedat, vt per fructus eius possit electus subsequentes vocationes efficaces aliquo modo promereri. Alioqui omnis ille, qui se ita disponeret per naturæ vigorem, statim fieret electus, vel iustificaretur, vel crederet, quod constat esse omnino falsum, & absurdum. Igitur, licèt talis dispositio esse posset ratio obtinendi à Deo aliquam vocationem (quod etiam falsum est) nihilominus nō posset esse ratio prædestinationis, quoad proprios eius effectus. Quia non posset esse ratio efficax primæ vocationis congruæ, qui est primus effectus præde-

D stinationis, ex quo cæteri pendent. Dices, posse esse rationē congruæ vocationis, si eo tēpore habeatur, quod est congruū, vt vocatio in illo sit efficax. Respondeo in primis hoc esse omnino per accidēs respectu operantis, quia omnino eū latet illa congruitas, & ideo non potest per se, & quasi ex intentione sua ad illam se disponere. Deinde non tenetur Deus statim, & eodē momento, vel tēpore, in quo homo habet illū bonum motū, supernaturalem vocationem infundere, quia nec sua promissione se obligauit ad hoc, nec generalis ratio prouidentiæ, aut circūstantia temporis in quo ille actus fit, illū obligat, cum illa circūstantia respectu operantis casualis sit.

E Denique (quod caput est) cōgruitas non solum pendet ex tempore, sed etiam ex interno modo vocationis, & hic pendet ex voluntate Dei. Euasio. Refellitur.

Dicetur verò tandē, esto propter hæc omnia non possit illa dispositio poni adeo efficax, vt infallibiliter consequatur effectum, tamen saltē de se esse sufficientem, vt moueat, & inclinet Deum ad talē gratiam conferendā, & interdum, ac sæpè posse consequi effectum, & hac ratione vocari meritò dispositionē directè & per se, remotā quidem respectu primæ gratiæ sanctificātis, proximā verò respectu primæ gratiæ vocantis. Probemus ergo contra secundum membrū supra positum, de modo ponendi talem dispositionem, qui cum hac responsione coin- 27. Altera Euasio. Vrgetur.

cidit.

cidit. Et in primis ratio proximè facta hic locũ habet, quòd licet totũ hoc daretur, non posset ex hoc capite sumi causa, vel ratio prædestinationis, quoad proprios effectus eius. Quia posito tali genere dispositionis, Deus dat, vel non dat primã vocationẽ congruã, vel non congruã, vel etiam nullã, nã respectu cuiuscũque est inefficax, & fallibilis illa dispositio: ergo nulla ratio prædestinationis potest inde sumi. Responderi potest, in primo illo effectu prædestinationis posse duo considerari, vnũ est absolutum, scilicet, quòd hic vocetur à Deo: aliud est comparatũ, scilicet, quòd vocetur iste potius, quàm alius habens similẽ dispositionẽ. Dicetur ergo, illã dispositionem esse causam prædestinationis quoad talem effectũ absolutè spectatũ, licèt non sit quoad comparationem illam. At enim hinc sequitur illud maximum absurdum quod suprà in simili inferebam, scilicet, quod bonũ eius, qui prædestinatur, vltimatè resoluatur in ipsum hominem: carentia verò similis boni refundatur in solum Deum, cõtemnentem ex se similẽ bonam hominis dispositionẽ, contra illud. *Perditio tua ex te, tantummodo ex me auxilium tuum.* Item illud primũ per se spectatum est satis magnum incommodum, repugnat enim Paulo dicenti, *Antequam quidquam boni, vel mali egissent, Iacob dilexi:* & aliis, quæ infrà expendemus.

28. Præterea, esto illa dispositio nõ sit in suo genere, & modo causa efficax, saltẽ sufficit, vt dicatur Deus expectare volũtatem talis hominis, & vt ab illo sumat rationem aliquã promouendi bonitatẽ, quam ipse inchoauit, item vt dicatur Deus dare gratiam suam tali homini laboranti, vigilãti, &c. quia laborans, & vigilans est; item vt dicatur bonum ad salutem vitæ æternæ multum conducens esse opus per naturæ vires factum. At hæc omnia apertè repugnant, c.4.6.& 7. Concil. Arausi. Præterea testimonia Sacræ Scripturæ, quibus illud Cõcilium, & Augustinus frequenter in hac materia vtuntur, excludunt omnem dispositionem, quæ operationem Dei per gratiã præcedat. [*Prou.19.*] Tale est illud Prouerb. 19. iuxta septuaginta, *Præparatur voluntas à Domino:* nam præparatio dispositionẽ significat: Et ideo vulgare est [*August.*] illud Augustini, *Deus est qui voluntatem præparat adiuuandam, & adiuuat præparatam.* Item illud [*2.Cor. 3.*] 2.Cor. 3. *Non sumus sufficientes cogitare, &c*, nam omnis pia dispositio voluntatis à sancta cogitatione inchoari necesse est, vt latè expendit [*August.*] August. lib. de Prædest. Sanct. c.2 Item illud, *Sine me nihil potestis facere:* nam se disponere ad iustitiam remotè, & proximè ad vocationem, licèt non sit efficaciter, sed de se & sufficienter, satis multum est: nihil ergo tale potest esse ex nobis. Et ob hanc causam (vt multi Theologi annotarunt) hoc negotium gratiæ cõparatur creationi in Scriptura, iuxta illud [*1.Cor.2.*] 1.Cor.2. *Creati in operibus bonis, quæ præparauit Deus.* [*Psal. 50.*] Et Ps. 50. *Cor mundum crea in me Deus*, quia nimirum, sicut creatio nullam dispositionem supponit ex parte rei creãdæ, ita nec iustificatio sumpta à primo exordio. Hoc etiam declarauit [*August.*] August. lib. de Prædest. Sanctorum, cap. 15. exemplo Christi Domini, quẽ dicit esse *nostræ Prædestinationis exemplar*, in quo nulla dispositio præcessit ad primum donum gratiæ, quod in illo fuit gratia vnionis.

29. [Ratio philosophica.] Tandem rationem Philosophicã adhibere possumus, quia dispositio, etiã remota, debet esse proportionata, & eiusdem ordinis cum forma, ad quam dicitur esse dispositio. Item applicari potest ad hoc punctum ratio, quam adduxit [*D.Thom.*] D.Thom. 1.2.q.109. art.6. quia eiusdem agentis est inducere formam, & disponere ad illam, & inchoare etiam dispositionem illam. Deus autem, vt supernaturalis causa, est, qui inducit formam gratiæ: ergo ipse etiam est, qui principaliter disponit ad illam: ergo ipse etiam inchoat dispositionem, & non homo. Præterea ab inconuenienti argumẽtari possumus, quia tali dispositioni non potest negari aliquod meritum. Quia hæc dispositio, de qua agimus, non est tantum dispositio physica, sed moralis, & ideo requirit libertatem, & bonitatem aliquo modo proportionatam proximo effectui, ad quẽ disponit (quomodo enim erit dispositio, si proportionem non habet?) ergo repugnat dicere esse veram dispositionem, & non esse aliquo modo meritoriam, saltem de congruo. Quia tali dispositioni debita est aliquo modo talis forma, ergo & operanti illam dispositionem, cùm liberè, & honestè illam efficiat, aliquo modo erit debita eadem forma ratione talis actus: hoc autem est meritum de congruo, & nihil aliud. Quapropter rationes adductæ in præcedenti capite hanc assertionem æquè probant. Nam id, quod datur homini intuitu moralis dispositionis proportionatæ, non datur omnino gratis: ideoque hac dispositione admissa, etiam tollitur perfecta ratio gratiæ: nam aliquo modo gratia subiicitur labori humano.

30. Atque hæ probationes, quas de homine nondum ad fidem vocato adduximus, si rectè spectentur, cum proportione procedunt de homine extra statum gratiæ sanctificantis existente, & per solam naturalem rationem, & vires liberi arbitrij operante: quia per tale opus ad nullum nouum supernaturalis gratiæ auxilium, seu donum se potest disponere. Quia nulli tali operi facta est promissio Dei de supernaturalibus bonis: nec ipsum opus de se habet proportionem cum tali gratia: nec etiam ex dignitate personæ operantis illam participat, cùm supponatur esse in statu peccati mortalis: nec denique ex Christo, cùm ex illo, & in illo non fiat. Quocirca, licèt peccator iam habeat fidem, & spem infusas, & cum illis operetur aliquod morale bonum, si non operatur ex illis aliquo modo, re vera non se disponit, vel ad ipsius fidei, vel spei augmentum, vel ad noua supernaturalia auxilia recipienda, quibus se ad pœnitentiam infusam paulatim præparet. Quia in tali homine respectu talis operis, fides & spes solùm se habent quasi materialiter, & per accidens, seu concomitanter. Vnde, quando Daniel dicebat Regi, *Peccata tua eleemosynis redime*: non est putandum consuluisse illi eleemosynas, vt pura opera naturalis misericordiæ: sed primum omnium exegisse ab illo veram fidem in Deum, & recognitionem, quòd illum suis peccatis offendisset, & spem obtinendi ab illo veniam: atque hoc modo consuluisse illi, vt ex hac fide, spe, & intentione faceret eleemosynas ad redimenda peccata. Et ad eundem modum sunt similia Scripturæ testimonia intelligenda.

31. Idémque à fortiori est de homine vocato ad fidem, non tamen credente, sed potiùs dissentiente, & repugnante rebus fidei: nam ille dum ita est affectus non potest se disponere ad fidem, cùm supponatur esse in pessima dispositione. Quod si non repugnet, sed deliberet, an credere debeat, nec ne: etiam ille indiget auxilio Dei, vt vlterius proficiat. Nam si aliquid boni faciat, vt à Deo illuminetur, iam aliquo modo incipit credere, & operari ex gratia Dei, nam illa intentio non est sine aliqua credulitate in Deũ, & spe, quòd ab eo illuminari possit. Item illa intentio opus pietatis est, quod sine gratia

fieri

fieri non potest: & ideo per tale opus bonum aliquo modo disponi potest ad vlteriora auxilia recipienda, vt infrà capit. 20. latiùs dicemus. At verò, si talis homo post illam vocationem aliqua bona opera facit, eodem modo quo antea ex sola ratione naturali faciebat, nihil per illa se disponit moraliter ad auxilia gratiæ supernaturalia, vt à fortiori constat ex dictis de fideli peccatore: quia tunc tota illa vocatio ad fidem, quæ præcessit, materialiter, & concomitanter se habet ad bonum opus, quod postea fit.

32. Dubium. Solum posset dubitati de quibusdã actibus, quos viribus naturalibus sui ingenij, & liberi arbitrij potest talis homo facere circa ipsas res fidei sibi iam propositas, vel de illis per se recogitando, vel ab aliis interrogando, aut audiendo, & meditando solo discursu naturali, vt eas melius concipiat, ac tandem prudentiùs deliberet. Quin eò etiam peruenire potest, vt fide acquisita, & humana illa credat, & ad ea humano etiam modo afficiatur. At non videtur posse negari, quin per hos actus talis homo meliùs disponatur ad recipiendam vltimam vocationem, & affectum ad fidem. Dicenda verò sunt duo.

Respõsio. Vnum est, hos actus, si aliquam rationem dispositionis habent, magis esse physicè, quàm moraliter: quo modo non est inconueniens, hominem vnum per proprietates sibi naturales esse aliquo modo magis dispositum ad exercendas supernaturales actiones, quam alium, sicut suprà dicebamus de Angelis, quod perfectiores in natura fuerunt quodammodo capaciores perfectioris gratiæ, & homo melioris ingenij est magis dispositus ad facilius percipiendas res fidei: & homo benetemperatus in complexione sua, est aptior ad virtutem. Sic ergo ille homo vocatus ad fidem, per illos actus, quos postea adhibet, potest reddi facilior & promptior, quoad physicam facultatem ad recipiẽdas illustrationes fidei, etiam si moraliter non habeat dispositionem per se ordinatam ad supernaturalia dona. Aliud dicendum est, illos actus, licèt fieri possint sine interna gratia propria ordinis supernaturalis, non tamen fieri sine speciali prouidentia gratiæ, nec sine auxiliis, & concursibus non debitis naturæ, vt sic, ac proinde aliquo modo gratuitis, quia omnia fundantur in prima vocatione supernaturali, quæ iam supponitur. Et ideo quidquid est dispositionis in illis actibus, non est omnino sine gratia.

33. Aliud dubium. Supererat dicendum de homine iusto, & nõ per iustitiam, sed per naturam solam bene aliquid moraliter operante. Sed de hoc est peculiaris quæstio, an per tales actus, non solùm se disponat, sed etiam mereatur, vel de congruo, vel etiam de condigno, quæ ad præsens institutum nõ refert. Dices imò referre multum, quia posset fortassè talis homo per tales actus se disponere ad recipiendum perseuerãtiæ donum atque adeo ad prædestinationẽ suam, vel quoad vnum ex præcipuis effectibus eius.

Respõsio. Respondeo, tales actus reuera ad hoc nõ valere, tamen qui hoc de illis affirmaret, nõ deberet id naturæ tribuere, sed gratiæ. Quia nimirum tanta est dignitas sanctificantis gratiæ, vt sicut tribuit personę, cui inhæret singularẽ dignitatẽ, ita refundat aliquo modo illam in omnia bona opera eius, etiamsi alioqui quoad physicam efficientiam à sola virtute naturali fiant. Et ita si quod esset ibi meritum, vel dispositio ad proprium prædestinationis effectum, iam nõ esset ex natura, sed ex gratia, quod nõ repugnat, vt infrà videbimus. Et præterea talia opera in homine

A prædestinato non fierent sine speciali prouidentia prouenientè ex virtute gratuitæ electionis ad gloriam, vt infrà dicemus, ideoque priùs essent effectus prædestinationis, quam causa alterius effectus eius; quod autẽ vnus effectus sit causa alterius per se notum est, vt in sequentibus attingemus. Vnde tãdem relinquitur, opera merè naturalia, non solũ esse non posse causam dispositiuam ad totam prædestinationem, verum etiam nec ad aliquem propriũ effectum eius, vt ex discursu facto constat. Theologi verò, qui oppositum senserunt, vel piè interpretãdi sunt, quod non de dispositione loquantur, sed tantum de carentia obicis, seu impedimenti, de quo infrà dicetur. Vel excusandi sunt, quia non viderũt se in Massiliensium sententiam inclinasse, vnde, qui sapientiores facti id aduerterunt, sententiam retractarunt. Fundamentum autem illius doctrinæ ex dictis solutum est, & plura dicemus in sequentibus. Sũma totius capitis.

B

CAPVT VIII.

Quid senserint antiqui Patres, præsertim Græci, & inter eos Chrysostomus de initio gratiæ, vel prædestinationis ex operibus naturæ.

C HÆc quæstio ad huius puncti complementum necessaria visa est, nequis offendat, vel legens hos Patres antiquos, vel modernos scriptores, qui putãt, Græcos Patres præsertim Chrysostomũ non rectè de initio gratiæ sensisse, propter nonnulla eius loca, & verba sine dubio subobscura, præsertim ho. 17. in Ioa. & 12. ad Heb. vbi inter alia (inquit) *Deum non præuenire voluntates, ne nostram teneret libertatẽ*. Sed expectare, vt nos incipiamus, deinde vero adiungere dona sua, vnde Massilienses hoc præcipuè argumento contra Aug. vtebantur, quod eius doctrina noua videretur, & superioribus Patribus contraria. Et videntur præcipuè intelligere Chryso. nam Cassian. Massil. præcipuus author discipulus fuit Chrysost. cuius doctrinam imitari profitetur, vt cõstat ex lib. eius de Incarn. Et ex locis suprà citatis apparet, D nihil amplius dicere, quàm Chryso. Vnde si Chrys. interpretari velimus eadem ratione Cassian. Faustum, & reliquos exponere poterimus. 1. Opinio quorumdam.

Hæc sententia mihi nullo modo probari potest: nam præterquam quòd per se consentaneũ est pietati, & rationi, Sanctos Patres orthodoxè exponere, vbi commodè fieri potest, multa in præsenti occurrunt propter quæ videtur incredibile Chrysost. vel alios Patres in ea fuisse sententia. Primo quidẽ, quia doctrina à nobis confirmata tam clarè, & manifestè docetur à Paulo (sicut vidimus) vt non potuerint dicti Patres maximè Chryso. mentem Pauli & sensum ignorare, quod si non ignorarunt, certè non E contradixerunt. 2. Patres antiquos rectè de causa prædestinationis sẽsisse. Prima cõiectura.

Secundò, quia Cælestinus Papa in epist. ad Gallos, confirmando Aug. doctrinam, reprehendit contradictionem Massiliensiũ, vt nouitatem perniciosam, & contrariam doctrinæ Patrum. Neque est verisimile tam facilè fuisse approbaturum Augustini doctrinam, si putasset esse contrariam prioribus Patribus. Tertiò simile argumentum sumi potest ex Concil. Arausi. quod innoluit authoritatem Leonis Papæ, approbat enim sententiã Aug. & in principio, & in fine canonum dicit, illã sententiã esse acceptam à Patribus. Quod item confirmat Vincentius Lyrenen. lib. contra prophanas nouitates, cap. vlt. 3. Secunda. *Cælest.* Tertia. *Concil. Arauf.* *Vincent. Lyren.*

4. Quartò idem sumitur ex consensione Episcopo-

rum

Quarta. Concil. Palæst. rum Orientalium in Concil. Palæstino, quod refert August. epist. 106. col. 11. & 12. dicens, ibi fuisse dānatam Pelagij sententiam iam exortam & sententiā Semipelag. antequā esset exorta, quia in veritatibus ibi definiti virtute anathematizata fuit. Græci tamen Episcopi in suis Cōciliis maximè adhærere solent sententiis Patrum Græcorū: ergo non est verisimile cōtra eorum mentem definiuisse. Quod argumentum maximè probat de Chrysostomo, qui vel eo tempore viuebat, & aliqui censent probabile adfuisse illi Concil. vel certè eius doctrina in manibus omnium tunc versabatur, & in maxima æstimatione habebatur.

5. Quinta. Quintò hinc D. Augustinus in eadem Epist. 106. circa finem absolutè profert, Catholicā Ecclesiam semper hanc doctrinam tenuisse, & lib. de Prædest. Sanct. c. 14. respondens ad hanc obiectionem ex Patribus. August. *Quid opus est* (inquit) *vt eorum scrutemur opuscula, qui priùs quàm hæc hæresis oriretur non habuerunt necessitatem in hac difficili quæstione versari: quod procul dubio facerent, si respondere talibus cogeretur, vnde factum est, vt de gratia Dei quid sentirent, breuiter, & transitoriè attingerent.* Non ergo sensit doctrinam Patrum suæ esse contrariam, sed potiùs in illa virtute, & breuiter cōtineri. Vnde in aliis locis semper benè Chrysostomum interpretatur, vt videre licet, lib. de nat. & gratia, c. 64. & maximè lib. 1. contra Iulian. c. 6. & 7. lib. 2. cap. 6. vbi inter alia dicit (quod valde notandum est.) *Chrysostomum eo tempore securè fuisse loquutum in Ecclesia Catholica quia Pelagiani nondum erant exorti & à Catholicis rectè intelligebatur.*

6. Sexta. Sextò addo, D. August. sæpè confirmare doctrinam suam testimoniis antiquorum Patrum, nā lib. de Prædest. Sanct. in principio, & de Bono perseue. August. c. 14. affert illam sententiam Cypriani, *In nullo gloriandum, quia nostrum nihil est*, putátque esse sufficientem ad totam doctrinam suam confirmandā. Simili modo de bono perseuerantiæ, c. 19. & 23. affert Ambrosium propter verba quædā generalia, *Non est in potestate nostra cor meū, & orare Deū gratia spiritualis est.* Rursus eodē c. 19. affert Nazian. ora. de Paschate Nazian. 44. folū, quia habet verba similia generalia. At nos Basilius simili modo addere possumus Basil. ho. 22. de Humilitate dicentem, *Nihil tibi relictum est O homo, de quo gloriari possis*, & infrà, *Tibi nō innotuit Deus per tuā iustitiam, sed tu illi per suam bonitatē.* Cyrillus Hierosol. Cyrillus Hierosol. Catechef. 1. dicentem, *Dei est gratia conferre, tuum acquirere, & custodire.* Significans primum esse solius Dei, secundū verò esse nostrum, non tamen sine adiutorio Dei, vt in simili declaraui Aug. 1. Retract. August. c. 23. & statim iterum dicemus. Et infrà subdit idem Cyrillus, *Ne spernas gratiam, quia gratis datur.* Philo Philo. æqualis Epiphanio, & per diuinā reuelationem ab ipso consecratus Episcopus, in li. 1. in Cant. in to. 1. Bibliot. Sanct. circa illa verba. *Terribilis vt Castrorum acies ordinata.* Cum dixisset, bona opera esse necessaria, subdit, *Sed prius sponsus descendat in hortum oportet, nihil enim ad id potest humana fragilitas, nisi diuina gratia præueniat.* Et infrà, *Gratia* (inquit) *alliciendo incipit.* Diado. Sanctus etiam Diadochus lib. de Perfect. Spir. c. 89. egregiè declarat processum gratiæ, & quomodo ab ipsa bona omnia incipiant. His adiūgere possumus Hilar. Hilar. Ps. 118. Octon. 4. circa illa verba, *Et ne auferas de ore meo verbum veritatis. Omnia* (inquit) *vult à bonitate sua inchoari:* & Octon. 3. circa id, *Inclina cor meū in testimonia tua. Prius* (inquit) *quæ à Deo sunt cum honore proposuit.* Ex Hier. etiā multa sumi possunt Dial. 1. contra Pelagian. quæ in superioribus attigimus.

7. Chrysost. Ad Chrysostomum veniamus, qui homil. 28. in Genes. versus finem egregiè declarat, quomodo per diuinam gratiā fides hominibus suadeatur, & cum proposuisset multa impedimenta, subdit, *Præuia gratia substulit hæc omnia*, & hom. 38. inter alia. *Alioquin preces nostras semper præueniens.* Et ibidem egregiè declarat, *quomodo fides, & petitio Chananææ à gratia initiū habuerit.* Item hom. 12. in 1. ad Cor. circa illa verba cap. 4. *Quid habes, quod non accepisti? Acceptum habes* (inquit) *non hoc, aut illud, sed omnia quæ habes non enim hæc rectè facta tua sunt, sed diuinæ gratiæ, etiamsi fidem dicas, ea extitit ex vocatione:* Multa similia habet hom. 8. in ead. epist. circa illa verba, *vnicuique sicut diuisit, &c.* & hom. 8. ad Philip. *Deus, qui operatur in nobis, &c. Et propensionem* (inquit) *voluntatis ipse nobis præbet, & operationem.* Similia homil. 38. ad Populum. *Oportet humiliari te, quod alios prætergressus in te Deus inclinauit.* Et infrà. *Ne mercedem reputes, vt capias mercedem, gratia confitere saluari, vt ipse tibi se debitorem confiteatur.* Alia postea referam. Atque hi omnes Augustinum præcesserunt.

At eodē ferè tempore fuit Marcus Eremita, cui simul cum Chrysost. Massilientium sentētia tribuitur, propter pauca eius verba, quæ infrà referam ex libro de Paradiso. Ille autem tum ibi, tum in alio præcedēti libro de Paradiso, & lege spirituali, egregiè declarat totam doctrinā de gratia. Nam ferè in principio sic ait, *Primum omnium certo scimus Deum totius boni esse autorem, principij, tū medij, tum finis:* quod rectè prosequitur per octo capita prima, & cap. 40. *Omnis virtutis initium Deus est*, & ca. 47. *Omne bonum proficiscitur à Deo pro nutu dispensante.* Capite verò 53. habet sententiam notandam pro his, quæ infrà dicemus, *Omne opus bonum, quod per nostram naturam operamur, tantum equidem facit, vt à contrario malo, aut vitio abstineamus: Cæterum extra gratiam sanctificationis accessionem nobis facere non potest.* Alia multa habet cap. 56. & cap. 137. & 168. Ex libr. autem de Paradiso solum affero hæc verba, *Quod per gratiam donatur, non iam meriti debemus pro modo, & merito antecedentis infirmitatis, siquidem gratia iam non esset gratia.* 8. Marc. Eremit. Idē Chrysost.

His debere possumus Cyrillum Alex. & Damascenum, Augustino posteriores, licèt Cyrillus ferè fuerit æqualis. Ille igitur lib. 1. in Ioan. ca. 20. obiter exponens illud Pauli, *Quid habes, quod non accepisti. Non solum* (inquit) *esse, sed etiam bene esse, & sic, aut sic esse accipiunt.* Et infrà, *sola libertate largientis ditantur.* Et lib. 10. in Ioan. cap. 24. optimè ad hoc propositum exponit illud, *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos. Ego*, inquit, *notum me vobis ignorantibus feci clementia commotus.* Et hoc exemplo declarat, *Deum conuertere indignos, & repugnantes.* Et lib. 5. in Esai. c. 25. attingēs illa verba. *Si quis sitit veniat ad me. Accipiat*, inquit, *non ementis pecunia, sed liberalissima, ac promptissima vocantis munificentia.* Infrà verò subdit, *per fidem cætera emi.* Damasc. lib. 2. de fide cap. 30. Sic de Deo scribit. *Ipse omnis boni principium, & causa est, & sine eius cooperatione, & auxilio impossibile est nos, aut bonum velle, aut agere: at in nobis est immanere virtuti, & sequi Deum nos ad illam vocantem.* 9. Cyrillus. Alexan. Damasc. Damasc.

Sed quid ad Chrysost. Respōdeo in primis, cum non sit sibi contrarius, & quædam verba cum aliis sint concilianda, potiùs ea, quæ difficilia apparent, trahenda esse in bonum sensum aliorum, quàm è conuerso, quia & facilè fieri potest, & id est magis consentaneū rationi, ac pietati. Deinde, quia in cæteris Patribus ferè eadem diligentia necessaria est, quam in eis adhibent, & admittūt moderni authores: non video autem cur in Chrysost. crediderint id fieri non posse. Ergo existimo, hos Patres imitatos 10. Locis Chrysost. occurritur.

esse

A esse Scripturam, quæ interdum gratiæ tribuit omnia, interdum initium boni operis videtur ab homine postulare, Esai. 30. *Expectat Dominus, vt misereatur vestri.* 1. Reg. 3. *Præparate corda vestra Domino.* Et Psa. 118. *Præueni in maturitate & clamaui*, & multa sunt similia, quæ etiam Concil. Tridentin. affert Sess. 6. Et ea exponit, quia per hæc admonemur libertatis nostræ, vel excitamur, vt bene vtendo vna gratia, aliam impetremus, vel ad aliam disponamur, non verò significatur per verba similia, exordium salutis, vel Prædestinationis esse ex nobis. Eundem ergo esse censeo sensum Chrysostomi, & antiquorum Patrum. Sed ad singulas locutiones, quæ huic veritati obstare videntur, veniamus.

Isai. 30. 1. Reg. 3. Concil. Trident.

11. Variæ locutiones Patrũ enodantur. Prima locutio. Damasc. Chrysost.

B Prima est illa adducta, *Deus nostras non præuenit voluntates, ne nostram temeret libertatem.* Sed inprimis eadem reperitur apud Damascenum lib. 2. de fide, cap. 29. & 30. & lib. 4. cap. 22. vbi dicit, *Deum non præfinire, seu prædestinare hos actus.* Deinde Chysostomus hom. 2. in Psalm. 50. expresse dicit, *Prouocat nos Deus dicens, da & tu aliquid*, & homil. 25. in Genes. circa finẽ recte de gratia præueniente sentit. Optimè verò homilia 44. in Ioann. *Generosi cuiusdam animi est inspirationes diuinas non abijcere.* Quod *supremo auxilio* fieri declarat. Respondeo igitur ea locutione solum intendere, Deum non præuenire voluntates nostras, eas ad vnum determinando, vel quod perinde esset physicè prædeterminando. Et in idem reddit quod D. Thom. ad Damascenum respondet, loquutum esse de prædefinitione necessitante.

C

12. Secũda locutio. Chrysost. Nazian. Ambros.

Secunda locutio Chrysostomi est, *Deum expectare vt nos incipiamus, vt ipse perfectionem adiungat.* Verumtamen & Nazianzenus, & Ambrosius ita loquuntur, quos Augustinus in suam sententiam adduxit, Ambrosius enim lib. 2. de Abraham, capite 7. Sic inquit, *Talem te præbe bonis studijs, & prompta fide, vt Deus vocet te.* Similia habet in Psal. 118. oct. 10. in principio, & in illa verba, *Fiat misericordia tua, vt consoletur me.* Nazianzenus verò orat. 31. exponens illa verba Matth. 19. *Non omnes capiunt hoc verbum, sed quibus datum est, volentibus* (inquit) *datum est.* Hilarius præterea, loco supra citato, *Est*, inquit, *à nobis cum oramus, exordium*: infrà verò addit, *Orationis clamorem non vocis, sed fidei spiritu efferendum esse.* Difficilius Hieronym. Dialogo 3. contra Pelagianos ait, *Nostrum sit rogare, illius tribuere, nostrum incipere, illius perficere.* Et similiter Optatus Mileuit. libro 2. contra Parmenianum circa finem, *Nostrum* (inquit) *est velle, nostrum est currere, Dei autem perficere.* Denique Marcus Eremit. lib. de Paradiso circa finem. *Iubet* (inquit) *vt homo imprimis cognoscat, & voluntatem depromat.* Et infrà, *operis perfectio Dei est, voluntas autem hominis.*

Nazian. Hilarius. Hieron. Optatus Mileuit. Marc. Eremit.

D

13. Igitur omnes hi Patres solùm docere intẽdunt, gratiam non sanctificare, nec disponere hominem adultum sine libera cooperatione eius, & hanc liberam cooperationem, quæ inchoat in homine primam moralem dispositionem bonam, vocant initium ex parte hominis, eo modo loquendi, quo Concil. Arausic. canon. 5. vocauit voluntatem credendi initium fidei, vel salutis. Non ignorarunt autem citati Patres, ante hanc hominis cooperationem antecedere diuinam excitationem, & vocationem. Quin potiùs Ambrosius 1. loco proximè citato, propter hanc vocationem censet dictum esse, *Non est volentis, neque currentis. Ne te ipsum* (inquit) *iustificares, sed omnia tribueres Deo, qui te vocauit.* Et in idem ferè redit dicere, quòd hi Patres non loquuntur de initio totius iustitiæ, sed vnius vel alte-

E Concil. Arausic.

rius, beneficij diuini, & sic vocant orationẽ, initium illius doni, quod per illam impetratur: & sic exhortantur homines vt ipsi incipiant, vt Deus prosequatur. Quod maximè in Chrysostomo notandum est, nam ad fideles loquebatur, quorum fidem verbo Dei, vt instrumento, excitare conabatur, vt ipse sæpe disertè declarat. Postulat ergo ab eis, vt incipiant consentiendo gratiæ Dei, non sine adiutorio eiusdem gratiæ, vt locis aliis etiam exponit, & infra attingemus. Præsertimque in illa homilia. 2. in Psal. 50. dicit, Deum dare vocationem suam indignis, vt commendet gratiam suam. Videri etiam potest hom. 9. in Genes. 19. in Acta, & 4. ad Ephes.

Addo denique, D. August. interdum ita loqui, & hac expositione indigere. Nam lib. 83. q. q. 68. tractans illud. Cuius vult miseretur, & quẽ vult indurat; hoc dicit prouenire, *Ex occultissimis meritis: Nam in eo, qui obduratur, præcedũt mala merita, & in eo etiã, cuius Deus miseretur, præcedũt occultissima merita*, quæ ibidem ait, præcedere iustificationẽ. Neque est verum, quod quidam respondent, Augustinum retractasse hanc sententiam, quando retractauit aliã de merito fidei, quam docuerat super epistolã ad Romanos: Nam hanc retractationẽ habet August. lib. 1. Retract. cap. 23. & statim ca. 26. agens de illamet q. 68. nihil retractat, sed confirmat, & exponit quod dixerat, nimirum. *Ante illa bona merita, quatumuis occulta antecedere vocationem sine merito.* Vnde obiter constat (quod etiam notandum est) per iustificationem in illo loco non intelligere totum progressum ad iustitiam à primo exordio: sed infusionem gratiæ, & remissionem peccati, quam homo aliquo modo meretur, per pœnitentiã ex fide conceptam. 14. August.

August.

Tertia locutio, & difficilis apud Chrysostomum est, quia plus videtur tribuere rationi naturali, & operibus eius, quàm expediat. Hom. 42. in Genes. inde exaggerat sanctitatem Abrahæ, *Quod nõ per fidem à parentibus acceptam, sed per scientiam à natura inditam adeò proficit.* Et hom. 3. in 1. ad Cor. dicit, *Aliquos Philosophos per lumen rationis non solùm præcepta seruasse, sed etiã aliquando superasse.* Sed mihi difficilior est locutio Nazianz. orat. de Patre, vbi post laudes eius ante fidem acceptam, subdit. *Propter hæc* (vt opinor) *fidem loco præmij accepit.* Et tamen (si Augustinus bene citat Nazianzenũ) necessario à nobis est exponendus. Et ibi quidem Scholiastes respondet, loquutum esse de merito improprio pro aliquali dispositione. Ego verò censeo, illum non sensisse, fidem fuisse præmium aliquo modo debitum talibus operibus, sed cum talia opera de se proportionata essent, vel apta ad aliqualem remunerationem (iuxta doctrinam D. Tho. 1. 2. q. 21.) dicit, Deũ noluisse propter illa dare præmium proportionatum, quod futurum erat inferioris ordinis, sed loco illius dedisse fidem, ex gratia, & magnificentia sua. 15. Tertia locutio.

Nazian.

Chrysostomus autem facilius exponitur. Solum enim laudat Abraham, tum quia ita se gessit per naturalem cognitionem, vt impedimentum non posuerit diuinę vocationi, iuxta ea quæ infrà dicemus. Tum etiam, quia cum non habuerit fidem à parentibus, facilem se præbuit ad obediendum diuinæ reuelationi, & vocationi. Numquam autem Chrysostomus negauit, saltem hoc posterius factum esse cum adiutorio diuinæ gratiæ. Et ad eundem modum intelligo, quod dixit Gregorius hom. 13. de discipulis euntibus in Emaus, *Audiendo illuminati non sunt, faciendo illuminati sunt.* Non enim intelligit per illud opus meruisse illuminationem, cum dicat caruisse fide, sed significat fuisse aptum opus illud, vt 16. Chrysost.

Gregor.

Christus

stus inde sumeret occasionẽ illuminādi illos. Aliud verò quod de philosophis dicebat Chrysostomus, per lumen rationis seruasse præcepta, non est intelligendum de omnibus præceptis, sed de aliquibus: Dicit autem, *interdum superasse*, quia bona etiã aliqua faciebant, quæ non erant in præcepto, vt interdum castitatem seruare aliquo modo. Quamuis alibi etiam aduertat, *hæc ipsa bona non semper benè, ac honestè fecisse*, id est, recta intentione, vt videre licet in homil. 8. eiusdem epistolæ 1. ad Corint. & videri etiam potest Cassianus collat. 13. capite 5.

17. Quarta locutio. Quarta locutio Chrysostomi est, *Deum vocare eum, quem scit esse cooperaturum*, vt patet ex homilia trigesima prima, & nonagesima sexta in Matthæũ, & homilia de conuersione Pauli, & libro primo de compunctione cordis in principio: sed difficilius loquitur Cyrillus Alexādrinus libro tertio in Ioannem, capite trigesimo nono, & libro quarto, capite sexto & septimo dicens, *Deum vocare eos, qui digni sunt.* Addo etiam, ferè similem locutionem reperiri in Augustin. epistola quadragesima nona, quæstione secunda, & sermon. 76. de verbis Apostoli. Hi ergò Patres his locis non loquuntur de operibus, quæ per vires naturæ fiunt, sed per vires gratiæ, & efficacia ipsius vocationis: & ideò hæc locutio ad præsentem quæstionem non pertinet, sed ad summum potest fauere alteri opinioni infrà tractãdæ. Deinde non loquuntur causaliter, id est, Deum vocare hominem, quia prænouit consensurum, sed solùm prænoscendo illum consensurum, & cooperaturum vocationi, & sic futurum esse dignum subsequentis gratiæ. At hoc non solùm non repugnat gratiæ, verùm illam potius commendat: nam dare vocationem, nimirũ efficacem, *eo tempore, quo Deus nouit penetraturam animam* (vt Chrysost. loquitur) ex maxima beneuolentia Dei procedit. Imò hæc est gratia, quam Augustinus in primis exaggerat. Denique illa præscientia futuræ cooperationis, aut cõditionata intelligi potest, aut absoluta. Priori modo est res facilis, & consentanea gratiæ, vt constat ex sæpe dictis. Posteriori autem modo iam supponit gratuitam voluntatem Dei, & sic etiam verè dici potest, Deum vocare efficaciter, quem nouit consensurum, quia hoc prænouit in suo gratuito decreto, quo nimirum, iam præordinauit illum ad consentiendum. Quomodo solet etiam Augustinus dicere, *Deum prædestinare, quæ fuerat ipse facturus.*

Cyrillus. Alexãd. August.

18. Quinta locutio. Quinta locutio Chrysostomi est. *Deum exigere ab homine pœnitentiam, quæ ipsa per se non sufficit ad tollendum peccatum: statim verò accedente gratia, & misericordia Dei peccatum remitti.* Ita loquitur homilia 17. & 42. in Genes. & sæpe aliàs, ex qua locutione colligunt dicti auctores, Chrysostomũ requirere pœnitentiam ex solo libero arbitrio elicitam, quæ à Deo impetret remissionem peccati: Quia si loqueretur de pœnitentia ex auxilio gratiæ, illa per se sufficeret ad remissionẽ peccati. Et hunc sensum aiunt imitatum esse Cassianum collat. 20. capite 8. Respondeo falsum esse, Chrysostomum loqui de naturali pœnitentia; nam euidenter loquitur de pœnitentia, quæ est sufficiens, & immediata dispositio ad remissionem peccati, qualis fuit pœnitentia Dauid, cùm dixit, *Peccaui Domino*, & latronis dicentis *Memento mei Domine cùm veneris in regnum tuum. Et dixit illi Iesus: Amen dico tibi, &c.* His enim exemplis vtitur, & illis etiam testimoniis. *Cõuertimini ad me*, & similibus. Fuit ergò sententia Chrysostomi, hanc

Cassia.

etiam pœnitentiam quantumuis supernaturalem, per se non iustificare hominem formaliter, nisi accedat noua misericordia, & gratia Dei remittentis peccatum, & infundentis iustitiam. Quæ est verissima, & sana doctrina, quam latè tractaui in primo tomo, disputatione quarta, Sectione octaua, vbi plura testimonia Chrysostomi adduxi. Et quoad hoc potest etiam Cassianus in bonum sensum adduci.

Sextò inuenitur alia locutio præsertim apud Marcum Eremit. Scilicet, *gratiam supponere promptitudinem voluntatis à natura inditam*: imò etiam subdit, *volũtatem esse velut auxilium à natura inditum.* Sed priora verba similia sunt illis Augustini verbis. *Posse habere fidem naturæ est hominum, habere autem gratiæ est fideliũ.* Nam illa promptitudo, vel nihil aliud est, quàm capacitas ipsa voluntatis, quæ ab ipsa voluntate non distinguitur, ideóque à natura indita dicitur: licet, quatenus respectu gratiæ est ad formam non debitam, & superioris ordinis, dicatur propriè obedientialis. Vel ad summum, illa promptitudo dicitur propter inclinationem naturalem voluntatis ad bonum honestum, quæ ostendit naturalem rectitudinẽ eius, quã gratia per se supponit, quamuis in homine lapso existat impedita vitio peccati originalis. In altera verò locutione, voluntas dicitur *auxilium* ratione suæ libertatis, sine qua diuina gratia nõ perficit in nobis opera, quibus sanctificamur. Vnde loquendo de voluntate actuali, expressè dicit idem auctor eodem loco, *Si ad salutem perficitur, non posse inchoari, aut perfici, nisi per gratiam*: loquendo verò de ipsa potentia voluntatis, dicit esse instrumentum diuinæ gratiæ ad supernaturales operationes. 19. Sexta locutio.

Tandem ponderari hic solet, quod hi Patres simpliciter, & absolutè loquentes multùm tribuunt libero arbitrio, & gratiam ferè silentio prætereunt. Quomodo potest in fauorem Massiliensium citari Clemens Alexandrinus libro quinto Stromat. à principio, & Damascenus libro secundo, capitulo 26. imò & Augustin. 3. libro, de libero arbitrio. Ad quod ipse respondet 1. retractationum cap. 9. tacuisse tunc, sed non exclusisse, quia tunc solum de illa re disputabatur. Vnde etiam Faustus lib. 1. de libero arbitr. cap. 6. *Cùm vnum* (inquit) *sine alio dicitur, tacetur alterum, non negatur, secundum regulam, quam Antistes Augustinus insinuat.* Illi ergo Patres tunc, aut cõtra hæreticos disputabant, præcipuè contra Manichæos, aut reprehendebant hominum negligentiã: & ideo sæpiùs libertatem commemorant: quamuis aliis locis gratiam non omittant. 20.

Clemẽs. Alexan. Damasc. August.

Faustus.

Addo insuper, Chrysostomum in homilia quadam de Adam, & Eua, ex professo docuisse totam doctrinam de gratia, adeo vt multi suspicentur, quãdam partem illius homiliæ potiùs esse Prosperi, quã Chrysostomi. Et mihi etiam rem facit dubiã, quod in epistola Cælestini sæpe citata, tota illa pars ad literam transcripta est. Alij verò existimant, Chrysostomum iam in fine vitæ audiuisse rumores de errore Pelagij: & ideo clarius declarasse mentem suam, Cœlestinum autem verba eius vsurpasse, quod credere vetat nihil, quamuis res dubia sit. 21.

CAPVT IX.

Contra resolutionem superiorem obiectio proponitur.

1. Contra dicta in superiori capite,& in fauorem tum Scholasticorum, tum etiam Massiliensium obiici potest axioma illud ex Paulo sumptum, *Deus vult omnes homines saluos fieri.* Ex illo enim colligitur, Deum esse paratum ad dãdam gratiam suã, vel illustrationem omni homini non ponenti impedimentum: & consequenter eam dare omni homini, qui eo modo, quo potest, bene vtitur sua libertate,& ratione. Ergo qui nulla gratia præuentus est, si faciat bene prout potest, obtinebit à Deo gratiam: ergo saltem dispositiuè, vel meritoriè de congruo primum auxilium comparabit, & medio illo obtinere poterit reliquos omnes prædestinationis effectus, ergo non repugnat dari aliquam causam totius prædestinationis ex parte effectuum eius, fundatam in actu purè naturali, & moraliter bono.

2. Assumptum probatur, quia, omnis homo adultus (de hoc enim solum agimus) quandiu hic viuit, habet in potestate sua saluari, vt de reprobis etiam in libro 4. ostendemus: non potest autem habere hoc in sua potestate, nisi medio aliquo vsu suæ libertatis: ergo si non est aliqua gratia præuentus, necesse est, vt illa potestas fundetur in actu bono, qui tali homini possibilis sit: non est autem illi possibilis, nisi ille, quem exercere potest per vires naturæ; ergo ille erit sufficiens dispositio, & præparatio, vt à Deo obtineat præuenientem gratiam. Et confirmatur, quia sicut gratia supponit naturam,& dicit intrinsecam habitudinem ad illam (nam gratia est perfectio naturæ) ita prima gratia quæ nullam priorem supponit, debet esse contenta (vt sic dicam) illa dispositione morali, quam natura suis viribus potest elicere. Quia maiorem postulare, iniustum esset, nam esset petere ab homine id, quòd impossibile est. Et illam dispositionem pro nihilo ducere, non videtur rationabile, nec diuinæ prouidentiæ consentaneum: quia quo homo est infirmior,& debilior, si secundum illas vires, quas habet, faciat quod potest, pertinet ad prouidentiam authoris gratiæ illud æstimare (vt sic dicam) eique homini gratiã conferre, saltem inchoando in illo opus gratiæ. Nam hoc prouidentiæ genus videtur debitum homini eleuato ad supernaturalem finem; quia secundum illum statum non potest aliter tendere in illum.

3. Ad hanc obiectionẽ quidam existimant, responderi nõ posse, nisi, dicendo hominẽ sine auxilio gratiæ nihil posse facere per solam rationẽ naturalem, & liberum arbitrium, quod peccatũ non sit. Ex hoc autẽ principio facile solui obiectionẽ, quia vel homo est præuentus gratia aliqua, vel nulla. si aliqua iam illa est prædestinationis effectus,& sic operatio ex illa procedens non poterit esse causa omniũ effectuum prædestinationis, si verò nulla gratia præuẽtus est quidquid sua libertate faciat, erit peccatum, & consequenter potius impediet gratiam,& prædestinationis effectus, quam iuuabit.

4. Et hanc responsionem supponere videntur illi Theologi, qui axioma illud. *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam,* intelligendum esse putant de homine præuento per gratiam,& illa bene vtente, prout potest: nam si præuentus non sit quidquid per se conetur potius impediet gratiam. Illud autem axioma ita exponit D.Thom.1.2.q.109. art.6.ad 2.

D.Tho. vbi D.Thom. loquitur de præparatione hominis ad gratiam habitualem suscipiendam Et de hac gratia intelligenda axioma illud, dicit consequenter, debere intelligi de homine faciente quod in est per præueniens auxilium gratiæ. Tamen quæst.112. art.2. A loquendo de præparatione ad primum gratiæ auxilium, dicit nullam requiri ex parte hominis, cũ ipsa debeat esse ex auxilio. Vnde art.3. concludit, nullam gratiam infallibiliter dari homini, quatenus per suum liberum arbitrium facit quod in se est, sed iuxta motionem, & intentionem Dei, Sequuntur hanc opinionem Caiet. & Conrad. ibi, & Soto lib. 2. de Natur.& grat.c.3. in fin. & Capreol. in 2.d.28. q.vnic.art.1.c.2. Ferrar.3. contra Gent.cap.159. Bonauent.2.d.28.art.2.q.1. vbi prius declarat quid intelligat per gratiam gratis datam, videlicet nõ tantum illas, quas numerat Apostolus 1. Cor. 12. sed quidquid superadditur naturalibus, adiuuãs aliquo modo, & præparans voluntatem ad habitum, vel B vsum gratiæ. Et deinde in solut. ad 3. exponit illud axioma de faciente quod in se est, per gratiam gratis datam, & aliter putat non esse verum: Gregor.1. d.41. Marsil.2.q.41.ar.2.cõclu.4.& in 2.q.28.ar.3. & 4. Anton. 4.p.tit.9.c.5.§. 4. Citantur etiam Alensi, 3.p.q.69.memb.5.art.3. Gerson, Alphab.24. lit.M. & Altisiodor.lib.3.Sum.tract.2.c.1. Sed de horum sententia infra dicam.

Caietan. Conrad. Sot. Capreol. Ferrar. Bonauent. Gregor. Marsil. Antonin. Bellar. Alens. Gerson. Altisiod.

5. Dicta responsio fulcitur amplius.

Potestque hęc responsio confirmari, quia, nisi ita repellatur obiectio facta, duo errores in illa continentur. Vnus est, quod liberum arbitrium per se ipsum possit facere, quod necesse est ad viuendũ honestè, absolutè & simpliciter: alius est, quod liberum arbitrium suis solis viribus naturalibus ita se præparare possit ad gratiam, vt illam infallibiliter à Deo C obtineat. De primo cõstat, quia in hoc sensu necessariò sumendum est, cum dicitur homo, posse facere, quod in se est: nam agere, quod in se est ad peccandum sine dubio potest, blasphemum tamen esset dicere, sic agenti quod in se est, Deum dare gratiam suam: Intelligitur ergò de agente quod in se est ad honestè viuendum. At verò dicere posse hominem per liberum arbitrium honestam, & innocentem vitam agere, Pelagianum est, ergo. Nec dici potest, hoc non affirmari in illo axiomate, sed tantum veluti conditionatè dici, si homo faciat, quod in se est consequuturum gratiam, conditionalem autem nihil ponere in esse. Non (inquam) hoc dici po- D test, quia non est ad mentem doctorum, nec deseruit ille sensus fini intẽto, nimirũ vt ostendatur, nõ esse impossibile homini nondum per gratiam præuento gratiam obtinere: ergo supponitur id tanquã possibile,& factibile ab homine per vires liberi arbitrij. Et hinc sequitur alter error, nimirum, quod huiusmodi operatio creditur sufficiens, & infallibilis dispositio ad consequendam gratiam, quia hoc est, quod in illo axiomate directè affirmatur. Interrogo enim, an illa operatio supernaturalis sit, & sic Pelagianum est dicere, illam fieri per solas vires liberi arbitrij: vel tantum naturalis: & sic Semipelagianum est dicere, illam esse sufficientem dispositionem ad obtinendam gratiam.

E Ad obiectionem ergò respondebunt hi authores consequenter, in homine prædestinato nullum esse opus morale bonum, quod non sit ex prædestinatione, & ideò nõ posse esse causam totius prædestinationis. Supponunt autem iidem auctores adæquatum prædestinationis effectum in hac vita esse gratiam, ideoque concludunt, tale opus nno posse esse nisi ex gratia. Hæc autem gratia in prædestinato est prædestinationis effectus; in reprobo verò, si faciat tale opus etiam erit ex gratia, quãuis in eo non sit prædestinationis effectus. Cũ autem inquiritur, quomodo sit in potestate hominis hanc habere gratiam, respondent, quia Deus paratus est 6.

ad illam omnibus dandam: & hoc probari tantũ ex verbis Pauli, *Deus vult omnes homines saluos fieri.*

CAPVT X.

Tractantur tres modi asserendi bonum opus morale, quod non possit esse nisi ex prædestinatione, seu gratia.

1. Disputant Theologi ex professo in materia de gratia, an possit homo sine auxilio gratiæ, & per vires liberi arbitrij facere aliquod opus morale, honestum simpliciter, id est, ex obiecto, & circunstantiis. Non potuimus tamen effugere, quin hoc loco exactè illud principium examinemus; quia nõnulli hoc tempore docuisse videntur, esse tam necessariam connexionem inter prædestinationem gratuitam, & necessitatem gratiæ ad omne tale opus, vt non possit defendi, prædestinationem non habere causam ex parte nostra quoad collectionem suorum effectuum, nisi simul defendamus bonum opus morale non posse fieri absque gratia. Quod nobis durum, ac difficile visum est, quia verum non pendet ex falso, nec certum ex incerto, ideóque principium illud diligenter examinandum hic est.

2. Variis ergo modis assertũ est, vel excogitari potest, hominem naturæ viribus absque gratia nõ posse bonum aliquod operari. Primus est, id intelligendo de gratia sanctificante, quod multi ex hæreticis huius temporis asseruerunt, cum Luthero art. 36. Hic verò sensus hæreticus est, quia ex illo sequitur, omnes peccatores, etiam si fidem habeant, & Christiani sint, in omnibus operibus suis peccare, quia sine gratia sanctificante operantur. Consequens autem absurdissimum est, & hæreticum, alias etiam in ipso actu fidei mortuæ, vel timoris, vel attritionis peccator peccaret: quod damnatum est in Concilio Trident. sess. 6. can. 7. Et est per se euidens, quia gratia sanctificans cum suis habitibus, in actu primo dumtaxat manentibus, sine actuali influxu, non est circunstantia necessaria ad moralem honestatem operis: ergo sine illis fieri potest bonum opus, vndequaque bonum, & honestum, esto in modo, vel in omnibus proprietatibus non fiat tam perfectũ, quãtum fieri posset: nam hæc perfectio non est necessaria ad bonitatem simpliciter operis, de qua nunc tractamus.

Primus dicendi modus est

Hic modus exploditur tãquam hæreticus.

Concil. Trident.

3. Secundus modus dicendi fuit eorum, qui fidem necessariam esse putabant ad moralem honestatem cuiuscunque operis humani. Ita intelligentes illud Pauli ad Rom. 14. *Omne quod non est ex fide peccatum est.* Et illud ad Hebr. 10. *Sine fide impossibile est placere Deo*; quia omne bonum opus placet Deo. Quam sententiam docent etiam nostri temporis hæretici: in illius cõfirmationem multa Augustini testimonia congerentes, quæ hoc loco tractare non licet, quia hæc res præsenti instituto non deseruit, & in materia de fide ex professo tractatur. Relinquenda ergo est hæc sententia vt hæretica, & sine vllo fundamẽto. Ex illa enim sequitur, omnia opera infideliũ necessario esse peccata: quod fides non admittit. Nam Christus Dominus Matt. 5. supponit ethnicos habere naturalem amorem bonũ, *Nonne (inquit) & Ethnici hoc faciunt?* Quod si quis dicat, facere quidem Ethnicos id, quod secũdum substantiam bonum est, non tamen cum omnibus circunstantiis necessariis vt bene fiat: certe hoc Christus Dominus non limitauit, sed absolutè fatetur, posse ethnicũ facere bonum, quod natura ipsa dictat: at non solum dictat agendum esse bonum quoad substantiam, sed etiam bene quoad circunstantias, ergo hoc etiam interdũ ethnicus faciet. Nec enim fides infusa, & supernaturalis est circunstantia necessaria ad moralem honestatem naturalis operis, cùm sint res diuersorum ordinum. Item aliàs si infidelis antequam credat, aliquid faciat in ordine ad audiendam fidem, vel ad examinandam credibilitatem eius, aut ad obtinendum lumen eius, totum illud peccatum esset, quod est absurdissimum. Et planè comprehensum in damnatione Concilij Tridentini, sess. 6. can. 7. Quamquã ergo fides sit necessaria, vt opera bona Deo placeãt in ordine ad vitam æternam, quod ad summum habetur in secundo Pauli testimonio: non tamen ad naturalem bonitatem, sed moralitatem honestam, ad quam satis est, quod opus sit cõsentaneum dictamini rationis rectæ naturalis: atque adeo vt sit ex conscientia. Atque ita sumpsit Paulus fidem, cùm in alio loco dixit, omne, quod non est ex fide, esse peccatum, id est, omne, quod contra conscientiam fit, esse peccatũ, vt ex contextu, & ex cõmuni sentẽtia est probabilius: licet ille locus alias habeat expositiones.

Secũdus.

Rom. 14. Heb. 13.

Relinquitur hæc sententia tum quia hæretica est, tũ quia sine fundamento profertur

Matt. 5.

Concil. Triden.

Tertius ergo modus ponendi necessitatem gratiæ ad singula opera moraliter bona fuit eorum, qui per gratiam intelligunt, non habituale aliquod donum, sed motionẽ aliquam Spiritus sancti, quæ hominibus etiam non credentibus interdum datur: estque nihilominus vera gratia interior, & supernaturalis ordinis, per quam Deus specialiter præmouet, & inducit hominem ad bene moraliter operãdum. Quæ videtur fuisse opinio Gregorij in 2. dist. 28. q. 1. art. 1. concl. 2. quem ibi sequitur Capreol. artic. 3. Quamquam ipsi non satis clarè explicent, qualis sit illa gratia, quam ad singula opera moralia requirũt. Fundamenta verò eorum in 4. opin. afferam, quia generalia sunt, & applicari possunt ad quemcumque modum gratiæ, quæ ad talia opera exigatur. Hæc ergo opinio in hoc sensu antiquata, & ab omnibus relicta videtur, & contra illam facient multa ex his, quæ contra vltimam opinionem dicam. 4.

Tertius modus dicendi.

Gregor. Capreol.

Reiicitur dictus modus dicẽdi.

Nunc solum inquiro ab his authoribus, an existiment actum bonum moraliter esse per se, & ex intrinseca sua natura supra naturales vires arbitrij humani, nec ne. Primum dicere est per se incredibile, & repugnantiam inuoluens. Primò, quia nec in obiecto, neque in substantia sua, nec in modo talis actus aliquis inuenitur, quod naturales vires voluntatis humanæ superet. Nam obiectum debitis circunstãtiis affectum cognoscibile est per rationem naturalem, alioqui non est bonum illud de quo tractamus: actus autem voluntatis, qui solum tendit in obiectum, vt conforme naturali rationi, ex illo capite non potest habere substantiam, seu entitatem superantem capacitatem naturalem humanæ naturæ. Cur enim, aut vnde illam haberet? Neque etiam postulat modum, & intensionem, vel aliam similem conditionem superantem naturalem vim actiuam voluntatis, quia nunquam ratio naturalis hoc petit, vt per se euidens est. 5.

Secundò, quia aliàs non posset talis actus cadere sub præceptum homini connaturale, quia nulli naturæ præcipi potest, ex vi naturæ, quod supra vires naturales eiusdem naturæ est. Nec satis est quod talis actus per gratiam sit possibilis, quia natura nihil dictat de gratia supernaturali, vnde non obligat ad quærendam illam, maximè si natura ipsa præcisè, ac nudè spectetur, vt considerari debet ad 6.

obligationem, quæ ex illa nascitur. Certum est, hos actus cadere sub naturalem legem, non solum secundum substantiam, sed etiam secundum debitas circumstantias, aliàs illos ita prætermittere, per se, & ex natura rei non esset peccatum, ergo.

7. Tertiò, quia sequitur, in nullo statu, etiam integræ naturæ potuisse hominem operari aliquod bonum opus morale sine hac gratia vera, & supernaturali: quia naturales vires intrinsecæ voluntati, & per se illi conuenientes, per se, & in omni statu sunt eædem: vnde si actus ipse ex se etiam, & ex vi solius honestatis moralis excedit illas, in omni statu excedit. Consequens autem est contra communem doctrinam Conciliorum, Augustini, & omnium, qui illum sequuti sunt, qui omnem infirmitatem, vel impotentiam humanæ naturæ circa bonum morale operandum quatenus consentaneum est soli rationi naturali, dicūt esse ortā ex lapsu totius naturę, nec reddi potest probabilis ratio alterius originis.

8. Imò nec intelligi potest, qualis, vel ad quid sit illa supernaturalis motio: nam si est illuminatio ex parte intellectus, non debet proponere rem supernaturalem (vt sic dicam) nec rationem operandi supernaturalem: neutrum enim horum necessariū est ad honestū actum, de quo tractamus. Si verò illa motio sit inspiratio supernaturalis proximè indita voluntati, hæc in primis numquā habet locum, nisi supposita illuminatione. Vnde si illuminatio supernaturalis necessaria nō est, nec etiam inspiratio. Ac deinde motio, similis solū est necessaria ad subleuandam & iuuandā voluntatē, vbi effectus superat vires eius: ostensum autem est hunc effectum nō superare, per se loquendo, naturales vires voluntatis: ergo. Denique, signum apertum est, quia habitus correspondens tali actui, non est per se infusus, sed acquisitus: motio autem illa solet esse proportionata habitui, & eiusdem ordinis, ac fortasse supplere vicem eius, quando ille deest: vnde, sicut habitus acquisitus non est simpliciter necessarius ad talem operationem, sed iuuat ad facilius operandum; ita nec talis motio potest esse simpliciter necessaria, sed ad summū ad facilitatem iuuabit: loquimur enim de singulis actibus, nā de collectione aliud est.

9. Quod si tandem dicatur, hanc necessitatem gratiæ, vel impossibilitatem habendi hunc actum per solas naturales vires, non esse per se ex sola comparatione volūtatis, & talis actus inter se, & improportione inter ea inuentæ; sed oriri ex coniunctione voluntatis cum appetitu inferiori, & ex peccati fomite, aliisque extrinsecis impedimentis, præsertim instigatione dæmonum. Contra hoc est, quia ex hoc capite rectę quidem probatur necessariā esse gratiam ad præstanda longo tempore bona opera moralia sine admistione peccati; non tamen probatur de singulis actibus: & momentis. Quia rebellio illa appetitus nec in omnibus actibus, nec in omnibus opportunitatibus seu temporibus, nec in omnibus personis, seu cōplexionibus æquè reperitur. Nam in benefaciēdo amicis, & cognatis, ac parentibus sensualitas non repugnat, nec semper inclinat ad modum aliquem excedentem rationis limitem, in omnibus, & singulis beneficentiæ actibus, Idem est de honoratione parentum, de subuentione pauperis, præsertim si persona sit natura sua propensa ad liberalitatem, & conpassionem. Et sic de aliis. Idem ferè est de extrinsecis impedimentis, quia non semper & in omni actu & pro omni tempore occurrunt. Et præterea propter hæc extrinseca impedimenta, satis etiam esset extrinseca custodia, & protectio Dei per se, vel per Angelos, sine propria gratia interna per motionē Spiritus sancti, de qua nūc agimus. Idéque est de instigatione dæmonum, de qua in sequētibus plura dicemus.

Vna verò occurrit obiectio huius sententię propria, quę magis contra vim rationum factarū, quàm contra assertionem fieri potest. Qui nimirum si rationes sunt validæ, ad omnes singulos actus morales naturę consentaneos, sine vlla exceptione applicari possent: ac proinde probarent, etiam amorem super omnia Dei, vt authorem naturæ, posse haberi sine interna, & supernaturali gratia, æquè perfectè, & efficaciter, ac posset haberi in statu naturæ integræ, Consequens, videtur non solùm contra D. Thom. sed etiam contra communem doctrinam, & non desunt viri docti, qui ad errores Pelagij pertinere putent: ergo. Sequela videtur clara applicando rationes factas, quod facile vnusquisque potest præstare: & ideo in eo non immoror. 10. Cōtra dicta obiicitur.

Hęc verò obiectio tangit nouam materiam, prolixam, & ab hoc loco alienam, & ideo illam non persequar, sed duo breuiter dicam. Vnum est, differentiam certam quoad hanc partem inter hominem lapsum, & in statu integræ naturæ in hoc positam esse, quod ante lapsum potuisset homo in statu innocentiæ obseruare totam legem naturæ longo tēpore per solas vires naturæ: nunc autem in natura corrupta nō potest. Quia ergo amor Dei super omnia includit formale, vel virtuale propositum seruandi totam legem naturæ, & nunquam peccandi contra illam, necesse est vt etiam in potestate habēdi hunc perfectum amorem, sit aliqua differentia inter illos duos status. Ex hac ergo parte, respondēdo ad obiectionem negatur sequela, quoad illā partem, *æquè perfectè, & efficaciter*. Quia licet verum sit, actū talis amoris, quoad suam entitatem, & speciē, non excedere naturales vires volūtatis humanæ per se etiam spectatæ & ideo non repugnare, fieri pro aliquo instanti, aut breui tempore per naturales vires voluntatis. Nihilominus nō sequitur, quòd possit fieri æquè perfectè, & constanter, quia perfectio illius actus quoad efficaciam eius pendet intrinsecè ex statu hominis, nam ex illo pendet possibilitas implendi totum id, quod ille actus includit: quod in aliis actibus honestis inferiorum virtutum nō inuenitur. Erit ergo talis actus in natura corrupta minus efficax, vel potius ineffixax, quia per se, & sine gratia non erit potens ad implenda omnia præcepta legis naturæ longo tempore, quam perfectionem haberet in natura integra. 11. Obiectioni satis fit. In statu innocentiæ poterat homo obseruare legē naturæ.

Potest autem hæc ipsa imperfectio duobus modis intelligi. Primò quod voluntas nunc eliciens talem actum, non potest esse constans, diuve perseuerans in proposito, quod talis actus includit, quia actualis ipsa dilectio paruo tempore durat, & illa transacta non relinquit vim sufficientem ad continendam voluntatem in officio, bene & honestè operando, ad quod tamen sufficeret similis dilectio in natura integra. At si quis rectè consideret, hæc differentia non est in aliqua perfectione intrinseca ipsorum actuum, sed in duratione, vel perseuerantia, aut efficacia, quæ in vno est maior, quam in alio, non quia vnus actus perfectior sit alio, sed quia vnus inuenit in subiecto maiorem resistentiam, quàm alius. Vt verbi gratia calor vt sex in aqua, vel in ferro existens, non differunt im perfectione, vel intensione intrinseca, & tamen in aqua minus durabit, minoremque efficatiam habebit propter maiorem subiecti repugnantiam, & 12.

contrariam actiuitatem: ita ergo continget in illis duobus actibus, si sola differẽtia declarata inter eos inuenitur. Et non caret hoc probabilitate: quia verò plus videtur intendere D. Tho. cum de hac materia loquitur, potest addi alius modus explicandi imperfectionem illius actus.

13. In statu naturæ lapsæ voluntas humana absolutè, & efficaciter in amore naturali Dei suas vires exercere non potest.

Ex prædicta ergo differentia, quæ est ex parte subiectorum, prouenit, vt in statu naturæ lapsæ, nõ possit voluntas humana ita absolutè & efficaciter suas vires exercere in hoc amore naturali Dei, sicut posset in natura integra. Et ratio est, quia, sicut nihil volitum, quin præcognitum, ita iuxta mensuram, & modum naturalis iudicij, quo aliquid proponitur, vt possibile, vel amabile, potest voluntas prorumpere suis naturalibus viribus in naturalem amorem naturalis obiecti sibi propositi. In statu ergo innocẽtiæ, cùm natura esset sana, & integra, proponebatur obseruantia naturalis legis absolutè & simpliciter, ac pro quocunque tempore non solum vt possibilis, sed etiam vt facilis, & ideo poterat etiã voluntas facile elicere naturalem amorem Dei perfectum, & obedientialem, cum absoluto affectu, & proposito placendi illi in omnibus, sine limitatione temporis, & nulla adhibita conditione. Neq; ad hoc refert, quod illa sanitas non esset naturæ debita, sed per donum gratis datum illi esset collata: quia donum illud non erat principium huius amoris, sed solum conditio sine qua non, & auferens impedimenta illius amoris, quibus ablatis, voluntas suis viribus illum exercere potest, parumq; refert quod impedimenta sint per naturam, vel miraculum ablata. At verò in natura corrupta obseruantia illa mãdatorum diuturna, & constans proponitur vt impossibilis per vires naturæ in tali statu constitutę, & ideo non potest voluntas per se sola, absoluto, & omnino efficaci affectu illam velle, & proponere, & ideo, nec tam absolutè & perfectè potest Deum amare, sicut antea poterat, sed semper includit conditionem tacitè, vel expresè, amandi, & obediendi quantum potuerit, vt in simili latiùs explicaui in tom. 4. de pœnit. disp. 3.

14. Obiicitur.

Dices, saltem sanata semel natura per gratiã habitualem, poterit nunc homo iam iustificatus diligere Deum super omnia amore naturali, vt finem naturalem, ita vt gratia nõ sit principium talis amoris, sed conditio sine qua non, de qua iam diximus, quod licet supernaturalis sit, non impedit, quo minus postea actus sit naturalis, & viribus naturæ fiat quia semel ablato impedimento, voluntas per solas naturæ vires operatur. Respondetur, fortasse non defuturum, quod hoc cõcedat, quia in homine iusto cessat impedimentum peccati, & conuersionis ad creaturam, quæ difficilem reddebant hunc Dei amorem: & quia iam talis amor esset aliquo modo ex gratia, & charitate. Mihi tamen id non probatur. Vnde respondeo negando sequelam. Et ratio reddi potest, quia licet per gratiam sanetur anima, quantum ad mortem culpæ, non tamen restituitur homo in eam naturæ integritatem, quam in statu innocentiæ habuit: possibilitas autem seruandi mãdata per vires liberi arbitrij in illo statu: non oriebatur ex sola carentia culpæ, sed magna ex parte ex carentia fomitis, & debita subordinatione potẽtiarum: & ideo non est quoad hoc æqualis ratio vtriusque status. Atque hinc etiam fit, vt in statu naturæ lapsæ non possit homo iustus diu seruare totam legem naturalem, sine nouo, & speciali auxilio gratiæ. Ex quo vlterius sequitur, vt non possit diligere Deum, vt authorem naturæ super omnia, actu omnino absoluto, & efficaci, nisi nitatur in spe auxilij sibi necessarij ad obseruandam totam legem naturæ. Sicut autem auxilium illud supernaturale est, ita spes certa de illo obtinendo, quantum est ex parte Dei, non potest haberi, nisi supposita fide, & cũ auxilio gratiæ. Et simili ratione amor, qui in his principiis aliquo modo niti debet, non potest sine gratia perfici. Qualis autem sit hæc gratia, pendet ex alia quæstione de obseruatione mandatorum, quæ hic tractanda non est. Et ideo de hac 3. sententia, hæc nunc sufficiunt.

Explodi tur obiectio.

Per gratiã nõ restituitur homo in eã naturæ integritatẽ qua in statu Innocentiæ fruebatur.

CAPVT XI.

Proponitur quarta sententia negans posse hominem per vires naturæ bonum morale perficere.

ALij ergo moderni authores, in primis fatentur posse hominem carentẽ gratia sanctificãte, & fide, & omni illustratione, vel inspiratione supernaturali, & propria vocatione ad fidẽ, vtentem deniq; sola naturali ratione, & discursu, faciẽdo, quod in se est, bonũ moralem actum perficere, tam ex obiecto, quã ex omnibus circunstantiis: Et nihilominus aiũt: nunquã efficere hominẽ talẽ actum sine aliqua pręueniẽte gratia gratis data, id est motione aliqua diuina ad aliquod bonum, præstandum. Quam dicũt esse veram gratiam per Christum, de qua loquuntur Concilia, cum ad bene operandum gratiam requirunt, ac proinde esse veram, & internam Spiritus sancti illuminationem, & inspirationem, non quidem ordinis supernaturalis, tamen naturæ non debitam, & (in eo sensu) supra naturam est, proinde aiunt esse effectum prædestinationis, quamuis sola gratia sit verus prædestinationis effectus, iuxta mẽtem Aug. lib de Prædest. Sanct. c. 10. & consequenter non posse esse causam totius prędestinationis ex parte effectuum eius. 1.

August.

Ad declarandum autem hanc sententiam tria iaciũtur fundamẽta, ex quibus illa necessariò infertur. Primum est aliqua moralia opera impetrare à Deo aliquã gratiam per Christum, vt patet ex promissionibus, quæ in scriptura fiunt eleemosynæ, & alijs similibus operibus, quæ supra allegatæ sunt. Secundũ est hoc verũ esse indistinctè de omnibus moralibus operibus, nam qui affirmãt, aliquibus operibus misericordiæ, & aliis moralibus virtutum acquisitarũ nullũ à Deo auxiliũ gratiæ impetrari, immerito inter hæc opera distinguunt, cũ Scriptura non distinguat, sed indifferenter loquatur. Tertiũ est, illud opus morale, quod à Deo impetrat aliquod gratiæ auxilium, vel ad illud disponit, esse ex auxilio gratiæ priori, vt c. 7. à nobis probatum est. Ex his ergo euidenter concluditur, nullũ fieri morale opus bonum sine gratia, syllogizando in hunc modũ; Omne opus morale, quod ex se impetrat gratiæ auxiliũ, est ex gratię auxilio: sed omne opus morale bonum, quantũ est ex se, impetrat à Deo aliquod gratię auxilium: ergo omne opus morale bonũ fit ex gratiæ auxilio. Vel è conuerso, nullum bonum opus morale esse potest, quod nõ sit impetratiuum alicuius gratiæ: sed omne opus impetratiuum alicuius gratiæ necessario esse debet ex gratia: ergo omne opus moraale bonum debet necessario esse ex gratia. 2.

Præterea referuntur pro hac sententia grauiores ex antiquis Theolog. D. Thom. 1. 2. q. 109. art. 2. vbi in corpore ait, naturam humanam, nec in statu 3.

D. Tho.

naturæ integræ, nec corruptæ, potuisse aliquod bonum morale operari sine auxilio diuino, à quo moueatur ad bene agendum. Et solut. ad 1. ait, omnem deliberationem humanam inchoari debere ab aliquo exteriori principio, quod sit supra mentes humanas, quia ante omnem deliberationem necesse est, vt antecedat aliqua cogitatio intellectus non libera, quę non potest esse, nisi à Deo. Et aiunt, ita intellexisse D. Thom. omnes insignes eius discipulos, & signatim Capreolum 2. d. 29. q. 1. art. 1. concl. 4. Dezam Hispalen. 2. d. 28. q. 2. art. 3. annot. 2. & 6. Franciscum Romæum, in lib. de libertate, & necessitate operum, veritate 14. & 15.

Capreol. Dezam. Hispalẽs. Francis. Romæus.

4. Sed quod ad mentem D. Thom. attinet, euidens est, per auxilium diuinum nihil aliud intelligere, quàm generalem concursum primæ causæ. Eodem enim modo dixerat in art. 1. ad cognitionem cuiuscunque veri indigere hominem auxilio diuino, eo modo quo actio cuiuscumque agẽtis creati dependet à Deo, & vt à dante formam, & vt ab actualiter mouente, ita enim vocat D. Thomas generalem cõcursum primæ causæ, vnde addit, hominem non indigere noua illustratione, nisi ad veritates illas cognoscendas, quę excedunt naturalem cognitionem. Et in art. 2. ad 3. clare ostendit de eodem auxilio diuino fuisse loquutum in vtroque art. Vnde art. 1. ad 1. ait, omne verũ, à quocumque dicatur, esse à Spiritu sancto infundente naturale lumen, & mouente ad intelligendum, & loquendum veritatem. Eodem ergo sensu dixit in solut. ad 1. determinari intellectum hominis ab authore naturæ in prima cogitatione, quæ propriam deliberationem antecedit, scilicet, per ipsum naturale lumen inditum à Deo, cũ communi motione, & concursu debito ex generali prouidentia, vt in illo ar. expresse dicit. Et ita intellexit D. Thom. Caiet. ibi, qui bene aduertit in art. 1. cùm quæritur, an homo possit hoc vel illud facere sine gratia, *intelligi de omni gratia, quæ sit supra totum ordinẽ naturalem.* Et in art. 2. latè tractans hanc quæstionem, tam sententiã illam, quàm interpretationem Diui Thomæ refellit. Idemque videre licet in recentioribus illius loci tractatoribus, Medina, Zumele, Valentia.

Caietan.

Medina. Zumel. Valent.

5. Deinde in eandem sententiam refertur Alensis 3. p. q. 69. m. 1. art. 2. aliàs q. 61. memb. vnic. §. *Consequenter*, vbi gratiam requirit ad bene operandum. Quod aliqui exponunt, de collectione bonorum, non de singulis actibus, id est, vt gratia sit necessaria ad bene operandum sine defectu, & sine admistione peccatorum contra legem naturæ. Constat vero ex titulo art. 1. ipsum non tractare de necessitate gratiæ ad bene operandum, sed de necessitate gratiæ ad salutem. Et ita cùm in corpore membri illius, in prima parte eius, varias acceptiones gratiæ posuisset, conclu dit, *Cum ergo quæritur, an ad consequendam salutem sit necessaria gratia, intentio est de gratia gratum faciente, secundum quam homo efficitur Deo acceptus.* Et statim ponit conclusionem, *Necessariam esse hanc gratiam ad merendum, & ad consequendam vitam æternam.* At certissimum est, hanc gratiam non esse necessariam ad singula opera bona moralia. nõ potest ergo de his loqui: Quia verò ad seruandam collectiuè totam legem, & honestatem naturæ, necessaria est hæc gratia sanctificans: ideo quantum est ex hoc principio posset illa doctrina intelligi de bono morali collectiuè, sic enim necessarium est ad salutem, Quia, *qui in vno offendit, factus est omnium reus.* Re tamen vera etiam de singulis actibus, de quibus Alensis loquitur, vera est resolutio, scilicet, de actibus meritoriis, quibus vita æterna comparatur. Et ita in solutione ad 1. expresse declarat, hominem non posse facere *bonum meritorium* sine Deo, & in reliquis solutionibus semper loquitur de actu, quo intenditur aliquid supernaturale, scilicet similitudo ad Deum, &c. Atque eodem modo in secunda parte illius membri, quæ incipit, *Consequenter &c.* testimonia multa, quæ adducit, planè tractant de necessitate gratiæ ad supernaturales actus. Quanquam inferius in resolutione, vers. *Dicẽdum ergo* generatim concludit, *liberum arbitrium non proficere in bonum, declinando malum, & faciendo bonum, nisi virtute gratiæ, & ita sine gratia non posse operari bonum, & relinquere malũ.* Vbi videtur loqui collectiuè de bono ad salutem necessario, non ratione singulorum actuum, sed ratione collectionis, nisi etiam exponatur de bono meritorio vitæ æternæ.

Alensis.

Prætetea refertur Altisiodorensis lib. 2. Summæ, tract. 11. c. 1. q. 4. Eo quod dicat, sine gratia gratis data nihil boni nos operari posse. Sed obseruari necesse est, hanc vocem *gratiæ gratis datæ*, valde ambiguam esse, præcipuè apud Scholasticos. Nam frequenter significat gratias illas, quæ ad aliorum vtilitatem per se primò ordinantur, non ad sanctificationem recipiẽtis, de quibus loquitur Paulus 1. Corint. 12. cùm inquit. *Diuisiones gratiarũ sunt, &c.* Aliquando significat actualem motionem Spiritus Sãcti superantem naturam, per quam animas ad se cõuertit: quomodo loquitur Bonauentura 2. dist. 28. artic. 2. quæst. 1. & alij ibidem, & talis gratia eadem est cum gratia excitante, vel adiuuante sine habitu. Alio tandem modo dicitur gratia gratis data, omnis diuina influentia, vel cooperatio, quantumuis sit proportionata, & consentanea naturæ: quia licet secundum quendam ordinarium loquẽdi modum dici soleat debita naturæ, nihilominus simpliciter gratis datur. Et hoc tertio modo accepit Altisiodor. in citato loco nomen *gratiæ gratis datæ*, vt ipsemet explicuit soluendo argumẽtũ, quod erat de necessitate cooperationis diuinæ, dicens, *Si gratia largè sumatur pro omni gratis dato à Deo, bene concedimus, quod liberum arbitrium non possit in opere de genere bonorum sine gratia:* vnde significat, hoc modo etiam influentiam generalem esse gratiam.

6. Altisiod.

1. Cor. 12.

Bonauẽt.

Tribuitur etiam hæc sententia Gersoni in tractatu de Vita spirituali, lectione 1. qui cadit in Alphabet. 61. litera G. Quasi dicat, non posse hominẽ facere aliquod opus moralis virtutis sine aliquo auxilio gratiæ Dei interiùs mouentis. Verba tamen Gersonis sunt, *Nam conformitatem, quam actus liber habet cum prima, & summa honestate, id est bonitatem moralem, & laudabilem, non potest elicere nuda natura voluntatis, nisi communicata sit ei facultas, & gratia in producendo, alia quam ea, qua solum respicit substantiam actus, & non cæteras circunstantias.* In quibus verbis duplicem gratiam videtur requirere ad actũ simpliciter bonum, vnam ad substantiam actus, aliam ad cæteras obseruandas, vt apertè constat ex verbis illis, *nisi communicata gratia alia, quam ea*, At verò ad substantiam actus clarum est non requiri propriam gratiam per Christum. Signum ergo est hunc etiam authorem ibi loqui latè de gratia, vt cõprehendit quamlibet influentiam naturæ superadditam, etiam si sit generalis prouidentiæ, naturæ suo modo debitæ: Quã mentẽ suam idem author in eadẽ lect. paulo ante verba relata, explicuerat dicẽs. *Nolo tamẽ negare, quin anima possit in sua vita naturali bene moraliter agere.* Et infra de homine in puris naturalibus, & absq; cõtagione peccati creato, ait. *Neminem*

7 Gerson.

minem dubitasse, quin possit per vires liberi arbitrij bonũ honestum cum omnibus circumstantiis operari. Alias (inquit) *miserabilior esset homo cunctis animãtibus, quæ possunt efficere opera suæ naturæ consentanea, cum solo auxilio generalis influẽtiæ.* De homine verò lapso refert quosdam dixisse, non posse ad morales actus attingere, quorum sententiam refutat, dicẽs, *Posse illos efficere per vires, quas actu habet.* Vnde cõcludit distinguẽdo de gratia. *Nã si sumatur* (ait) *pro dono indito supra, vel vltra vires, & industriam naturæ, sic non est necessaria gratia ad singula honesta opera: si autem dicatur gratia omne donũ gratis collatum, quomodo ipsum viuere gratuitum est, sic potest dici gratia necessaria.*

8\. Igitur inter Scholasticos authores pauci (vt opinor) inuenientur, qui sententiam hanc dicto modo explicatam tueantur. Possunt tamen in illius fauorem exponi Gregor. & Capreol. in 3. opinione citati, numquam enim satis explicant, qualis sit illa gratia, quam requirunt. Possunt item pro hac sententia citari moderni authores, qui cum teneant, Deũ non prædeterminare voluntatem humanã ad actus malos, etiam pro materiali, nihilominus tenent prædeterminare illam ad omnes actus morales bonos, & sine hac prædeterminatione nihil boni posse hominem operari, etiam intra ordinem moralium actuum. Nam hi merito possunt prædeterminationem hanc gratiam vocare, cum detur ex liberalitate Dei, & non sit simpliciter debita natura. Imò multi existimant, Gregorium, & Capreolum de hac fuisse loquutos, quod certè non constat, vt lib. 2. de Auxiliis, cap. 3. & 6. notaui, vbi etiam modernos authores hanc sententiam tenentes indicaui, & ostendi, probari non posse illam differentiam, quam constituunt in hoc inter actus bonos, & malos: simpliciter verò quid sentiendum sit de illa prædeterminatione ad quoscumque actus, in toto illo opere satis diffusè tractatum est.

Gregor. Capreol.

9\. Vt autem fundamentum huius sententiæ hoc vltimo modo explicatæ intelligatur, sciendum est, hãc gratiam, quæ dicitur necessaria ad actus bonos, solum poni per modum præuiæ excitationis accommodatæ ad operandum bonum, quæ in tantum gratia censetur, in quantum accommodatè datur, vt voluntatem cum effectu inducat ad bonum actum perficiendum, quia quod illam congruitatem non est debita naturæ, etiamsi illam non eleuet ad physicè eliciendum, vel operandum aliquid, quod superet naturales vires actiuas voluntatis. Quod autem hæc excitatio necessaria sit, non putant prouenire, ex læsione naturæ per originale peccatum, nec ex improportione, aut excessu actus ad vires naturales voluntatis: sed solùm ex dependentia, quam habet voluntas in bono operando à cogitatione præuia intellectus, & ab indifferentia, quam habet intellectus humanus natura sua, respectu primæ cogitationis (voco autem *primam*, omnem illam, quæ antecedit liberum vsum voluntatis) illa enim non est in hominis potestate, cum non possit ad illam se liberè applicare, nec aliquod excitatiuum, intellectiui sua voluntate proponere, quia nihil volitum, quin præcognitum. Necessario ergo talis cogitatio est naturalis, id est, non libera, & ideo proueniẽs ab extrinseco principio. Quod ergo hæc cogitatio talis sit, vt potiùs excitet ad bonum, quàm ad malum, & quod ita excitet ad bonum, sicut voluntati sic affectæ, vel per naturalem inclinationem, vel per consuetudinem, vel per cõiunctionem ad tale corporis temperamentum, vel quacumque alia occasione conueniens est, vt illam efficaciter excitet, & perducat ad opus, non est positum in arbitrio humano, nec casu euenit respectu diuinæ prouidentiæ: ergo talis cogitatio, vt est à Deo, & à speciali prouidentia eius, est gratia, quia non est donum naturæ debitum, alioqui omnibus secundum legem ordinariam daretur. Hæc ergo gratia ad omne opus bonum necessaria est.

Hoc discursu vti videtur Diuus Thomas 1.2.q. 109. artic. 2. vt probet, non posse liberum hominis arbitrium bonum aliquod operari sine motione præuia Dei authoris eius. Augustinus etiam vbique inde maximè probat contra Pelagianos, initium omnium bonorum operum esse ex Deo, quia sancta cogitatio non potest à nobis habere originem, sed à Deo. Vtitúrque ad hoc, testimonio Pauli, 2. Corinth. 3. *Non sumus sufficiẽtes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, sed sufficiẽtia nostra ex Deo est.* Et ideò putat etiam dictum esse à Christo, *Sine me nihil potestis facere.* Quia sine sancta cogitatione nihil boni facere possumus, & sanctam cogitationem habere nõ possumus, nisi ab ipso. Itẽ illud, *Qui cœpit bonum opus*, vtique per sanctam cogitationem, *ipse perficiet*, per suam cooperationem. Sic ferè ratiocinatur Augustinus, libro de Prædestinatione Sanctorum, cap. 2. & sequentibus de Bono perseuer. cap. 8. & 10. & libro de Gratia, & libero arbitrio, cap. 7. & lib. 1. ad Simplicianum, quæst. 2. circa finem, & lib. 2. contra duas epistolas Pelagian. cap. & lib. 2. de Peccator. merit. cap. 17. Vnde epistola 106. inter errores Pelagij ponit, gratiam Dei non ad singulos actus dari. Idem habet epistola 107. Et Hieronymus epistola ad Thesiphontem col. 4. sic de Pelagianis inquit. *Ita Dei gratiam ponunt, vt non per singula opera eius nitamur, & regamur auxilio.* Quod sæpè ipse reprobat dicens, *Nos in singulis operibus indigere Dei auxilio.* Prosper in suis Opusculis de hac materia Augustinum imitatur, præsertim ad obiectiones Gallorum, ca. 9. Item Fulgentius libro de Incarnatione & grat. cap. 12. & Petrus Diaconus libro etiam de Incarnatione, & grat. ca. 6. & sequentibus. Consonat etiam illud Bern. de Gratia, & libero arbitrio, c. 17. *Conatus liberi arbitrij casi sunt ad bonum, si non adiuuentur, nulli, si non excitentur.* Atque ita sententia hæc simul probata relinquitur ex ratione, Scriptura, & Patribus.

10. D. Tho. 2. Cor. 3 August. Hieron. Prosper. Fulgent. Bernard.

11\. Potest autem vlterius confirmari ex Conciliorum, ac Pontificum definitionibus. Nam Concilium Arausi. cap. 9. sic ait, *Diuini est muneris, cùm & rectè cogitamus, & pedes nostros à falsitate, & iniustitia tenemus. Quoties enim bona agimus, Deus in nobis, atque nobiscum, vt operemur, operatur.* Vbi & eandẽ doctrinam, & idem fundamentum eius significat, & cap. 20. *Multa in homine bona sunt, quæ nõ facit homo: nulla verò facit homo bona, quæ non præstet Deus vt faciat homo.* Et (quod grauissimum est) addit in ca. 22. *Nemo habet de suo, nisi mendacium & peccatum.* Et ca. 25. post multa Scripturæ testimonia, quæ ad hoc congerit, concludit, *Hoc etiam salubriter confitemur, & credimus, quod in omni opere bono nos non incipimus.* Et alia multa habet similia.

Concil. Arausi.

12\. His consonant, quæ in episto. 1. Cælestini Papæ ad Episcopos Galliæ habentur ex mente, ac sententia Sedis Apostolicæ. Vbi in ca. 8. sic legimus, *Quod omnia studia, omnia opera, ac merita sanctorum ad Dei gloriam, laudẽmque referenda sunt, quia nemo aliunde ei placet, nisi ex eo, quod ipse donauerit.* Et in huius veritatis confirmationẽ afferuntur verba Zozimi Papæ in epistola ad Episcopos totius orbis. *Nos autem instinctu Dei (omnia enim bona ad authorem suum referenda sunt, vnde nascuntur) ad fratrũ, & coepiscoporum*

Cælest. Papa. Zozim. Papa.

nostrorum conscientiam vniuersa retulimus. Quā sententiam maximè laudant,& commendant Africani Episcopi,vt ibidem refertur, *Ideo vtique* (dicentes) *quia præparatur voluntas à Domino, & vt boni aliquid agant, paternis inspirationibus suorum ipse tangit corda fidelium. Quotquot enim spiritu Dei aguntur,hi filij Dei sunt,vt nec nostrum desse sentiamus arbitriū, & in bonis quibusque voluntatis humanæ singulis motibus magis illius valere non dubitemus auxilium,* & c.9. statim additur. *Quod ita Deus in cordibus hominum,atque in ipso libero operatur arbitrio, vt sancta cogitatio, pium consilium,omnísque motus bonæ volūtatis ex Deo sit: quia per illum aliquid boni possumus, sine quo nihil possumus:* Et eadem doctrina habetur in Epistolis Innocentij,& Leonis de hac materia. Denique Concilium Tridentinum sess.6.c.16. *Virtutem Christi*(ait) *omnia nostra bona opera semper antecedere comitari, & subsequi.*

Cap. De: Hi Fr Re — Innocen. Leo. Concil. Trident.

13. Rationibus stabilitur hæc sentētia.

Præter hæc omnia,potest hæc sententia aliis rationibus confirmari ex ijsdem Patrum, & Cōciliorum definitionibus,sumptis. Prima est,quia Augu. vbique colligit gratiæ necessitatē ex orationis vtilitate,& efficacitate,quia nemo petit ab alio, quod in sua habet potestate. Quam argumentandi rationem imitatum est Concil. Arausic.& alij Patres. At orandum nobis est, vt Deus nos adiuuet in singulis operibus, vt ea honestè faciamus, ergo ad singula est gratia necessaria. Secundò,quia eadem Concilia tradunt nos non posse vincere vllam tentationem sine gratia Dei: ergo à fortiori non possumus vllum bonum facere sine diuina gratia, plus enim est facere bonum,quàm declinare à malo. Maximè quia nullum est bonum opus, quod per dæmonis tentationem,& industriam non possit impediri: ergo vt non impediatur, atque adeo vt fiat, necessaria est gratia. Tertiò docent Sancti, & Concilia,initium gratiæ,vel prædestinationis non esse ex libero arbitrio,vt cōtra Semipelagianos visum est. At si homo posset per solum liberum arbitrium bonū aliquod opus morale facere, posset subinde per solum liberum arbitrium salutem suā bene operando inchoare, quando ad vsum rationis peruenit. Ergo in tali homine vitari non posset, quin gratiæ initium esset ex libero arbitrio. Probatur consequentia,tum quia omne bonum honestum placet Deo,& est de se dignum aliquo fauore, & remuneratione eius: tum etiā, quia ille homo faceret quod ex parte sua posset,ergo,saltem ex congrua prouidētia, Deus etiam illius conatum promoueret. Tum denique,quia ille actus bonus posset esse alicuius amoris erga Deum, per cogitationem naturalem eius, vel desiderium honestè viuendi,& fugiēdi malum, cum aliqua petitione facta authori naturæ: quomodo ergo his actibus negari potest aliqua congruitas, vt sint initium salutis? Si ergo illi sunt in solo libero arbitrio, subditur gratia libero arbitrio.

Concil. Arausic.

CAPVT XII.

Vera sententia, scilicet, hominem per rationem, & liberum arbitrium posse aliquod bonum opus morale honestè perficere, ex Scripturis probatur.

1. AT verò communis & recepta sententia est, hominem etiam in statu naturæ lapsæ, & in peccato, vel infidelitate habitualiter existentem, posse facere aliquod bonum opus morale virtutis acquisitæ cum debitis circumstantiis, sine vero, ac proprio auxilio gratiæ. Quia licet non possit longo tempore hæc bona facere sine lapsu, tamen vnum, vel aliud regulariter facere potest. Hęc est clara sententia D.Thom.1.2.q.109.art.2. quam (vt suprà dixi) Caieta. ita intellexit, & post illum reliqui Scriptores. Idem apertè docet D.Thom.2.2.q.10.art.4. vbi tractans quæstionem, an omnia opera infidelium sint peccata, inquit; *Manifestum est,quòd infideles non possunt operari bona opera quæ sint ex gratia, scilicet opera meritoria, tamen bona opera, ad quæ sufficit bonum naturæ, aliqualiter operari possunt.* Illud autem *aliqualiter*, intelligit, id est, sine vlla morali malitia, & modo naturali, qui ad meritum non sufficit. Qui sensus patet, nam inde infert, non omnia opera infidelium esse peccata: quod non rectè inferret, nisi intelligeret, posse infideles per bonū naturæ illa opera bona bene moraliter facere: si enim non fierent bene, iam essent peccata. Maximè in sententia eiusdem sancti Doctoris, qui nō agnoscit opus aliquod indifferens in indiuiduo. Et ideo statim declarat, posse infidelem bono fine, & bona intentione operari, non operando ex infidelitate vt sic, sed ex pura, & recta ratione naturali, vt in solut. ad 2. declarat. Vnde inter discipulos D.Thomæ hæc est communis, & indubitata sententia.

D.Thom.

2. Quam etiā Bonauent.d.28. planè sequitur. Nam licet videatur gratiam requirere; tamen latè loquitur in sensu suprà explicato, vt patet ex art.1.q.2. vbi exemplum ponit de præcepto honorandi parentes, quod dicit, posse quoad substātiam impleri per naturalem pietatem, & deuotionē, & hanc vocat gratiam gratis datam. Idem ferè art.2 q.1. & in q.2. dicit, posse hominem vincere aliquam tentationem, licèt non omnes, sine vlla gratia: & q.3. de homine in puris naturalibus dicit, posse perficere aliquod bonum opus morale sine vlla gratia: vbi videtur strictius sumere gratiam pro dono, vel auxilio supernaturali. At verò in fine quæstionis disertè explicat, quòd si alicubi dicitur, non posse hominem operari aliquod bonū opus morale sine gratia, sub gratia debet comprehendi communis influentia, quæ gratis à Deo datur. Imò, quod grauius est, ita exponit verba illa Ioan.15. *Sine me nihil potestis facere.* Quod non probo, affero tamen illud, quoniam declarat illius authoris sententiam. Pro qua referri etiam solet Alensis, 3.p.q.61. sed ille numquam satis declarat mentem suam, quāuis huic parti faueat potiùs, quàm oppositæ, in memb.1.& 7. Clarius eam docuerunt Altisiodor.& Ian. Gerson locis suprà citatis. Et adhuc expressius, in aliúdque extremū declinantes, Scot. Durand. Gabr. & qui eos imitantur, vt suprà visum est. Est etiam inter modernos scriptores multum probata hæc sententia, præsertim contra hæreticos huius temporis, qui liberum arbitrium in natura lapsa dicunt esse rem de solo titulo, & ita seruum peccati, vt sine gratia nihil aliud facere possit, vt videre licet in Driedo. de Captiuitate, & redempt. gener. human. tract.4.c.2.p.2. Ruard. ar. 7. contra Luther. Roffens. art.36. Bellarm. lib.5. de Gratia & lib. arbit. cap.2.& 3.

Bonau. — Alensis. — Gers.n. — Driedo. Ruard. Roff. Bellarm.

3. Probatur communiter ab his authoribus hæc sententia ex illo Pauli ad Rom.2. *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt.* Solet verò hic locus ab Augustino intelligi de gentibus iam per fidem Christi illuminatis, quæ dicuntur naturaliter facere ea, quæ legis sunt, nō quia sine gratia ea faciant, sed quia sanata iam natura per gratiam, naturaliter facit ea, quæ sunt legis naturalis, id est, ea, quæ sunt naturæ consentanea, operatur,

Rom.2. Expositio Augustin.

quamuis

quamuis non sine adiutorio gratiæ. Ita ferè habet Augustinus libro de Spiritu, & litera cap.26.& 27. quem sequutus est Fulgentius, de Incarnatione, cap. 16.& D.Thomas 1.2.q.106. art.4. ad 1.sed nec ipse Augustinus in illa expositione omnino hæret, aliam enim statim subiungit, quam mox videbimus, nec videtur certè consentanea contextui, neque verbis. Primò, quia Paulus non loquitur de gentibus iam illuminatis per Christi Euangelium, sed absolutè & secundum se, prout ante Christi aduentum erant, & futuræ erant quasi materia circa quam Euangelicæ prædicationis, seu terra, in qua seminandum erat Euangelij verbum. Sicut loquitur etiam de Iudæis, non iam credentibus in Christum, sed vt profitentibus suam legem. Hoc enim modo dicit de vtrisque, *Tribulatio, & angustia in omnem animam hominis operantis malum, Iudæi primum, & Græci*, id est, *Gentilis* (hæc enim duo verba æquiualēt ibi apud Paulum, vt bene idem August. animaduertit.) Idem denique est Gentilis, quod viuens in præputio, sine iugo scriptæ legis. Et hoc modo dixerat idem Paulus c.1. ad Romanos, *Sæpè proposui venire ad vos, vt aliquem fructum habeam in vobis, sicut & in cæteris gentibus*. Vbi *Gentes* vocat omnes viuentes in præputio, in quibus fructificabat.

Augus. Fulgent. D.Thom.

Non admittitur dicta expositio.

4. Imò in Scriptura Sacra vix inuenietur vox illa, *Gentes*, pro Christianis sumi, sed pro Idololatris incircuncisis, 1.Corinth. 10. *Quæ Gentes immolant, dæmonijs immolant*. Et cap.12. *Cum Gentes essetis, ad simulachra muta, &c.* Expressius à Christianis condistinguuntur simul cum Iudæis, 1.Corinth.1. *Iudæis quidem scandalum, Gentibus autem stultitiam: ipsis autem vocatis Iudæis, atque Gentibus, Christum Dei virtutem, & Dei Sapientiam*. Nomina ergo *Gentium*, & *Iudæorum* absolutè à Paulo posita, non sunt nomina hominum iam vocatorum ad fidem, seu Christianorum, sed duorum populorum, de quibus docere ipse intendit in illa Epist. ad Rom. indifferēter posse per fidem Christi viuam, iustificari. Atque hoc confirmant verba, quæ proximè subiungit Apostolus in eodem cap.2. ad Rom. *Gloria, & honor, & pax omni operanti bonum, Iudæo primum, & Græco, non enim est acceptio personarum apud Deum*. Loquitur ergo de Iudæis & Græcis secundum se, quatenus omnes vocari possunt ad fidem, & omnibus potest prodesse, si illam acceptent. Cum ergo comparat Gentes, & Iudæos in modo peccandi, sine lege, vel cum illa, non agit de Gentibus, vel Iudæis Christianis, sed secundum se, & absque fide Christi: ergo eodem modo loquitur de Gentibus, cùm ait, *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt*: tum quia vniuocè illa voce vtitur, tū etiam quia hoc affert, vt ostendat, non sine causa imputari Gentibus ad culpam ea peccata, quæ cap.1. retulerat, cùm haberent legem naturaliter inditam.

1.Cor.10. & 12.

5. Obiectio. At dicere potest aliquis, esto, non loquatur Paulus de Gentibus conuersis ad fidē Christi, sed prout erant in statu legis naturæ: tamen cùm illis attribuit, quòd obseruant legem, non loqui de infidelibus, & idololatris, sed de fidelibus, qui in eo statu iusti esse poterant, Gentiū enim nomen indifferens est ad iustos, & peccatores; & licet frequentius essent praui, & idololatræ, & ideo huiusmodi praua opera illis tribuantur: nihilominus aliquid esse poterant iusti, & obseruatores legis naturalis, de his ergo videtur loqui Paulus in illo loco, quia de illis dicit, *quòd factores legis iustificabuntur*: & quòd illis etiam fuit *gloria & pax operantibus bonum*. Vnde necesse est, vt loquatur de lege naturæ, non prout dictatur per solum naturale lumen intellectus, sed prout dictabatur etiam in illo statu per lumen fidei, quia non poterat alio modo sufficere ad gloriam, & pacem, vel iustitiam obtinendam. Cum ergo Paulus ait, huiusmodi gentes *naturaliter, quæ legis sunt, facere*, non dicit *naturaliter*, vt excludat spiritum fidei, vel auxilium gratiæ, sed vt excludat legē scriptam: ad eum modum, quo ille status dicitur legis naturæ, non quia esset solius naturæ sine gratia, & fide, sed quia non habebat alia præcepta, quæ natura dictabat: natura (inquam) non nuda, sed ordinata ad Deum per gratiam: sic ergo naturaliter seruabatur illa lex, id est, natura duce eodem modo, non pura, sed lumine fidei affecta.

Sed quamquam doctrina hæc in se vera sit, non tamen existimo fuisse illo loco à Paulo intentam. Primò, quia vox illa *naturaliter*, in rigore videtur excludere vires superantes naturam. Quis enim Catholicus audeat dicere, Iob, & alios iustos illius temporis, non circumcisos, naturaliter credidisse, & Deum super omnia dilexisse? Præsertim, cùm communi vsu, & secundum phrasim etiam communem Scripturæ, id dicatur naturaliter fieri, quod fit ex ipsa inclinatione, & efficacia naturæ. Secundò, quia tractare de gentibus fidelibus, & operantibus ex fide, non pertinebat ad institutum Pauli illo in loco. Nam potiùs considerat ibi, tam gentes, quàm Iudæos, vt operantes viribus suis, sine adminiculo fidei, & gratiæ: vt eos insufficientes, & debilissimos fuisse ostendat ad honestè, & sanctè viuendum. Quod in primo capite, ex multitudine, & acerbitate vitiorum, in quibus Gentes versabantur; & in secundo capite, ex similibus moribus, Iudæorum demonstrat. Ne tamen videretur gentes immerito accusare, cùm legem non haberent, de illis subiungit, suum modum legis naturalis habuisse, quam naturaliter interdum seruabant. Loquitur ergo de illis, non considerando in illis fidem, nec gratiam, sed solam naturam. Vnde, licèt verum sit, indifferenter loqui de gentibus, siue iustis, siue iniquis, siue fidelibus, siue infidelibus, non tamen considerat in his, qui fideles erant, vim fidei, vel gratiæ, sed solius naturalis luminis, & rationis. Eo vel maximè, quod illi gentiles, qui fideles erant, quatenus spiritu fidei ducebantur, non tam ad legem naturæ, quàm ad legem gratiæ pertinebant, vt Patres tradunt, & in materia de legibus docuimus.

6. Reiicitur obiectio.

Verus ergo sensus verborum Pauli est, quē Augustinus dict.cap.28. secundo loco ponit, dicens: *In Gentibus etiam idololatris quædam facta inuenta esse, & legi, vel audiri, quæ non solum vituperare non possumus, verum etiam meritò laudamus. Et quamuis, si discutiatur, quo fine fiant, vix inueniantur in eis opera laude digna. Veruntamen* (ait) *non vsque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, vt nulla in ea veluti lineamenta extrema remanserint, vnde meritò dici possit, etiam in ipsa impietate vitæ suæ facere aliqua legis, vel sapere, &c.* Ac proinde posse naturaliter, quæ legis sunt, facere, quoad aliqua moralia opera simpliciter honesta: *quia non omnino deletum est, quod ibi per imaginem Dei, cùm crearentur, expressum est*. Verùm est tamen, eundem Augustinum lib.4. contra Iulianum ca.3. hanc ipsam admittens interpretationem, addere, quando Gentes naturaliter faciunt, quæ legis sunt, si absque fide operentur, non bene facere, quia non bono fine faciunt. At profectò, licèt hoc fortasse frequentius accidat, non est in singulis operibus necessarium; quia fides infusa non est necessaria ad operandum ex honesto fine: nam satis est

7. Vera expositio loci Pauli est Augustini.

August.

velle

velle ipsum externum opus, propter honestatem, & conformitatem, quam habet cũ recta ratione; nullam prauam intentionem adhibendo, quod homini liberum est. Immò etiam circa Deum vt finẽ naturæ potest naturaliter aliqua bona intentio concipi: veram eius adorationem, & cultum, vel quid simile, prout rationi naturali consentaneum est, intendendo. Denique non potest quis simpliciter dici, facere naturalem legem, quod Paulus ait, si in ipsomet opere, quo videtur illam implere, eandem violat. Potest ergo homo ex sententia Pauli, *naturaliter*, id est, sine gratia aliquod bonum facere simpliciter consentaneum legi naturæ. Quam expositionem ibi tradiderunt, Origenes, Chrysostomus, & omnes Græci, Hierony. & D. Thom. ibidem, vbi etiam Caiet. Sot. Item indicant Hieron. epist. 151. ad Algas. q. 8. & Cypr. lib. 3. ad Quirin. cap. 99.

Chrysost. Hieron. D. Thom. Caietan. Sotus. Cyprian.

8. Obiicitur.

Dices, Ergo quod ibidem ait Paulus, *Gloria, honor, & pax omni operanti bonum*, intelligitur etiam de seruante naturaliter legem naturæ. Item quod ait, *factores legis iustificabuntur*: verum est etiam de gentibus, qui naturaliter legem naturæ seruarũt: hoc autem est contra illud eiusdem Pauli testimonium, *Si ex lege iustitia: ergo gratis Christus mortuus est.* Nam, vt Augustinus argumentatur epist. 106. *Si ex natura iustitia, gratis Christus mortuus est.*

9. Explicatur prima pars obiectionis.

Circa prius testimonium, vt eius proprius sensus intelligatur, consideranda sunt verba proximè præcedentia, in quibus longè diuerso modo loquitur Paulus, & talem modum bonum operandi exigit ad meritũ vitæ æternæ, vt satis constet sine gratia impleri non posse. Sic enim inquit, *Iis quidẽ, qui secundum patientiam boni operis, gloriam, & honorem, & incorruptionem quærunt, vitam æternam.* Vbi in primis non vtcumque *bonum opus*, sed omnino *patientia boni operis* postulat. In quo verbo duo includi opinor, vnũ est, perseuerantia in bene operando, quæ sine magna patientia, & tolerantia non exercetur, iuxta illud Lucæ 8. *Audientes verbum, retinent, & fructum afferunt in patientia.* Aliud est, integritas (vt sic dicam) in bene operando quoad totam collectionem præceptorum, & obseruãtiam eorum. Nam, cùm offendens in vno, fiat omnium reus, non potest dici quærere gloriam, secundũm patiẽtiam boni operis, qui vnum, vel aliud præceptum interdum obseruat, sed solum, qui omnium obseruationi patientissimè incumbit: nec enim sine magna patientia, & constantia id fieri potest. Et fortassè ob hanc causam aiebat Paulus, *Patientia vobis necessaria est, vt voluntatem Dei facientes, reportetis promissiones.* Heb. 10. Cõstat autem hæc duo non posse sine gratia præstari. Præter hæc verò adiungit Paulus intentionẽ planè supernaturalẽ in bene operando, scilicet, *quærendi gloriam*, vtique apud Deum, & *honorem*, verũ scilicet, & stabilẽ, & incorruptionem, vel huius vitæ, quæ in puritate morum consistit, & 1. Pet. 3. *incorruptibilitas spiritus* vocatur: sicut è contrario vitæ turpitudo corruptio appellatur Gen. 6. vel alterius vitæ, quam Christus docuit, & promisit, vt idem Paulus dicit, 2. Tim. 1. Cùm ergo proximè subdit. *Gloria, honor, & pax omni operanti bonum*, intelligit eo modo, quo declarauerat, quare non loquitur de operante bonum per solas vires naturæ, sed per fidem, & gratiam, sine quibus nulli est potestas, sic bene operandi.

Luc. 8. Heb. 10. 1. Pet. 3. Gen. 6. 2. Tim. 1.

10.

Secus verò est de verbis illis, quæ infrà subiungit, & nunc tractamus, *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt*: tum quia hæc non coniunguntur prioribus, sed ad propositum longè diuersum dicta sunt: tum etiam quia non sunt similia; nam in his nihil de patientia, vel perseuerantia in obseruatione legis, nihilve de intentione quærendi gloriam, sicut in prioribus dicitur. Tum deniquè; quia in his est sermo de solis gentibus, ibi vel de Iudæis iam illuminatis per fidem, vel generatim de omnibus bene operantibus tali modo, qui modus planè gratiam requirit. Vnde in priori loco non est addita vox, *naturaliter*, quæ in his verbis posita est.

11. Altera di-ctæ obiectionis pars enerua-tur.

Circa alteram obiectionis partem sumptam ex illis verbis. *Non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur*: considerandum est: Quòd licèt proximè post hæc verba sequantur alia, quæ tractamus, *Cum enim gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt*; nihilominus per hæc verba non redditur ratio prioris sententiæ, *factores legis iustificabuntur*, sed solũ adducuntur ad remouendam tacitam obiectionem, & ostendendum, Gentes non caruisse lege, quamuis illam exterius scriptã non receperint, vt patet ex sequentibus verbis, *eiusmodi legem non habẽtes, ipsi sibi sunt lex, qui ostẽdunt opus legis scriptum in cordibus suis.* Cũ ergo Paulus ait, *factorem legis iustificari*, loquitur de illo, qui totam legem facit integrè, & plenè, hoc enim & vox ipsa absolutè, & simpliciter prolata, *factor legis*, indicat. Quis enim obseruatorem legis appellet eum, qui interdum secundum legem operatur, frequenter verò illam violat? Et res ipsa præ se fert hũc sensum, quia qui in vno offendit, factus est omnium reus, & ideo iustificari non potest, nisi qui totius legis obseruator sit. Constat autem, nullum esse posse hoc modo factorem legis per solas vires naturæ, sed indigere fide, & gratia Dei. At cùm infrà Paulus ait, gentes naturaliter facere quæ legis sunt, indefinitè loquitur, & non dicit facere omnia, nec dicit per illa opera iustificari, sed solùm affert signum naturalis legis cordibus insitæ, ad quod sufficit, quòd in vno, vel alio actu aliquando lumen suum, & bonam naturæ propensionem ostendat.

12. Vrgetur amplius.

Dices, Ergo in eodem contextu ambiguè loquitur Paulus de Gentibus, nunc de infidelibus, nunc de credentibus, nunc de operantibus per vires naturæ, nunc de operantibus ex fide, & gratia: quod videtur inconueniens, quia hoc modo incerta redditur tota sententia. Respondeo, loqui quidem Paulum indifferenter de Gentibus, etiam ante Christi aduentum existentibus, siue notitiam fidei haberẽt, siue non, prout sub nomine *Præputij*, solet de illis loqui. Et de illis affirmat fuisse apud Deum capaces iustitiæ, & meriti, ac præmij æterni, nõ minus quàm Iudæos: si alioqui præcepta seruarent eo modo, quo oportebat. Quis autẽ hic modus fuerit, & per quas vires id fieri posset, in eo capite non explicat, sed in sequentibus: quia ibi solùm agebat de discrimine inter Iudæos, & gentes, in beneficio legis scriptæ à Deo recepto, solùmque ostendebat, nec beneficium illud fuisse per se sufficiens ad iustitiam, nec necessarium: quia & sine illo poterant gentes iustificari, & cum illo damnati sunt quamplures Iudæorum, vel quia legem ipsam non seruabant, vel quia existimabant, opera legis per se, & sine spiritu fidei facta, fuisse sufficientia ad veram iustitiam. Et ita nulla est ambiguitas in vsu dictorum verborum: quia inter Gentes eo generali nomine comprehensas, quidam esse poterant operantes per fidem, alij per solum naturale lumen: & ijdem habentes fidem, poterant nunc operari ex illa, nunc verò solùm naturaliter ex dictamine rationis: sicut nunc etiam fidelibus Christianis contingit. Vnde Paulus inter-

Respõdetur.

dum

dum eos admonet, vt attendant quid natura ipsa eos doceat, 1. Corinth. 11. *Nonne ipsa natura docet vos?* Et similiter inter Iudæos, qui de lege gloriabantur, quidam esse poterant obseruatores eius ex spiritu fidei, alij solùm professores, vel ex humana præsumptione, vel ex errore, vt nūc re vera sunt Iudæi. Igitur sine vlla verborum æquiuocatione potuit rectè Paulus, cùm dixit, *Factores legis iustificari*, intelligere de his, qui vero spiritu fidei seruant legem, seu de his, qui totam legem integrè: & patienter obseruāt, quod in idem redit, quia sine spiritu fidei non potest lex tota integrè seruari; & nihilominus cùm dixit, *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt*, intelligere de his, qui per solas vires, & lumen naturæ aliquid consentaneum legi naturali faciunt, siue alioqui fidem habeant, siue non habeant. Et hic re vera est proprius sensus illius loci. (1. Cor. 11.)

13. Vlterius verò confirmari potest dicta communis sententia ex alia eiusdem Pauli in eadem epistola ad Romanos cap. 1. vbi docet, potuisse Gentiles via & ratione naturali habere veri Dei notitiam: fuisséque valde culpabiles, illa non bene vtendo ad Deum glorificandum, & amandum. Probatur ex illis verbis, *Qui veritatem Dei in iustitia detinent, quia quod notum est Dei, manifestum est in illis: Deus enim illis manifestauit: inuisibilia enim ipsius à creatura mundi per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus, & diuinitas. Ita vt sint inexcusabiles, quia cùm cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt, aut gratias egerunt, &c.* Ex his enim verbis intelligimus primò, in illis hominibus, quos reprehendit (sunt enim antiqui Gentiles) fuisse Dei veritatem, ex illo capite, seu ex parte intellectus sufficientem ad iustitiam saltem naturalem, id est bonitatem, & honestatem moralem exequendam. Alioqui non posset Paulus de illis Gentibus dicere, *Qui veritatem Dei in iniustitia detinent*: si aut veritatem non assequerentur, aut illa non esset satis ad honestam operationem. Secundò intelligimus, hanc veritatem fuisse quidem illis Gentibus à Deo manifestatam, non tamen per fidem, aut supernaturalem reuelationem, sed per naturale magisterium creaturarum, vt euidenter probat illa causalis, *Inuisibilia enim ipsius à creatura mundi. &c.* Tertiò intelligimus, fuisse illam cognitionem sufficientem ad glorificandum Deum, & gratias illi agendas, vt apertè probant verba illa, *Ita vt sint inexcusabiles*, si enim cognitio non esset sufficiens, meritò excusari potuissent. (Rom. 1.)

14. Vnde concluditur ratio: Quia sine gratia, per solùm cursum naturæ potest haberi quidquid ex parte cognitionis necessarium est ad bene operandum, secundum aliquam honestatem naturalem, sed posita illa cognitione, non est etiam gratia necessaria ex parte voluntatis: ergo simpliciter necessaria non est ad singulos bonos actus morales virtutum acquisitarum. Maior supponitur ex dictis cap. 10. quia actus ille, de quo agimus, non excedit physicas vires voluntatis, ideoque ad illum eliciendum non indiget in se alio principio. Quod etiam doctores, cum quibus disputamus, admittunt, vt ex relatione sententiæ illorum constat, & ex sequentibus fiet euidentius. Minor autem expresse traditur à Paulo in citatis verbis, ideo enim recurrit ad creaturas, & effectus Dei, vt declaret, illam cognitionem fuisse per naturam sine gratia, vt Patres intellexerunt, quos eruditè congerit Bellarminus libro 4. de Gratia & libero arbitrio cap. 2. & lib. 5. cap. 2. (Ratione dicta cōmunis sētentia roboratur.) (Bellarm.)

15. Consonátque optimè cum veritate hac aliud testimonium eiusdem Pauli, Act. 14. vbi cùm de Deo dixisset, *Qui in præteritis generationibus dimisit gentes ingredi vias suas*, subdit: *Et quidem non sine testimonio reliquit semetipsum, benefaciens de cœlo dans pluuias, &c.* Quod testimonium expendemus latiùs capite sequenti. Nunc solum aduertimus, naturale testimonium creaturarum reputari à Paulo sufficiens ad excitandum hominem ad quærendum aliquo modo Deum, & aliquid boni præstandum. De quo testimonio Dei iterum subdit, cap. 17. *Quærere Deum, si fortè attrectent eum, aut inueniant, quamuis non longè sit ab vnoquoque nostrum, &c.* Quibus locis Chrysostomus, & alij Patres de naturali cognitione, & bona operatione illi conformi hæc loca interpretantur. (A) (Act. 14.) (Chrysost.)

(B) Vltimo induci meritò possunt ad hanc veritatem confirmandam verba illa Christi Matth. 5. *Si diligitis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis, nonne & Publicani hoc faciunt? Et si salutaueritis fratres vestros tantum, quod amplius facitis?* Illis enim verbis significauit Christus, talem quidem dilectionem, & beneficentiam esse bonam, & per naturalem rationem, & inclinationem fieri posse, quamuis non sit digna mercede, quia nec ex fide, nec ex gratia fit, vt ibi Diuus Anselmus, Diuus Thomas, & alij expositores significant, Inter quos rectè Maldonatus dixit, Christum non negare mercedem habituros, quicumque amicos diligunt, cùm amicos diligere charitatis sit, sed negare mercedem habituros, si vt Publicani tantùm hoc faciant, id est, si non propter Deum, sed aut propter naturalem in amicos propensionem, aut propter vtilitatem suam faciant; quia Deus non naturam, sed gratiam remunerat. Quod etiam significauit Diuus Thomas 2. 2. q. 27. art. 7. ad 1. (16.) (Matt. 5.) (D. Ansel. D. Thom. Maldon.) (C) (D. Thom.)

CAPVT XIII.

Eadem sententia Conciliorum authoritate comprobatur.

(D) Tertiò potest hæc sententia suaderi authoritate, ac definitionibus Ecclesiæ. Est autem hic distinguenda duplex ratio argumentandi ab authoritate. Vna est, quam vocant ab authoritate negatiua; alia est directè ostensiua. In hoc enim capite magis vtemur priori argumentandi modo, quàm posteriori, licèt hoc etiam modo possint testimonia Conciliorum induci. Nam in primis Concilia nullibi docent absolutè, ad omnia, & singula bona moralia opera necessarium esse speciale auxilium gratiæ. Deinde, si in vno, aut alio loco indistinctè loquuntur, in aliis disertè declarant, de quibus bonis operibus intelligenda sint, quando indefinitè loquuntur. Vnde, vt vrgentius sit argumentum, vocari potest, non solum ab authoritate negatiua, sed etiam à contrario sensu, aut ab illo principio, quòd exceptio firmat regulam in contrarium, seu quod prohibitio, aut damnatio cum limitatione facta, indicat propositionem sine limitatione sumptam non comprehendi, sed potiùs eximi ab illa damnatione. (1.) (Duplex argumētādi ex auctoritate ratio assignatur.) (E)

Sic igitur possunt ad hanc sententiam probandam loca omnia Conciliorum afferri, in quibus additur illa particula, *sicut oportet*, vel alia æquiualens. Vt est in Concilio Tridentino 6. canone 3. dicente. *Si quis dixerit, sine præueniente Spiritus Sancti inspiratione, atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse, sicut oportet, vt ei iustifi-* (2.) (Concil. Trident.)

cationis gratia conferatur, anathema sit. Non enim sine causa addita fuit illa particula, *sicut oportet.* quidquid enim per eam significetur tamquam necessarium ex parte actus, vt sit sufficiens dispositio ad iustificationis gratiam obtinendam, & siue ibi sit sermo de iustificatione pro sola infusione habitualis iustitiæ, siue pro tota serie iustificationis, ab exordio eius vsque ad infusionem iustitiæ, certum est, voluisse Concilium ab ea damnatione præseruare eos, qui dixerint posse hominem credere, aut diligere, sine auxilijs gratiæ, non tamen ita, *sicut oportet,* vt iustificationis gratiam obtineat. Imò supponere videtur, posse hominem id facere, aliàs limitatio illa, & restrictio necessaria non fuisset. Dicet aliquis, posse quidem hominem credere, vel amare, sine auxilio gratiæ, alio modo, quàm oporteat ad iustitiam, eo tamen ipso, quòd actus non est sicut oportet, esse malum, & peccatum, si humanus, & moralis sit. Hoc verò dici non potest, quia circumstantia illa, *sicut oportet,* quæcumque tandem illa sit, non est intrinsecè necessaria ad moralem honestatem actus, vt est per se notum: ergo nec amissio illius per se & intrinsecè reddit actum malum.

3. Deinde ad hoc pondero Canonem primũ eiusdem sessionis. *Si quis dixerit hominem suis operibus, quæ vel per humanæ naturæ vires, vel per legis doctrinam fiunt, absque diuina per Iesum Christum gratia, posse iustificari coram Deo, anathema sit.* In quibus verbis supponit Concilium posse hominem habere aliqua opera per humanæ naturæ vires, vel per legis doctrinam, scilicet, solam, & sine auxilio gratiæ, vt dicebat Pelagius. Nam si ad legis doctrinam accedat gratiæ auxilium, non est dubium, quin per talia opera possit homo iustificari: At opera illa, quæ supponit Concilium, posse fieri per naturæ vires, aut legis doctrinam, non statim sunt mala, sed possunt esse bona ex mente, & intentione eiusdem Concilij. Quis enim vmquam dixit, posse hominem iustificari per mala opera liberi arbitrij? Concilium autem in illo Canone damnat Pelagium, qui id affirmabat de bonis operibus, per vires arbitrij, vel legis doctrinam factis: non autem damnat illum, eo quòd aliqua opera talia fieri posse dicebat: imò hoc vel supponere, vel præmittere videtur: sed in eo damnat, quòd illa opera ad iustificationem sufficere dicebat.

4. Et ad hoc confirmandum facit, quod in cap. 8. idem Concilium exposuerat, ideo dici hominem gratis iustificari, *quia nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur.* Vbi non censet, omnia illa opera esse mala, etiamsi absque fide, vel gratia fiant, sed non esse iustificationis merita. Et ideo in Canone 7. damnat dicentes, *Opera, quæ ante iustificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, verè esse peccata.* Qui Canon euidentius concludit, si supponamus, (vt supponunt auctores, cum quibus disputamus) in hac doctrina, & Canonibus Concilij Tridentini, intelligi nomine iustificationis totam mutationem hominis à prima, & remotissima dispositione, quæ incipit à primo opere bono ex gratia facto, vsque ad infusionem iustitiæ; ergo necesse est, vt fateantur, ante totam illam iustificationem dari posse opus bonum: quia Tridentinum definit, non omnia talia opera esse peccata, & in indiuiduo inter peccatum, & bonum opus non datur medium: ergo tale opus bonum non semper fit ex gratia, nam si ex gratia fit, non antecedit iustificationem dicto modo sumptam, sed inchoat illam, vt iidem met auctores profitentur.

Ad idem genus argumentandi pertinet Canon sextus Concilij Arausicani, *Si quis sine gratia Dei volentibus, credentibus, &c. non autem diuinitus vt credamus, velimus, vel hæc omnia, sicut oportet, agere valeamus per infusionem, & inspirationem Sancti Spiritus in nobis fieri confitetur, &c.* Idémque ferè habet canone 25. addendo similiter particulam, *sicut oportet,* quæ cùm additur, apertè insinuatur alio inferiori modo, non quidem malo, sed ad negotium salutis insufficiente, fieri posse opus bonum. Ita enim censeo hoc loco particulam illam, *sicut oportet,* esse interpretãdam, scilicet, *sicut ad negotium salutis oportet,* siue id sit ad conferendam, vel promerendam salutem, siue ad initiandam illam per quamcumque dispositionem; ergo, si opus non sit hoc modo, *sicut oportet,* licèt bonum sit, fieri poterit sine præuia Spiritus Sancti inspiratione, aut saltem ex intentione Concilij non repugnat ita fieri. Simili modo facit Canon. 7. eiusdem Concilij dicentis: *Si quis per naturæ vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, &c.* Ecce explicationem particulæ, *sicut oportet,* cum eadem cautione, & limitatione additam, ne absolutè de quolibet bono opere definitio illa intelligatur. Vnde, cùm ibi allegat verbum Christi: *Sine me nihil potestis facere,* illud tacitè exponit de opere ad salutem vitæ æternæ pertinente. Et de simili cogitatione exponit verbum Pauli, *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, &c.* 5. Concil. Arausic.

Vtriusque autem loci expositio, & tota hęc limitatio, seu determinatio boni operis, ex qua argumentamur, sumpta est ex doctrina Augustini. Ille enim in libro de Spiritu, & litera, cap. 29. de operibus iustitiæ exposuit Christi verba, *sine me nihil potestis facere.* Et de Gratia & libero arbitrio cap. 8. exponit de operibus *quibus æterna redditur vita.* Et lib. de Prædestinat. Sanct. cap. 2. *Quod pertinet* (inquit) *ad religionem, atque pietatem, de qua loquebatur Apostolus, &c.* & lib. de Bono perseuer. c. 13. *Quod attinet ad pietatis viam, & verum Dei cultum, non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis.* Vnde in epist. 106. in principio eundem modum loquendi seruat, dicẽs, *Ita vt nisi adiuuet gratia nihil pietatis atque iustitiæ, siue in opere, siue in voluntate habere possimus.* & lib. de Gratia & lib. arbit. ca. 4. ait, cauendum esse, ne propter defendendum liberum arbitrium, *ad vitam piam, & bonam conuersationem, cui merces æterna debetur, adiutorio, & gratiæ Dei locus non relinquatur.* Hoc autẽ in aliis locis ita exaggerat Augustinus, vt interdũ significet, sine gratia, & caritate non posse bonum opus fieri, vt in eodem lib. de Gratia & lib. arb. c. 18. ait, *Quidquid se putauerit homo facere bene, si fiat sine caritate nullo modo fit bene.* Hæc verò, & similia verba intelligenda sunt de bonis operibus, quibus æterna redditur vita, vt cap. 8. dixerat. Vnde hic bene operari, idem est, quod meritoriè operari. Atque ad eundem modum videtur explicandus Augustinus libro de Gratia Christi, cap. 26. cùm ait, *Quid autem boni faceremus, nisi diligeremus? boni,* scilicet meritorij: nam paulò superiùs dixerat. *Quæ bona merita tunc habere poteramus, quando Deum non diligebamus.* Vnde post illa superiora verba subiungit: *Et si Dei mandatum videtur aliquando à non diligentibus, sed à timentibus fieri, tamen vbi non est dilectio, nullum bonum imputatur.* Vtique ad meritum. Et ita videtur clarum ex his locis, per bonum opus intelligere Augustinum opus meritorium aliquo modo. 6.

Addit

7. Exponũtur quædam verba Augu. difficilia.

Addit verò Augustinus in hoc vltimo loco quædam verba, quæ rem obscuram reddunt. *Nec rectè bonum opus vocatur,* (scilicet opus sine charitate factum) *quia omne quod non est ex fide peccatum est: & fides per dilectionẽ operatur.* Significat ergo, omne opus, quod non est ex fide per charitatem operante, esse peccatum. At verba hæc ab omnibus Catholicis sunt piè exponenda, nisi velint duos errores damnatos Augustino tribuere, videlicet, omnè opus peccatorum fidelium, vel infidelium, peccatum esse. Dicit ergo, *non rectè vocari opus bonum,* nõn quia non sit, sed quia non habet conditionem conuenientẽ homini Christiano: vel certè quia tale opus regulariter non est bonũ, non quia esse non possit, sed quia homo est tam fragilis, vt si vel fide careat, vel ex illa nõ operetur, praua aliqua intentione, vel fidei non conformi operari soleat, & in hoc sensu accipienda est probatio Augustini; *quia omne, quod non est ex fide, peccatum est*; id est, quod est repugnans, vel alienum à dictamine fidei, quale ordinariè esse solet opus infidelis, vel peccatoris. Quamquã locus ille Pauli habeat aliũ sensum, fortè veriorem, vt suprà dixi. Quod autem Augustinus etiam illo loco nihil aliud intendat, patet, quia post illa verba iterum subiungit: *Gratiam Dei, qua charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, sic confiteatur, qui vult veraciter confiteri, vt omnino nihil boni sine illa, quod ad pietatem pertineat veramque iustitiam, fieri posse non dubitet*, vbi eandem limitationem, & restrictionem adhibet.

CAPVT XIIII.

Probatur eadem sententia authoritate Patrum.

1. Duplex argumẽtandi modus, directè ostensiuus, vel tantum indirectè. *August.*

Hic etiam distingui potest duplex modus argumentandi suprà insinuatus, scilicet, directè ostensiuus, vel tantùm indirectè. Et quidem de hoc posteriori modo iam aliquid ex Augustino retulimus. Hic verò addere possumus multas alias Aug. locutiones, quę in hoc sensu accipiendę sunt. Nam qu. 2. ad Simplicianum circa initium sic ait, *Non quis se arbitretur, ideo percepisse gratiam, quia bene operatus est, sed bene operari non posse nisi per fidem perceperit gratiam. Incipit autem homo percipere gratiam, ex quo incipit Deo credere, vel interna vel externa admonitione motus ad fidem.* Vbi non negat, ante perceptam gratiam posse hominem aliquid moralis boni operari, sed negat posse ita bene operari, vt gratiam mereatur. Et de hoc modo rectè operandi bene dicit, neminem posse bene operari, nisi per fidem perceperit gratiã. *Percipere autem gratiam* hoc loco, non intelligitur de perceptione per infusionem gratiæ habitualis sanctificantis, quia constat ex doctrina Augustini non esse necessariã hanc gratiæ perceptionem ad omne meritum alicuius gratiæ, & quia statim dicit, incipere hominem percipere gratiam, cùm incipit Deo credere, quod sæpe fit ante gratiam sanctificantem. Nec etiam *percipere gratiam*, est tantùm accipere vocationem, seu tactum gratiæ præuenientis, quia fieri potest, vt post illum tactum, vel vocationem, aliquis non incipiat credere Deo. Igitur *percipere gratiam est* acceptare vocationem, seu excitationem gratiæ, quod facere incipit homo, quando incipit Deo credere. Et ideo rectè dicitur homo, nõ posse bene, id est, meritoriè operari, donec per fidem perceperit gratiam. Atque ita ipsemet declarat paulò inferiùs dicens. *Nemo credit, qui non vocatur. Misericors autem Deus vocat, nullis hoc vel fidei meritis largiens, quia merita fidei sequuntur vocationem potius, quam præcedunt, nisi ergo vocando præcedat misericordia Dei, nec credere quisquam potest, vt ex hoc incipiat iustificari, & accipiat facultatem bene operandi, vtique meritoriè*, vel prout expedit ad vitam æternam, hanc enim facultatem accipit homo per vocationem. Atque eodem sensu ait inferius. *Cui misericors erit Deus, vt eum vocet misericors, misericorditur eius, vt credat, & cui misericors fuerit, vt credat, misericordiam præstabit, hoc est, faciet eum misericordem, vt etiam benè operetur.* In eodem profectò sensu, id est, vt misericordiam operetur, *prout oportet* in ordine ad vitam æternam. Et ideo infert, neminem posse gloriari, quod per opera misericordię Deum promeruerit: quia ipsa opera misericordiæ, sunt ex gratia, illa, scilicet, quæ aliquid apud Deum promereri possunt.

Eodem sensu accipiendum est, quod in Epist. 143. circa finem idem August. ait, loquens de fide, quæ per dilectionem operatur, *Sine qua, & ante quam, omnino nulla cuiusquam bona opera existimanda sunt, quoniam omne, quod non est ex fide, peccatum est.* In quibus verbis fateor (sicut in præcedentibus) sententiam esse facilem, rationẽ verò difficilem. Verum est enim, sensu explicato, talia opera non esse existimanda bona in foro Christiano (vt ita dicam) id est, ea bonitate, quæ ad vitam æternam cõferat. Cùm autem proximè additur, *quia quod non est ex fide, peccatum est*, in aliud extremum incidere videtur, nam inter peccatum, & opus pietatis datur medium, bonum opus morale naturæ consentaneum: at Augustinus hoc medium agnoscere non videtur: nam ex vno extremo aliud probat. Ab omnibus autem est illa ratio, vel non admittenda, vel moderanda, ac piè explicanda, vel modo paulò antea dicto, vel certè, vt dicatur tale opus esse peccatum impropriè quia peccato coniunctum, & in statu peccati, & à gratia alienum, vel quia non est actus virtutis simpliciter, atque ita latissimè peccatum. Sic enim idem August. lib. 19 de Ciuitate cap. 25. virtutes, etiamsi propter se ipsas appetantur, si ad Deum non referantur, ait esse inflantes, & superbas, ac proinde, *Non virtutes, sed vitia iudicanda esse.* Et libro quarto contra Iulianum capite 13. dicit sine fide nullam esse veram virtutem. Quod explicans ait, *Rectè admoniti sumus sic amare sapientiam, vt eam nobis thesaurizare auidissimè cupiamus, atque vt nobis magis, magisque acquiratur, nec aliqua ex parte minuatur, perferamus molestias, & libidines refrænemus, &c. Quod cùm facimus, ideo veram virtutem habemus, quia verum est propter quod facimus, id est hoc naturæ nostræ consentaneum est ad salutem, & veram fœlicitatem.* Vndè inferiùs infert. *Si ergo ad consequendam veram beatitudinem nihil prosunt homini virtutes, nullo modo sunt veræ virtutes.* Quod late ibi prosequitur.

At verò interdum insinuat, ideo non esse veras virtutes, quia sunt peccata ex intentione praui finis, vel omissione debiti finis. Sed hoc regulariter intelligendum est, non semper, quia non est absolutè necessarium, vt infra ostendam. Et ita sensit de virtutibus Romanorum idem Augustinus libro quinto de Ciuitate capite 15. & sequentibus. Aliquando etiam indicat, nullum *esse bonum opus*, & *sterile* (quod dicebat Iulianus) id est, non aptum ad meritum.

2. *August.* 3. *August.*

A At hoc intelligendum est de bono completo, & integro, quod operantem constituit simpliciter bonum, sic enim inquit: *Fieri non potest, vt steriliter boni simus, sed bonum non sumus, quidquid steriliter sumus.* Et infra. *Nullo igitur modo homines sunt steriliter boni, sed qui boni non sunt, possunt esse alij minus, alij magis mali.* Itaque opus bonum potest esse sterile: homo autem bonus non potest esse sterilis, quia nemo sine fide, & gratia potest esse simpliciter bonus: si autem homo habet fidem, & gratiam, non potest non fructuosè operari, si tamen vt talis est operetur, quod moraliter loquendo, non potest non interdum præstare. Denique hac ratione, respiciendo ad personas, displicet Augustinus libr. 1. Retract. cap. 3. quod in libris de Ordine dixerit, *Philosophos non vera pietate præditos virtutis luce fulsisse.* Et lib. de Continentia in fine dixit, *Continentiam sine fide, non esse veram continentiam, quoniam est peccatum.* Non enim hæc dicebat Augustinus, quia nullum honestum opus in his hominibus inueniri potuerit, sed quia rarum erat, & ideo veram, & absolutam virtutem generare non poterat, vel quia tot peccatis, vel prauis intentionibus fœdabatur, vt vix purum inueniretur.

4\. Constabit autem hoc euidentius, accedendo ad alium modum probandi ostensiuè hanc veritatẽ ex Patribus disertè distinguentibus inter duo genera boni operis, aut consentaneum tantum naturæ, vel fidei. In quo est insignis locus apud Auguſt. lib. de Spiritu & lit. c. 27. & 28. Vbi, vt supra dixi, admittit verba illa Pauli Rom. 2. *Gentes, quæ legẽ non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciũt:* posse intelligi de gentibus per solas naturæ vires in ipsa suæ vitæ impietate aliquid boni per rationem naturalem dictantem facientibus. Nam *de eis* (inquit) *quædam facta legimus vel nouimus, vel audiuimus, quæ secundum iustitiæ regulam, non solum vituperare non possumus, verùm etiam meritò, rectéque laudamus.* Declarat autem se loqui de bonis operibus non tantùm ex obiecto, sed etiam ex omnibus circumstantiis. Nam subdit. *Quamquam si discutiatur, quo fine fiant, vix inueniuntur quæ iustitiæ debitam laudem, defensionẽ ve mereatur.* Vbi cum dicit, *vix* fatetur aliquando contingere, & tacitè explicat alia loca, quæ videntur contraria, vt de his quæ frequentiùs accidunt, intelligantur. Quomodo autẽ id fiat per naturæ vires, declarat, *quia non vsque adeò in anima humana imago Dei terrenorum affectuũ labe ita detrita est, vt nulla in ea velut externa lineamenta remanserint.* Et infra de Iudæis, quantumuis in lege sua corruptis moribus viuentibus, eandem vim naturæ in eis mansisse dicit, *Nam & ipsi homines erant* (ait) *& vis illa naturæ inerat eis, qua legitimũ aliquid anima rationalis & sentit, & facit: sed pietas quæ in aliam vitam transfert, beatum, & æternam legem habet immaculatam, &c.* Ac tandem infrà sic scribit: *Sicut non impediunt à vita æterna iustum, quædam peccata venialia, sine quibus hæc vita non ducitur, sic ad salutem æternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillimè vita cuiuslibet pessimi hominis inuenitur.* Quid clarius?

5\. Est præterea insignis sub nomine Augustini locus, lib. 3. Hipognosticon parum à principio, vbi cum dixisset *Per peccatum liberum arbitrium hominis possibilitatis bonum perdidit, non nomen, & rationem:* ad explicandum quid intelligat per possibilitatis bonum, subdit. *Esse fatemur liberum arbitrium omnibus ominibus, habens quidem iudicium rationis, non per quod sit idoneum, quæ ad Deum pertinent, aut inchoare, aut certè peragere, sed tantùm in operibus vitæ præsentis, tam bonis, quàm malis.* Fatetur ergo non amisisse hominem liberum arbitrium per peccatum Adæ quoad possibilitatem omnis boni, sed retinuisse illam, saltem in operibus vitæ præsentis, etiam bonis. Dices loqui, tantum de bonis operibus non quidem bonitate morali, & honesta, sed tantum naturali, id est, secundùm conuenientiam ad naturæ commoditatem, hoc enim indicant verba & exempla, quę subiungit dicens. *Bonis dico quæ de bono naturæ oriũtur, id est, velle laborare in agro, velle manducare, & bibere, velle habere amicum, velle habere indumenta, velle fabricare domum, vxorem velle ducere, pecora nutrire, artem velle discere diuersarum rerum bonarum, velle quidquid bonum ad præsentem pertinet* B *vitam, quæ omnia non sine gubernaculo diuino subsistunt, imò ex ipso, & per ipsum sunt, & esse cœperunt.*

Dico tamen Augustinum euidenter loqui de his omnibus, quatenus bene moraliter per rationem naturalem fieri possunt. Primò quidem, quia nisi talia sint opera, non possunt dici simpliciter bona, necà malis distingui. Secundò, quia per mala opera intelligit ea, quæ sunt moraliter mala, vt exemplis ostendit, & concludit dicẽs. *Quidquid nõ licet, vel non expedit operari.* Ergo è contrario per bona opera intelligit ea, quæ licet operari, & prout licet, ac expedit, quia si aliter fiant, non est bonum bibere, vel comedere, aut vxorem ducere, vel amicum habere. Tertiò, quia etiam hæc bona opera bene moraliter facta, de bono naturæ oriuntur, & vt sic etiam pertinent ad bonum vitæ præsentis: nam hæc etiam ipsa, si non benè fiant, in magnum malum, & incommodum vitæ præsentis redundant. 6.

Excluditur effugium.

C Quartò confirmat hoc idem Augustinus alio in loco, libro de perfectione iustitiæ, vbi occurrens Celestio, qui obijciebat illud Pauli. 1. Cor. 7. *Quod vult faciat,* vt probaret bonam voluntatem haberi posse sine gratia, ita respondet. *Videte obsecro quale sit, volenti, & currenti misericordiam Dei non esse necessariam quæ illum etiam præuenit, vt curreret: quia de quodã ait Apostolus. Quod vult faciat, ibi (vt arbitror) vbi sequitur, & dicit,* non peccat, si nubat; *quasi pro magno habendum sit velle nubere, vbi de adiutorio diuinæ misericordiæ operosius disputatur. Aut verò* D *ibi prodest aliquid velle, nisi Deus, prouidentia, qua gubernat omnia, marem, fœminamque coniungat.* Vbi constat, ex sententia Augustini posse hominem velle nubere, ita vt non peccet sicut Paulus dicit, sine speciali adiutorio diuinæ gratiæ. At verò, vt illud velle sine peccato sit, oportet vt bene etiam ex circumstantijs fiat, atque adeo simpliciter, honestè, ac benè moraliter. Maximè cum non possit aliter in indiuiduo fieri, nisi aut peccando, aut bene simpliciter. Estque hic valde notanda illa Augustini sententia, quòd *Vbi operosius disputatur de necessario adiutorio diuinæ gratiæ,* huiusmodi velle, etiamsi honestum, & sine peccato sit, nõ cadit sub talem disputationem, quia non pro magno, (id est quasi pro nihilo) reputatur, si aliquid altius in eo non E inueniatur. 7.

Non tamen omittam in his Augustini testimonijs vlterius ponderare verba illa, quibus in vtroque loco significat, hæc ipsa bona moralia, & naturalia esse diuinæ prouidentiæ beneficia, & eo titulo Deo tribuenda principaliter, & inter eius dona esse computanda, & interdum fortasse esse specialia, etiamsi ad dona gratiæ non pertineant. 8.

Insignis locus. Auguſt.

Hoc

Hoc indicant in priori loco verba illa. *Quæ omnia non sine gubernaculo diuino subsistunt, imò ex ipso, & per ipsum sunt, vel esse cœperunt.* Et similia ferè sunt in fine posterioris testimonij, per quæ respondet tacitæ obiectioni, ne homo putet posse sibi tribuere aliquid boni, quod à Deo non receperit, quia vnumquodque bonum à Deo semper est, cum debita proportione, bonum ordinis naturalis à Deo auctore, & prouisore naturæ, bonum autem gratiæ altiori ratione. Inter bona autem naturalis ordinis, quæ in Deum vt prouisorem naturæ referenda sunt, computat Augustinus bonum opus morale præcisè spectatum, vt consentaneum naturæ rationali. Bona autem simpliciter vocat opera, quæ ad veram sanctitatem conferunt, vnde inferius concludit. *Est igitur liberum arbitrium, quod quisquis esse negauerit, Catholicus non est: & quisquis sic esse dixerit, quod sine Deo bonum opus, id est* (nota declarationem) *quod ad eius sanctum propositum pertinet, neque incipere, neque perficere possit, Catholicus est.*

.9. Est præterea de hac re illustris locus Augustini in Epist. 103. Vbi refert Polemonem intemperantem, & incontinentem hominem, opera, & suasione Xenocratis fuisse ad meliorem mentem conuersum: & subdit. *Non ita, vt Deo fuerit acquisitus, sed tantùm à dominatu luxuriæ liberatus.* Et tamen de hoc ipso effectu subiungit. *Tamen, nec id ipsum quidem, quod in eo melius factum est, humano operi tribuerim, sed diuino.* Quod autem non de opere gratiæ, sed naturalis prouidentiæ dixerit, declarat ratio, quam subiungit: *Ipsius namque corporis, quod est infimum nostrum, si qua bona sunt, sicut forma, vires, & salus, & si quid eiusmodi est, non est nisi ex Deo creatore, ac perfectore naturæ, quanto magis animi bona donare nullus alius potest? Quid enim superbius vel ingratius cogitare potest humana vecordia, si putauerit cum carne pulchrum faciat Deus hominem, animo castum ab homine fieri?* Hæc enim ratio optimè probat, Deum, vt auctorem, & perfectorem naturæ conferre huiusmodi donum. Addit verò statim August. testimonium Sapientis, Sap. 8. *Nemo esse potest continens, nisi Deus det.* Quod idem Augustinus, & cum eo omnes Theologi frequentissimè explicant de donatione per gratiam. Sed vtrumque potest sub eodem loco comprehendi, nimirum quod & continentiæ donum perfectum, immaculatum letali culpa, sit donum gratiæ, & quod imperfectum, & quoad vnum, vel alium actum sit donum Dei, vt auctoris naturæ. Sic enim solet Augustinus de donis gratiæ interpretari illud Rom. 11. *Ex ipso per ipsum & in ipso sunt omnia.* Cùm tamen etiam extendatur ad bona ordinis naturæ, vt in citato testimonio de Spiritu & lit. idem Augustinus attigit. Addit verò statim August. *Polemon ergo, si ex luxurioso continens factus, ita sciret cuius esset hoc donum, vt eum abiectis superstitionibus gentium piè coleret, non solùm continens sed, etiam veraciter sapiens, & salubriter religiosus existeret, quod ei non tantùm ad præsentis vitæ honestatem, verùm & ad futuram immortalitatem valeret.* Vnde constat, Polemonem illum fuisse gentilem, nihilque de fide veri Dei cogitasse: ideóque eius continentiam qualemcumque (nam sine dubio non potuit esse valde perfecta) ad solam honestatem vitæ præsentis pertinuisse, & ideo fuisse donũ Dei auctoris naturæ, non verò propriè gratiæ, quæ secundùm Augustinum cum vera fide incipit, & cõtinentiã eleuat ad fructus æternæ vitæ.

Sap. 8. — Rom. 11.

10. Accedit, hanc fuisse communem sententiam Patrum, qui Augustinum præcesserunt, & in eadem permansisse illos, qui post eum sequuti sunt, eique in doctrina de gratia maximè adhæserunt. Prior pars, quantùm attinet ad Græcos Patres, ostendi potest à fortiori ex dictis in capite 7. vbi præcipuè adduximus Chrysostomum, & Marcum Eremitam, qui tantùm videntur libero arbitrio tribuere, vt non desint, qui eis imponant, quòd in errorem Semipelagianorum inclinauerint: nos verò & ab errore illo eos defendimus, & plura loca adduximus, in quibus aliquid boni posse hominem per vires naturæ operari, pro certo habent. Ad idemque ibidem adduximus Nazianzenum, Clementem Alexandrinum, & Damascenum, etiam Græcum, licet Augustino posteriorem. Possumusque hic addere eundem Chrysostomum hom. 67. ad Populum, vbi ait, *nullum esse adeo malum, qui non interdum aliquid boni naturæ ductu operetur, cuiúsque in hac vita aliquod præmium à Deo non recipiat, quia in alia puniendus est.* Idem habetur nomine Chrysostomi in hom. 26. Imperfecti in Matth. quatenus ibi dicitur, *infideles interdum operari aliquod bonum, naturali bono motos.* Basilius hom. 6. in cap. 1. Genes. dicit, *esse in nobis aliquas virtutes secundum naturam, ad quas Familiaritas ex ipsa natura inest.* Qua sententia vsus est etiam Damascenus lib. 3. de fide cap. 14. Ex Latinis verò Hieronymus expressè hanc sententiam docuit, in c. 1. & 5. ad Gal. Nam in priori loco dicit *homines carentes fide operari interdum aliquid sanctè*, id est, *honestè, & sine peccati macula*, & planè significat id facere sine gratia solo ductu naturæ. In alio verò loco sine fide, dicit, esse posse bona opera, sicut fides potest esse sine caritate, tamen sicut fides est mortua sine caritate, ita illa bona opera sine fide mortua esse. Ambros. lib. 1. de Abraham capite 2. sentit, Regem Ægypti ductu naturæ rectè se gessisse cum Abraham, & ab adulterio abstinuisse. Et similia frequentia sunt in antiquis Patribus.

Chrysost. Marcus Eremita. — Vide Chrysostomum hom. de fide lege naturæ, tom. 3. — Basilius. — Damasc. Hieronym. — Ambros.

Post Augustinum verò Prosper libro contra Collator. cap. 26. agnoscit, etiam post peccatum habere hominem rationem, per quam possit aliqua opera facere, *quæ præsentem vitam honestare possunt, æternam autem vitam conferre non possunt.* Similiter Fulgentius, libr. de Incarnatione, & gratia cap. 26. dicit *esse posse in infidelibus, aut peccatoribus aliqua bona opera, quæ, quia vel ex caritate non fiunt*, vel etiam neque ex fide, ad salutem non prosunt. Clarius Gregorius hom. 27. in Euangelia distinguit dilectionem naturalem, à dilectione caritatis. *Aliud* (inquit) *est, quod sponte impenditur naturæ, aliud quod ex caritate debetur obedientiæ.* Et vtramque dicit esse bonam in suo ordine, quia posteriorem Christus maximè commendat: priori autem, vt ait, *Sacra eloquia non contradicunt.* Quam distinctionem, & doctrinam amplexus est Rupertus super Ioan. ca. 15. & Ecclesiæ vsu, & communi consensu est recepta. Ac denique, quod caput est, Pius V. & Gregorius XIII. illam probarunt in Bulla contra Michaelem Baium. In qua Bulla sententiam hanc, de potestate liberi arbitrij ad faciendum aliquod opus morale simpliciter bonum & honestum, absque speciali auxilio gratiæ, vel confirmant, & approbant dicti Pontifices, vel certè plurimùm ei fauent. Eorum tamen sententiam commodiùs capite 16. referemus. 11.

Prosper. — Fulgen. — Greg. — Rupertus — Pius V. Gregor. 13.

CAPVT XV.

Ratione comprobatur eadem sententia.

1. Duobus modis potest ostendi hæc veritas. DVobus modis possumus veritatem hanc ratione suadere, indistinctè, scilicet, & per media quasi extrinseca, quæ magis declarant illam veritatem per se spectatam esse credibilem, verisimilem & plausibilem, ac fauorabilem naturæ, si gratiæ non repugnet, sicut re vera non repugnat: vel directè ostendendo, ac demonstrando à priori eandem veritatem.

2. Primus modus. Priorem igitur probandi rationem ita declaro, quia hæc sententia nihil omnino declinat in errorem Pelagij, vel reliquiarum eius, discedítque ab alio extremo errore Lutheri, asserentis liberum arbitrium post peccatum Adæ ad nihil, nisi ad peccandum valere: mediaque via incedit, quæ & est satis consentanea ipsi naturæ secundùm se, & secundùm id, quod à Deo habet, spectatæ, & in laudem ipsius creatoris cedit, & Christo Redemptori, & gratiæ eius non præiudicat: ergo omnino præferenda est. Antecedens quoad primam partem de errore Pelagij satis constat ex doctrina Conciliorum, & Patrum, quam adduximus: & quia nullus eorum reprehendit Pelagianos, aut Massilienses, eo quòd dicerent posse homines aliquod bonum opus per liberum arbitrium efficere: sed quia dixerunt, posse hominem omnia præcepta implere, vel innocentem vitam agere, vel suis viribus gratiam demereri, & negotium salutis inchoare, à quibus omnibus valde aliena est illa sententia. Et quamuis interdum reprehendant Pelagium, quod negauerit esse necessarium auxilium gratiæ ad singula opera, loquuntur planè de operibus pietatis, & ad salutem æternam conducentibus, vt visum est. Et in responsione ad argumenta iterum dicetur, vbi alium etiam sensum attingemus.

3. Quoad alteram verò partem de errore Lutheri, & hæreticorum huius temporis, certissimum est, eos hoc colore commendandi gratiam, & redemptionem Christi, ita exaggerare lapsum Adæ, vt imaginem Dei in hominis natura impressam deleuisse, & vires liberi arbitrij, præsertim ad bonum operandum, prorsus abstulisse dicant. Et ideo in Scholasticos Doctores acriter inuehuntur, eo quòd communiter asserant manere in homine lapso vires arbitrij ad faciendum aliquod opus morale sine aliqua peccati macula, si quod in se est faciat, benè vtendo ratione naturali, & sua libertate. Videntur autem hi hæretici dogma illud introduxisse, vt omnia hominum merita, omnes dispositiones ad gratiam, & consequenter necessitatem bonorum operum è medio tollerent. Ac denique, vt libertatem arbitrij, etiam in operibus bonis, vel gratię, omnino negarent: quia (vt aiunt) voluntas hominis per peccatum adeo imbecillis relicta est, vt nisi Deus illa vtatur vt instrumento inanimi, nihil boni operari possit: si autem illa non vtatur, malum ex necessitate operetur. A quibus omnibus erroribus tam longè abest dicta sententia; vt non solùm in re ipsa, verùm nec in loquendi modo velit cum his hæreticis conuenire.

4. Vnde manifesta est alia pars, hanc scilicet sententiam mediam, & securam tenere viam, quam esse consentaneam naturæ facilè patet, quia spectat ad perfectionem eius, & non excedit eius limites, vt ex sequenti discursu constabit. Quam perfectionem habet hæc natura à Deo, sine cuius proportionali concursu illa vti non potest: pertinetque ad diuinam bonitatem, & prouidentiam, vt hunc generalem influxum naturæ à se creatæ non neget, quamtumuis peccato infecta sit: ideoque etiamsi opus aliquod bonum per vires liberi arbitrij facere possit, non ideo sine Dei proportionato auxilio id facere potest: atque ita totum in laudem auctoris naturæ redundat. Ac denique sicut gratiæ Dei hoc nõ præiudicat, ita nec Christi redemptioni: quia (vt Augustinus ait Epistol. 105.) *Christus non pro multis mortuus est, vt homines conderentur, sed pro impijs mortuus est, vt iustificarentur.* Quibus verbis significat, Christi redemptionem supponere naturalia dona, & superaddere supernaturalia, vt naturam subleuent, & iuuent ad operandum, & impedimentum peccati naturæ superadditum auferant. Non ergo fit iniuria redemptioni Christi per hoc, quod aliqua scintilla naturalis boni etiam liberi & moralis, post peccatum mansisse fateamur. *August.*

Posterior probandi modus ostensiuus est, quia causa habens vires sufficientes ad aliquem effectum, potest interdum per easdem vires effectum illum efficere, non obstante superueniente obstaculo, quod licèt aliquantulum impediat, vires tamen intrinsecè non minuat, nec resistentiam insuperabilem inducat, nec conditionem aliquam simpliciter necessariam ad tale opus auferat, vel semper impediat. Sed liberum arbitrium in natura lapsa ita comparatur ad actus bonos moraliter, proportionatos naturæ: ergo. Maior declaratur exemplo potentiæ rationalis affectæ habitu inclinante illam ad alteram partem: hæc enim potentia habet ex se, & in suo ordine sufficientes vires ad actum oppositum: habitus verò superueniens impedit aliquantulum, ne operetur actum habitui contrarium: Tamen, quia hoc impedimentum non minuit intrinsecè vires potentiæ, nec resistit insuperabiliter contrariæ inclinationi eiusdem potentiæ, nec aufert conditionem necessariam ad operandum, potest talis potentia non obstante habitu, actum illi contrarium suis viribus elicere. Et ratio est, quia causa per se sufficiens, & non impedita, & habens omnes conditiones requisitas ad agendum, potest suum effectum efficere, cum communi primæ causæ influentia: Imò, si sit causa non libera, statim efficiet illum, quantum, & quomodo potest: ergo si sit libera poterit, saltem si velit, talem effectum præstare: si autem potest cum communi influentia id facere, non est illi necessaria specialis gratia, vt id faciat. 5. Posterior probandi modus.

Superest, vt subsumptam propositionem probemus, scilicèt, liberum arbitrium in natura lapsa comparari ad actus bonos morales, (per se loquendo) vt causam habentem sufficientes vires ad talem effectum in particulari, & non semper habens insuperabile impedimentum, vel defectum alicuius conditionis necessariæ ad operandum. Probatur autem hoc, quia in primis voluntas humana per se, & intrinsecè spectata in sua pura natura, vel in statu integræ naturæ, habet vires sufficientes ad opus morale bonum, & benè perficiendum. Duplicem enim facultatem, seu vim necessariam ad huiusmodi actus considerare possumus: vnam ex parte voluntatis ipsius, eique realiter, atque intimè conuenientem, quam possumus physicam appellare, quia illa est causa verè ac 6.

realiter

realiter efficiens talem actum: alia facultas est ex parte intellectus & iudicij, seu propositionis eius, quam possumus moralem vocare: quia non est physicè efficiens voluntatis actum, sed tantum metaphoricè mouens, & excitans, consulens, & quasi suadens. Virtus ergo physica voluntatis, illi intrinseca, & connaturalis, respectu talis actus proportionata est, & sufficiens: aliàs talis actus per se spectatus non esset naturalis homini, nec proportionatus illi, sed superans naturam eius ergo necesse est, vt natura hominis, vel integra vel pura habeat sufficientes vires physicas ad talem actum. Atque eadem ratione habet sufficientes vires morales, tùm quia voluntas consequitur intellectum, & cum eo proportionem seruat, & ideo nihil potest voluntas naturaliter velle, & perficere, nisi quod intellectus naturaliter dictare, & proponere potest, vt factibile ab ipsa, eique naturaliter conueniens. Tum etiam, quia tale iudicium, & obiecti propositio non excedit naturales vires ipsius intellectus. Vnde (quod notandum est) quamuis respectu voluntatis habeat causalitatem moralem, respectu intellectus comparatur, vt effectus verè, & physicè ab ipsa productus: ad illum autem producendum habet intellectus in sua pura natura spectatus, vires physicas sufficientes, quia non excedit talis effectus naturalem capacitatem eius, vel debitam proportionem: sicut de natutali actu voluntatis ad physicas virtutes eiusdem voluntatis comparato dictũ est. Igitur, qua ratione intellectus habet natura sua sufficientes vires physicas ad efficiendum talem actum, habet etiam sufficientem vim ad inducendum moraliter voluntatem medio tali actu. Quod si dicatur intellectus ipse, indigere propositione, & excitatione obiecti, ad hoc etiam habet naturalem modum sufficientem, per externam oblationem obiectorum, quæ communi cursu naturæ fit, & per internam vim intellectus agentis, cooperante ad hæc omnia Deo per generalem influentiam.

7. Vires tam voluntatis quam intellectus per naturæ lapsum intrinsecè non imminutæ nõ sunt.

Huiusmodi autem vires, tam voluntatis, quàm intellectus, non sunt imminutæ intrinsecè per superueniens peccatum, seu lapsum naturæ. Quia hæ vires non sunt aliquid superadditum his potentijs vltra entitates earum, sed sunt ipsæmet realitates talium potentiarum, sicut vires caloris ad calefaciendum, non sunt aliquid præter ipsam entitatem talis caloris. At entitas voluntatis, vel intellectus, non est imminuta per peccatum, imò nec minui potest, quia non est qualitas intensibilis, & remissibilis, sed omnino indiuisibilis, quæ vel omnino auferri debet, quod factum non est, nec sine monstruositate, vel miraculo fieri potuisset: vel tota manere debet, quia res indiuisibilis diuidi non potest. Si autem tota entitas manet, totam vim agendi retinet, quia non est aliud, quàm ipsa. Sicut calor vt octo, dum in illa intensione, & gradu integer manet, non potest non retinere integras vires naturales, quas ad calefaciendum habet: tunc autem incipit illas amittere, vel diminutas habere, quando incipit remitti: quod si non esset qualitas remissibilis, nullo modo possent vires eius diminui, ipsius entitate conseruata: ita ergo est in voluntate, & intellectu hominis lapsi. Cum ergo liberum arbitrium nihil aliud sit, nisi facultas voluntatis, & rationis, manentibus integris internis viribus naturalibus intellectus, & voluntatis ad operandũ bonum, tam physicè, quàm moraliter, vires etiã liberi arbitrij quoad physicam vim, integras mãsisse necesse est.

Quod autem non semper, & in singulis actibus occurrat homini, etiam in statu naturæ lapsæ impedimentum insuperabile ad bene operandum, facilè persuaderi potest, quia vel hoc est impedimentum positiuum, & intrinsecè, ac permanenter existens in intellectu, aut voluntate, aut alia potentia animæ: & hoc fingi non potest, quia per peccatum nulla talis res positiua, vel qualitas in potentijs huiusmodi superaddita est, sed solùm priuatæ fuerunt donis gratiæ, & originalis iustitiæ: vnde manserunt in ea positiua dispositione, in qua essent in puris naturalibus; certum est autem, in pura natura, & ab intrinseco, nullã talem dispositionem positiuam his potentijs conuenire. 8.

Vel hoc impedimentum est rebellio sentientis appetitus, & corporis corruptibilis infirmitas, quę aggrauat animam, &c. At hæc deordinatio potentiarum, quæ ex peccato originali contracta est, licèt ita debilitet vires liberi arbitrij ad operandum bonum morale consentaneum rationi naturali, vt sine gratia non possit totum illud implere, quin interdum ac sæpe labatur: non tamen ita vrget, & impedit in singulis actibus, vt magnam difficultatem semper ingerat, nedum vt impedimentum insuperabile inducat. Sæpe enim occurrit aliquid honestè faciendum, quod non est repugnans appetitui, vel inclinationi speciei, aut indiuidui, vt dare eleemosynam pauperi, honorare parentẽ, & similia. In huiusmodi ergo actibus sæpè contingit, ferè nullam esse difficultatem. In nonnullis verò, etiamsi aliqua repugnantia appetitus intercedat, non tamen adeo ingens, & magna, vt per vim rationis, & libertatis superari non possit, vt ipsa etiam experientia docet: & nulla est ratio, quę contrarium suadeat. Ergo nihil obstat, quin interdum in his occasionibus faciat homo, quantum per vires naturæ potest, vt bonum, honestumque actum exerceat. 9.

Vel denique hoc impedimentum est extrinsecum à dæmonis suggestione, & tentatione proueniens: & de hoc puncto dicemus inferiùs respondendo ad argumenta. Nunc solùm dicimus, hoc impedimentum non semper vrgere pro omni actu, & pro omni instanti, vel saltem non ita instanter vrgere, vt homo ratione vtens nõn possit moraliter respuere dæmonis suggestionem pro breui tempore, ad vnum, vel alium actum sufficiente. Siue hoc fit, quia dæmon ipse ex se non habet tantam vim, & potestatem super hominem, siue quia Deus non permittit illum semper vti tota potestate sua: Quocumque enim ex his modis fiat, non interuenit ibi vera gratia interna, quæ per Spiritus sancti inspirationem datur, de qua nunc agimus. Et ita semper verum est, nõ obstante hoc impedimento, posse hominem sine gratia aliquod bonum opus morale facere. 10.

Dicet aliquis, hoc discursu rectè probari, posse hominem sine gratia facere opus ex genere suo honestum, non tamen ex omnibus circunstantijs bonum. Idque non ex defectu physicæ virtutis, nec ex positiuo impedimento, sed ex defectu cognitionis, & ex impedimento ignorantiæ priuatiuæ, quod saltem impedit semper debitam circunstantiam finis, sine qua non potest actus esse simpliciter bonus. Hæc ferè est respõsio Gregorij. Putat enim ad honestatem actus necessariam esse re- 11. Obiectio.

lationem in Deum, vt in finem vltimum, & hanc non poſſe ſine fidei cognitione, & gratiæ adiutorio adhiberi.

12. Refellitur. Sed peccat multis modis. Primò, quia relatio actualis omnis boni actus in Deum non eſt neceſſaria, vt actus bene fiat, & ſit ſimpliciter bonus, abſque vlla macula culpæ, vt ex 1.2. quæſtion.18. tamquam certum ſuppono. Voco autem relationem actualem illam, quę fundatur in proprio actu ipſius operantis, directè volentis illum finem, & relationem operis in illum: ſiue illa relatio fiat tunc, quando opus bonum fit, quæ dicitur relatio formalis, ſiue præceſſerit, & in virtute eius fiat, quæ vocatur relatio virtualis. Sufficit ergo relatio quaſi naturalis, & intrinſeca actui tendenti in obiectum honeſtum vt ſic: nam eo ipſo, quod fit propter honeſtatem participatam, quæ eſt in obiecto, & non interrumpitur, nec impeditur per extrinſecam relationem in finem malum, ipſe actus de ſe tendit in Deum, vt in vltimum finem omnis boni, quæ dici etiam ſolet interdum relatio virtualis ex vi operis, non ex alia actione operantis. Et ita hæc circumſtantia numquam deeſt, ſi finis proximus honeſtus eſt, & alius finis malus non apponitur, quod fieri poteſt per ſolam cognitionem bonitatis obiecti, cum omnibus circunſtantiis requiſitis ad intrinſecam honeſtatem eius, abſque altiori Dei cognitione.

13. Secundò, quia licèt actualis relatio in Deum eſſet neceſſaria, ſufficeret ad naturalem honeſtatem, quod fiat in Deum auctorem naturæ: ad hanc autem relationem poteſt eſſe cognitio ſufficiens per vires naturæ, & ſuppoſita illa cognitione, non excedit vires voluntatis illam efficere in aliquo actu: quia non oportet vt fiat in Deum ſuper omnia efficaciter dilectum, ſed ſatis eſt, vt fiat in Deum aliquo imperfecto modo dilectum, vel ex affectu aliquo colendi, & honorandi illum: quod eſſe poſſibile per vires naturæ apertè ſupponit Paulus ad Rom.1.

14. Tertiò, quia ſi illa relatio omittatur propter inaduertentiam, vel ignorantiam aut Dei, aut obligationis adhibendi illam relationem, interrogo, an illa ignorantia inculpabilis ſit, nec ne. Nam ſi eſt inuincibilis, omiſſio talis circumſtantiæ non erit culpabilis, ac proinde non reddet actum malum, nec impediet bonitatem, quam ex obiecto, & alijs circumſtantijs habere poteſt. Si verò ignorantia eſt culpabilis, ſupponit in homine poteſtatem expellendi illam, & vires ſufficientes ad referendum actum in illum finem, alioqui omiſſio illius non poteſt iure ad culpam imputari. Denique rationes factæ æquè procedunt de bonitate ex circumſtantijs, & ex obiecto, quia tota illa bonitas non excedit proportionem virium naturalium voluntatis, nec dictamen rationis naturalis.

15. Et poteſt hic diſcurſus ſub alia forma breuiter proponi, & confirmari: quia ſi gratia eſt neceſſaria ad ſingulos actus moraliter bonos, vel id eſt per modum principij phyſici, vel ſolum per modum moralis auxilij excitantis voluntatem, eodemque morali modo illam adiuuantis: neutrum dici poteſt: ergo. Minor quoad priorem partem de principio phyſico, conſtat ex dictis. Quia voluntas habet ſufficientes vires phyſicas ad efficiendum talem actum, tam quoad ſubſtantiam eius, quam quoad modum debitum illi ex natura ſua, ſeu ex vi rationis naturalis, qui modus ſatis eſt, vt

A actus ſimpliciter benè & honeſtè fiat. Et ſimiliter intellectus habet ſufficientes vires phyſicas ad dictandum per naturæ lumen, & proponendum voluntati, quidquid neceſſarium eſt ad honeſtatem illius actus. Quoad alteram verò partem de morali adiutorio, patet etiam ex dictis, quia huiuſmodi adiutorium extraordinarium, ſeu excedens ordinem naturæ, ſimpliciter neceſſarium non eſt, niſi vbi occurrunt impedimenta moralia, & homo non poſſit omnia moraliter vincere, niſi ab alio ſuperiori iuuetur: at hæc impedimenta non occurrunt in ſingulis actibus moraliter bonis, vt declaratum eſt: ergo auxilium illud morale non eſt ſimpliciter neceſſarium ad ſingulos actus naturalis ordinis, licèt ad innocentiam, vel perſeuerantiam longi temporis neceſſarium ſit.

B Ad hæc verò omnia reſpondere coguntur, alij auctores, (quantum ex eorum diſcurſu colligi poteſt) Hæc argumenta rectè probare auxilium gratiæ non eſſe neceſſarium, vt homo poſſit huiuſmodi actum moralem facere, eſſe tamen neceſſarium, vt illum faciat: ſicut actualis concurſus Dei eſt neceſſarius, vt homo operetur, non tamen vt operari poſſit. Ratio autem talis neceſſitatis ſupra poſita eſt, de cogitatione congrua: nam ſine cogitatione honeſta non poteſt homo benè moraliter operari, & niſi talis cogitatio congrua ſit in præſcientia conditionata Dei, non operabitur homo defacto, quamtumuis poſſit. Eſt ergo neceſſaria cogitatio congrua ad ipſum actum, hæc autem cogitatio non eſt debita, nec ſine Dei prouidentia donatur: eſt ergo gratis data, & conſequenter vera gratia: ergo ſine aliqua gratia non poteſt de facto, & cum effectu fieri opus ſimpliciter bonum. Vnde ingenuè etiam fatemur, hanc cogitationem non vocari gratiam, quia in ſe ſupernaturalis ſit quoad ſubſtantiam, vel intrinſecum modum eius, nihil enim tale poteſt in illa cùm probabilitate cogitari, cum cogitatio illa, & obiectum naturale habeat, & ſub ratione naturali, ſeu per medium ordinis naturæ illud attingat, ſolumque ordinetur proximè ad eliciendum actum naturalem voluntatis. Aiunt ergo ſolùm vocari gratiam, quia eſt donum quoddam gratis datum in ordine ad vitæ honeſtatem, & fortaſſe etiam ad veram ſanctitatem, & æternam beatitudinem conſequendam. 16. Ad dicta omnia eſt reſponſũ.

C

D

Vt autem examinemus quanta cùm probabilitate hoc dictum ſit, cùm totum hoc donum gratis collatum in ſola illa congrua cogitatione ponatur, nonnulla circa illam inquirenda ſunt. Primum, cùm ſæpe contingat, cogitationem illam excitari per exteriorem obiecti propoſitionem, vel per verba humana, vel obiecti viſibilis occurſum, vt pauperis, vel hominis mortui, aut alterius ſimilis, interrogo, an neceſſaria ſit ſpecialis prouidentia Dei, vt hoc obiectum tempore, & modo congruo occurrat, vel poſſit interdum, ac ſæpe occurrere ex generali curſu cauſarum ſecundarum operantium cum ſola generali Dei influentia. In quo, eſto verum ſit, ſæpiſſimè has opportunas occaſiones bene operandi moraliter prouenire ex prouidentia peculiari; interueniente ſaltem peculiari cuſtodia ſanctorum Angelorum: tamen non videtur dubium, quin non ſemper ſit hoc neceſſariũ, quia nihil inuenitur in huiuſmodi externo obiecto, quod per communẽ curſum naturę nõ poſſit occurrere homini tẽpore opportuno, ſinendo ſolùm cauſas ſecũdas, vt curſus ſuos peragant, 17. Examinatur reſponſum.

E

cum

cum communi influxu auctoris earum. Sicut etiam, quòd occurrant obiecta excitantia ad malum, eo tempore, quo pertrahunt hominem ad consensum, non prouenit positiuè ex speciali prouidentia Dei, sed ex generali, cum præuisione, ac permissione, & cõmuni influentia, & licèt sæpè proueniant per industriam malorum Angelorum, non tamen cum certitudine infallibili futuri effectus, vt est in Deo: nec etiam semper est illud medium necessarium, sed per solum cursum secundarum causarum potest talis occasio scandali offerri, permittente, & præsciente Deo. Ita ergo potest esse in actu bono, hoc tamẽ excepto, quod in illo non præcedit sola permissio, sed etiam vel præceptum, vel cõsilium, vel approbatio Dei per voluntatem simplicem, seu antecedentem At voluntas absoluta specialiter procurans talis obiecti occursum, necessaria non est, licet sit possibilis, nulla enim vera ratio talis necessitatis reddi potest, nec ab aliis auctoribus redditur: imò in hoc non videntur nobis contradicere.

Hoc supposito, inquiro vlteriùs, an proposito tali obiecto, necesse sit, cogitationem illam fieri, aut dirigi à Deo speciali modo interiùs operante, vltra generalem concursum debitum, tam externis obiectis, seu occasionibus excitantibus talem cogitationem, quàm ipsi intellectui elicienti, & iudicanti secundum illa: Vel potiùs (supposita applicatione talium obiectorum facta per ordinarium cursum secundarum causarum) cogitatio illa, & practicum iudicium de tali bono opere præstando, fiant ab intellectu cum solo generali concursu primæ causæ. In quo etiam dicendum omnino est, necessarium non esse, cogitationem illam fieri per specialem Dei actionem, quam interiùs in hominis intellectu operetur: quia in illa cogitatione nihil est supernaturale, neque ex parte ipsius intellectus, neque ex modo aliquo intrinseco eius, qui intelligi possit vel cum fundamento fingi; neque ex aliquo fine extrinseco, vel eleuatione ad aliquem effectum supernaturalem: quia solùm ordinatur ad bonum actum moralem voluntatis, qui alias in substantia, & modo suo naturalis est. Potest ergo cogitatio illa excitari, & fieri in homine per ordinariũm cursum, & influxum secundarum causarum, concurrente tantũ Deo generali concursu, tam interiùs, quàm exteriùs. Ergo cogitatio illa non est ex gratia, sed ex natura: ergo & opus virtutis, quod ex sola illa, cum viribus liberi arbitrij, & generali influxu primæ causæ procedit, nõ necessario est ex gratia.

CAPVT XVI.

Eadem vera sententia suadetur, ostendendo varia incommoda, quæ ex contraria sequuntur.

1\. RAtiones superiori capite factæ, rem ipsam satis ostendere videntur; quòd supposita prima rerum vniuersi dispositione, communis causarum secundarum cursus, & concursus cum generali influxu, & prouidentia primæ causæ sufficiat ad illam cogitationem bonam concipiendã, quæ satis sit ad bonam moralem operationem ordinis naturæ per liberum arbitrium efficiendam. Nihilominus tamen auctores quartæ sententiæ docent, quando illa cogitatio talis est, vt cum effectu moueat ad opus bonum, esse veram gratiam distinctam à dono creationis, & omnibus beneficiis Dei, quæ ex vi creationis debentur, seu consequuntur. Ratio eorum ad hoc reducitur, quòd ipsamet originalis (vt ita dicam) rerum dispositio, & concursus, vel occursus talium causarum, vel obiectorum, cum tali homine, & potentiis eius, non est sine præscientia, & prouidentia Dei, qui talem rerum ordinem prouidit, qualem præuidit fuisse futurum congruum huic homini, vt tali tempore benè operaretur: Quod satis est, vt illa cogitatio dicatur esse suprà naturalem hominis facultatem, quia non potuit homo præparare sibi talem cogitationem, vel causas excitantes illam. Dicitur etiam esse auxilium gratiæ quia talis dispositio, & ordo causarum non erat tali homini debitus, & ideò nec talis cogitatio erat debita. Est ergo gratis donata, vt excitet, & iuuet ad bene operandum: merito ergo vocatur auxilium gratiæ, seu gratuitum. Constat autem talem cogitationem necessariam esse ad quamcumque bonam moralem operationem: Hac ergo ratione defendunt, nullum opus moraliter bonum posse fieri ab homine sine gratia Dei.

Hæc verò sententia sic explicata videri potest in re, non esse diuersa à nostra, sed tantùm in loquendi modo. Nos enim ingenuè fatemur, ad actum voluntatis bonum necessariam esse præuiam cogitationem intellectus. Item cogitationem hanc, saltem primam non esse in potestate ipsius hominis, sed debere extrinsecùs excitari. Item, excitationem hanc non fieri sine prouidentia Dei præparantis causas eius: atque etiam (vt nos probabiliùs credimus, & tamquam verum admittimus) præscientis quando, & vbi talis cogitatio futura sit ita congrua, vt si in intellectu ponatur, infallibiliter habeat bonæ voluntatis effectum. Item, omnes conuenimus, ad hos actus esse necessarium actualem concursum primæ causæ, quod nec Semipelagiani quidem negabant, quidquid Pelagiani senserint. Ac denique, illi auctores nobiscum fatentur, non esse necessariam ad huiusmodi cogitationem, & actum bonum, superiorem aliquam, vel specialem internam motionem Dei, præter dictum prouidentiæ modum. De quo nos etiam fatemur, occasionem illam bene moraliter operandi, & congruè de tali opere cogitandi, & iudicandi à Deo præuisam, esse peculiare ipsius beneficium. Solùm ergo videtur de nomine superesse controuersia, an illud vocandum sit auxilium gratiæ, nec ne. Sed nihilominus dicendum credimus, illud beneficium non transcendere ordinem generalis prouidentiæ naturalis, ideóque non satis esse, vt talis actus dicatur esse ex gratia Christi: nec Concilia loqui de hoc genere gratiæ, sed aliquid maius postulare, quando gratiam Dei ad bene operandum requirunt. Atque hanc ob causam, rem hanc esse censemus grauissimam, vtpotè ad intelligenda Concilia, & Patres necessariam, & fortasse etiam ad vitanda multa incommoda, quæ ex verbis inordinatè prolatis interdum incurruntur. 2.

Primum ergo graue incommodum, quod ex illa sententia sequitur, est, quia ille modus gratiæ non sufficit ad proprietatem, & rigorem verborum; per quæ Concilia docent esse necessariam gratiam ad bene operandum: ergo, si Concilia sub definitionibus suis includunt omnia, & singula bona opera moralia, cuiúsque ordinis, & 3. Primũ incõmodũ.

modi sint, necessariũ est aliquod maius auxilium ex parte Dei conferri: vel certè, si Concilia non comprehendunt omnes hos actus, sine fundamento, & veritate dicitur, gratiam esse ad illos necessariam. Antecedens patet ex Concilio Arausicano, cap. 5. & 6. vbi requirit *illuminationem, & inspirationem, per infusionem spiritus sancti.* Et cap. 6. dicit, *Rectè cogitare diuini esse muneris; & quoties bona agimus, Deum in nobis, atque nobiscum, vt operemur, operari.* Quis autem dicat naturalem cogitationem, quæ ex vi causatum naturalium fit, cum solo concursu Dei generali, vocari *illuminationem, & inspirationem Spiritus sancti, aut fieri per infusionem eius*, aut ratione illius solius *Deum operari in nobis, vt operemur, vel præstare vt faciamus*, sicut ibidem dicitur capit. 20. Ergo longè veriùs est, non comprehendere Concilia omnes bonas actiones, sed illas, quæ ad salutem pertinent vitæ, æternæ, vt dictum est.

Concil. Araus.

4. Secũdum incommodum. Secundò, si quis contendat, illã cogitationem cõgruam, modo suprà posito explicatã, rectè vocari illuminationem, & inspirationem Spiritus sancti, sequitur ex vi doctrinæ, ac definitionum Conciliorum non esse necessariam altiorem gratiam præuenientem, & adiuuantem, ad credendum, sperandum, amandum, & pœnitendum, quod nullus Catholicus dicet, vt nunc suppono. Sequela patet, quia Concilia eodem tenore, & cum eadem vniuersalitate de his omnibus loquuntur, vt patet ex relatis verbis. *Quoties bona agimus, Deus in nobis, atque nobiscum, vt operemur, operatur:* & ex testimoniis Scripturæ, quæ idem Concilium Arausicanum adducit, *Sine me nihil potestis facere:* & *Quid habes, quod non accepisti?* & *Nemo habet quidquam bonum, nisi datum fuerit desuper.* Denique Concilium Tridentinum, sess. 6. loquens de gratia necessaria ad actus fidei, *&c. Per inspirationem, & illuminationem Spiritus sancti,* illam declarat. Ergo, si sola dicta congrua cogitatio sufficit ad illuminationem, & inspirationem Spiritus sancti, similis modus gratiæ sufficeret ad credendum, amandum, & pœnitentiam agendam, sicut oportet. Consequens autem est omnino falsum, & absurdum; confunditur enim ordo gratiæ cum ordine naturæ, tolliturque necessitas habituum per se infusorum. Et specialiter ponderari potest testimonium Augustini, Epistol. 106. parum ab initio, vbi afferens exemplum de filio prodigo, *qui reuersus in semetipsum dixit: Surgam, & ibo ad Patrem meum,* inquit: *Quam cogitationem bonam quando haberet, nisi & ipsam illi in occulto pater misericordissimus inspirasset?* Expendo enim illam particulam, *in occulto,* qua significat, non esse satis cogitationem similem, quatenus ab externis obiectis naturaliter excitari potest, vt sit vera gratia interna, veráque inspiratio, nisi internè, & occultè aliquid altiùs Spiritus sanctus operetur.

Augustin.

5. Potest præterea absurditas illius consequentis in hunc modum declarari breuiter. Quia propositis rebus fidei, potest homo aliquam fidem humanam illis adhibere, si credat tantùm ex humana traditione: quæ fides humana potest esse actus moraliter bonus. Si ergo talis sit, fiet ex gratia, iuxta priorem sententiam: ergo erit ex illuminatione, & inspiratione Spiritus sancti, quia erit ex aliqua cogitatione congrua, & gratuita modo explicato: ergo potest quis sine errore dicere, illam fidem esse sufficientem ad salutem, & ex infusione Spiritus sancti, vtpotè ex eius illuminatione, & inspiratione concepta. Consequens autem illud absurdissimum est. Et sanè audio non deesse Theologos, qui illo discursu conuicti, fateantur, illud genus gratiæ, & illuminationis, ac inspirationis sufficere ad omnia bona opera moralia, quæ antecedunt fidem necessariam ad salutem, atque etiam ad voluntatem credendi, quæ ad veram fidem sufficiat, & ad veram attritionem, quæ cum sacramento satis sit ad iustitiam: & nihilominus eos non audere concedere, illud genus gratiæ satis esse ad actus fidei, spei, & caritatis necessarios ad salutem. Quorum quidem cautelam, & modestiam in hac posteriori parte laudo: sed cùm in priori fateantur veram gratiam esse necessariam ad illos actus, qua consequutione loquantur, non video, nec quo modo ex Conciliis colligant distinctionem, quam faciunt inter huiusmodi actus. Præcipuè, cùm Concilium Arausican. capit. 5. eodem modo loquatur in hoc puncto de voluntate credendi, & de actu, seu assensu fidei.

Dicent fortasse, Concilia non tantùm postulare ad actus fidei, spei, caritatis, & pœnitentiæ diuinam illuminationem, & inspirationem, sed etiam diuinum adiutorium: ita enim disertè loquitur Concilium Trident. sess. 6. can. 3. & intelligendum est de adiutorio supernaturali, quod aliquam efficientiam addat vltra concursum generalem Dei: alioqui nullius momenti esset illa definitio ad gratiam Dei commendandam. Sed contra hoc instatur tertiò, quia illud Spiritus sancti adiutorium non solùm ad actus fidei, spei, caritatis, & pœnitentiæ, sed etiam ad alios necessarium est. Nam quoties Augustinus loquitur de gratia necessaria ad bene operandum, non solùm dicit esse necessariam præuenientem gratiam inspirationum, & illuminationum, sed etiam esse necessarium adiutorium diuinæ gratiæ; & addit esse necessarium ad singulos actus pietatis, vt sæpè repetit Epist. 106. & 107. addens, *sine hoc adiutorio nihil pietatis vel iustitiæ posse hominem habere, vel in opere, vel in voluntate.* Vel ergo loquitur Augustinus solum de actibus supernaturalibus, qui per antonomasiam dicuntur iustitiæ & pietatis Christianæ, & sic non potest colligi ex doctrina Augustin. ad singulos actus moraliter bonos esse necessariam gratiam. Vel loquitur de omnibus actibus bonis, etiam moralibus, & consentaneis tantùm rationi naturali, & sic oportebit dicere, etiam ad singulos actus huiusmodi esse necessarium adiutorium diuinæ gratiæ. Ac proinde totum id, quod Concilium Tridentinum requirit ad fidem, spem, &c. erit necessarium ad singulos actus bonos, nimirum præuenientem Spiritus sancti illuminationem, eiúsque adiutorium. Ergo vel illa congrua cogitatio non satis est ad bonos actus morales, vel aliud distinctum, & proprium adiutorium gratiæ requiritur, quod dicti auctores non concedunt, nec est verisimile; vel necesse est, vt dicant (vt re vera dicunt) illammet cogitationem, quatenus antecedit voluntatem humanam, esse gratiam præuenientem, & quatenus comitatur, & suo modo cooperatur ad illam, esse adiutorium diuinæ gratiæ. 6.

Augustin.

Concil. Trident.

Si autem hoc dicatur, sequitur, quod antea inferebamus, non requiri altiorem gratiam ad voluntatem credendi, præter cogitationem congruam de rebus credibilibus, quæ per sufficientem propositionem externam fidei excitari po- 7.

test,& concipi,& consequenter eandem gratiam sufficere ad actum credendi. Nam (vt dicebam.) Concilium Arausic.cap.3. eodem modo loquitur de gratia necessaria ad voluntatem credendi, ac de ipsa fide. Item, quia nihil aliud de ipso actu fidei credere cogimur,nisi quod sine illuminatione, & inspiratione, ac adiutorio Spiritus sancti haberi non potest: totum autem hoc per illam cogitationem congruam dicitur saluari sufficienter respectu boni actus moralis, ergo etiam satis erit respectu voluntatis credendi: ergo maiori ratione etiam respectu ipsiusmet actus fidei;nam ipsa voluntas credendi potest etiam vocari adiutorium gratiæ, ad ipsummet actum fidei eliciendum.

Concil. Arausic.

8. Quod siquis velit assignare diuersitatem,quia ad hos actus fidei, & similes requiritur adiutorium superioris ordinis, eleuans potentiam ad efficiendum, atque adeò physicè adiuuans;vt supernaturales sint; verum quidem dicet ex aliis principiis, tamen, consequenter loquendo, non poterit hoc fundare in doctrina Augustini, vel Conciliorum,si semel dicat,gratiam illuminationis, & adiutorij Spiritus sancti, quam requirunt ad bene operandum,sufficiéter conferri per solam illam cogitationem congruam, quia eisdem terminis, & non aliis requirunt gratiam ad credendum, & ad alios actus. Hoc ergo incommodum ex illa sententia sequitur, quod occasionem præbet negandi gratiam physicè adiuuantem, quia non relinquit efficacem modum fundandi illam in doctrina Augustini, & Conciliorum. Nam in Conciliis nō inuenietur traditum, illos actus esse supernaturales per hunc formalem terminum,sed solùm esse ex infusione Spiritus sancti, vel ad singulos illorum esse necessariā gratiam.Vnde etiam sententia illa præbet occasionem negandi actus verè supernaturales, vt infrà dicam.

9. Aliud incōmodū. Pelagij error. Quartò sententia illa occasionem præbet errori Pelagij, qui admittebat quidem gratiam esse necessariam ad credendum, & benè operandum, postea verò explicabat gratiam illam nihil aliud esse,quàm prædicationem, seu reuelationem, vel Christi exemplum, & doctrinam,aut legem,quæ intellectum instruunt, nam postea sola voluntas sua libertate vel sequitur, vel repellit talem cogitationem. Pelagius enim non negaret cogitationem illam, quæ ex prædicatione, & doctrina, vel alio bono occurréte obiecto profecta est, esse gratiam eo modo, quo ipsam doctrinam gratiam appellabat. Nec dubitaret etiam illam vocare gratiam excitantem voluntatem,vt velit,& adiuuantem ipsam,cùm vult: & nihilominùs ab Augustino reprehenditur in epist.106. & sæpè aliàs,quòd dolosè necessitatem gratiæ adiuuantis in Concilio Palæstino confessus fuerit, cùm veram, & internam gratiam adiuuantem non agnosceret. At profectò sola cogitatio congrua, eo modo, quo superiùs explicata est,perinde se habet, ac lex,seu doctrina:quia nihil est aliud, quàm quædam propositio obiecti,& dictamen conscientiæ,quod est quasi priuata lex, iuxta illud Apostoli ad Rom.2. *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea,quæ legis sunt,faciunt, eiusmodi legem non habentes,ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum.* Si ergo illa cogitatio, quæ alioquin naturalis est, & per causas secundas naturales, cum solo cōcursu Dei generali haberi potest, dicitur sufficiens gratia

Augustin. Concil. Palæstin.

Rom. 2.

excitans, & adiuuans, ita vt definitiones Conciliorum de necessitate gratiæ ad bené operandum, ad illā cum omni proprietate, & veritate accommodentur: profectò maiori ratione cogitatio illa,quæ resultat ex prædicatione Euangelij, vel ex propositione legis, dicetur esse gratia de se excitans, & adiuuans sufficienter.

Quòd si quis dicat, illam cogitationem non habere rationem gratiæ, nisi quatenus congrua est, certè Pelagius non negaret, quin similis congruitas possit inueniri in propositione legis, vel prædicatione fidei. Quia Pelagius non ignorauit Deum præscire, si hic prædicetur Euangelium cum his signis, &c. qui sint credituri, nec ne: vt ex epistolis Prosperi,& Hilarij ad Augustinum,& ex lib.Augustini de Prædestinatione Sanctorum, & de bono perseuer. & de Grat. & lib. arbitr. manifestum est. Fatebatur ergo Pelagius,præscire Deum, quibus sit, vel non sit futura congrua prædicatio, ergo,si omnia, quæ docent Concilia de necessitate gratiæ, sufficienter saluantur per solam illam cogitationem congruam in tali præscientia,non video, cur respectu fidei,& aliorum actuum supernaturalium non sufficienter eadem saluentur, per solam propositionem congruam obiectorum, id est, quæ ex præscientia Dei habitura sit effectum; cùm tamen re vera, tam cogitatio ipsa, quàm effectus eius, solis naturæ viribus fiant, iuxta illam sententiam. At hoc destruit veritatem internæ gratiæ, & nihil in re differt ab errore Pelagij; iam enim ad credendum nulla interior illuminatio,vel inspiratio necessaria erit, præter externam prædicationé opportuno tempore factam, cum interna cogitatione, & iudicio,quod per naturalé discursum ex vi talis prædicationis concipi potest. Idemque de Pœnitentia, & aliis dici poterit.

10. Effugiū. Præcluditur.

Quintò ex eodem principio sequitur, non esse necessariam internam gratiam præuiam, in ipsamet voluntate impressam ad bene operandum, etiamsi bona operatio sit, vel credendi, vel volendi credere,aut sperandi, amandi, &c. Consequens est falsum, & omnino vitandum, vt nunc suppono,& alibi probatum est: saltem loquendo de morali necessitate, & ordinaria potentia. Sequelam probo ex illo principio, quòd Concilia, & Augustinus, quando loquuntur de necessitate ad omnia, & singula bona opera, generatim, & indifferenter loquuntur de bonis operibus, & ad omnia æquè postulant gratiam excitantem, & adiuuantem. Si ergo sub illis bonis operibus includunt omnia & singula moralia opera, etiam ordinis naturalis, consequenter fatendum est, idem genus gratiæ esse necessarium ad talia opera,quoad reliquos actus. Et è conuerso, gratiam illam præuenientem, quæ non fuerit necessaria ad bona opera moralia, non esse etiam necessariam ad fidem, vel alios actus, quantùm exigit doctrina Conciliorum,quæ,vt dictum est,eodem modo datur de omnibus. Certum est autem, ad bona opera moralia sigillatim sumpta non esse necessariam internam gratiam præuiam, ipsimet voluntati inditam: quia proposito obiecto per cogitationem congruam, voluntas non indiget speciali eleuatione ad talem actum,qui natura sua est illi proportionatus. Vnde, cùm Concilia dicant, ad opera bona requiri Spiritus sancti illuminationem, & inspirationem, dicendum erit in illa sententia (sicut re vera dicitur ab auctoribus

11. Aliud incōmodū.

Ad bona opera moralia sigillatim sūpta nō est necessaria gratia voluntati indita.

eius

eius) respectu moralium actuum eandem cogitationem congruam subire vtramque rationem. Nam quatenus perficit intellectum, dicitur illuminatio, quatenus verò inuitat, & attrahit voluntatem, dicitur inspiratio: Ergo aperitur via, vt qui voluerit, eodem modo philosophetur de omnibus actibus gratiæ, quantumcumque necessariis ad salutem, negando, ad aliquem illorum esse necessariam peculiarem motionem gratiæ in ipsa voluntate factam: quia doctrina Conciliorum ad hoc non cogit, cùm tota verificetur in aliis actibus bonis sine tali motione.

12. Sextũ absurdum. Sextò, aperitur via, vt negare quis possit, dari actus verè, & in se supernaturales, non solùm quoad entitatem, substantiam, vel speciem eorum (quod nunc satis absurdum est) verùm etiam quoad aliquem bonum, realem, & intrinsecum modum; vel saltem negare quis poterit, tales actus esse necessarios ad salutem, quod etiam absurdissimum est, vt suppono. Sequela declaratur, quia, vt paulò antea dicebam, Concilia non definiunt sub hac formalitate verborum, esse necessarios ad salutem actus supernaturales, sed esse necessariam gratiam excitantem, & adiuuantem ad efficiendos actus necessarios ad salutem, sicut oportet: ex quo principio nos inferimus, tales actus esse supernaturales. At verò si gratia excitans, & adiuuans necessaria est ad efficiendos singulos actus bonos moraliter, qui ex se sunt ordinis naturalis, profectò illatio illa de nullis actibus fieri potest. Nam, licèt quis dicat, actum, v. g. fidei, ad salutem necessarium, in sua entitate, & specie, & in omni modo intrinseco suo esse naturalem, dicet nihilominùs fieri non posse sine gratia inspirante, & adiuuante, & solùm ex relatione ad illam esse, seu denominari supernaturalem. Nec poterit improbari ex definitionibus Conciliorum, supposito illo fundamento de necessitate gratiæ ad actus morales. Vnde (vt audio) non desunt, qui concedant, quòd si quis sola fide humana quoad substantiam, credat mysteria nostræ fidei, ex paterna traditione, bene operando moraliter, & secundum prudentiam humanam in ea credulitate, illa fides erit sufficiens ad salutem ex parte fidei, id est, si alia præcepta obseruentur; quia est fides ex gratia, licèt in se supernaturalis non sit, quod quàm sit absurdum nunc exaggerare, aut probare non est necesse. Et ideò alij, vt suprà dicebam, id admiserunt de voluntate credendi, non tamen de ipso actu credendi: tamen, si consequenter volunt loqui, non possunt inficiari. Eadémque ratio in cæteris actibus procedit.

13. Euasio reiicitur. Neque satis erit respondere, circa obiecta virtutum Theologalium dari posse actus in se, vel in substantia sua supernaturales. Quia hic non tractamus, an sint possibiles; sed an sint necessarij ad salutem: nam hoc posterius est, quod per se spectat ad dogmata fidei, illud verò prius, nõ nisi ratione posterioris. Ex dicto autem principio videtur hæc necessitas euerti, vt ostẽsum est. Quòd si quis fortasse hoc fateatur, poterit consequenter dicere, non esse necessarios habitus supernaturales, ac per se infusos, & consequenter totam doctrinam de vera & supernaturali gratia Dei, tamquam superfluam de medio tollere, totúmque negotium auxiliantis gratiæ necessariæ ad benè & sanctè operandum, reducere ad congruam illam cogitationem prouenientem, ex gratuita dispositione, ac prouidentia. Et ad summum addi poterit, in aliquibus materiis esse necessariam reuelationem diuinam, vt possit homo de illis cogitare, & circa illas congruenter operari. Quæ sanè omnia toleranda non sunt, nam doctrinam Pelagianam planè continent, nec Catholici Doctores, cum quibus disputamus, illa concedunt: sed quod optamus, est, vt nos doceant modum firmum, & solidum vitandi hæc incommoda.

Septimò, ex illo principio sequitur, necessitatem diuinæ gratiæ ad operandum non oriri ex supernaturalitate actionum, neque ex excellentia finis, ad quem homo per gratiam ordinatur, neque etiam ex fragilitate naturæ lapsæ propter peccatum originale, sed præcisè ex conditione naturæ rationalis, & intellectualis, quæ & indifferentiam quamdam, seu vniuersalitatem habet in cogitatione intellectus, & potest in bonum, & in malum flecti per liberum arbitrium: &, vt flectatur, indiget cogitatione præuia, quæ, absolutè loquendo, non est in libera potestate operantis: & ideò, quòd sit congrua ad bene operãdum, in diuinam gratiam, & liberalitatem referri debet. Atque ita fit iuxta hunc discursum, vt non solùm in homine lapso, sed etiam in natura integra sit necessaria gratia ad omnes, & singulos actus moraliter bonos efficiendos, etiam ex solo dictamine rationis naturalis. Imò non solùm de hominibus, sed etiam de Angelis idem dicendum erit, vt re vera consequenter dicunt illius opinionis auctores. Imò aliqui eorum etiam dicunt, implicare contradictionem fieri actum bonum sine gratia, eo modo, quo implicat voluntatem amare sine præuia cognitione. Quia æquè necessarium est, vt bonum motum voluntatis præcedat cogitatio bona, atque etiam necesse est, illam prouenire ex prouidentia Dei, qui non potest ignorare, an cogitatio illa talis sit, vt habitura sit effectum, & consequenter, an futura sit congrua; ergo fieri nullo modo potest, vt creata voluntas operetur bonum, quantumcumque naturæ suæ proportionatum sine gratia Dei. Hæc autem omnia sunt valdè noua, & aliena à communi sensu Theologorum. 14.

Octauò sequitur, non posse creaturam intellectualem condi à Deo sine auxiliis gratiæ, si prudenter, & secundùm prouidentiam Deo dignam gubernanda sit. Consequens est falsum: ergo. Sequela patet, quia non potest Deus conuenienter producere creaturam rationalem, quin illi prouideat de auxiliis necessariis ad honestè operandum, saltem aliquas actiones: ergo, si illæ actiones non possunt honestè fieri sine auxiliis gratiæ, non potest Deus condere naturam, quin ei gratiam conferat. Hoc autem esse absurdum patet, quia iam gratia non esset gratia, quia esset naturæ debita. Quod enim auxilium, potest esse magis debitum naturæ, quàm illud, quod Deus ei negare non potest secundum prudentem gubernandi modum?

Dicetur fortasse, non posse quidem naturam rationalem condi sine auxilio de se sufficiente ad honestè operandum, posse autem condi sine auxilio efficaci, & congruo, atque ita posse condi sine gratia: quia illud auxilium sufficiens non est gratia, sed quid naturæ debitum: auxilium autem congruum est gratia, quia quoad congruitatem debitum non est. Sed in primis, hoc est aliud nouum, & valde mirabile in hac sententia, quòd idem auxilium eiusdem ordinis, si sit tan- 15. Responsum. Oppugnatur.

tùm sufficiens, non sit gratuitum: si verò sit efficax, id est, in præscientia Dei infallibiliter effectum, appelletur propriè, & in rigore gratia, de qua Concilia loquuntur. Hoc enim non videtur rectè, nec consequenter dictum. Tum quia, si illud auxilium efficax est vera gratia, continet propriam illuminationem, & inspirationem Spiritus sancti: ergo necesse est, vt auxilium, quod in eodem ordine dicitur sufficiens, contineat illuminationem, & inspirationem Spiritus sancti: quia auxilium efficax in hoc conuenit cum sufficienti, solùmque addit, vt illuminatio, & inspiratio congrua sit: ad rationem autem gratiæ satis est, vt sit illuminatio, & inspiratio Spiritus sancti. Et ideò, si auxilium efficax est gratia, necessarium videtur, vt etiam sufficiens sit gratia, quamuis minor. Tum etiam erit, quia cogitatio honesta, quamuis ex defectu hominis non sit habitura effectum honestæ operationis, est quoddam beneficium naturæ rationalis, & non est illi simpliciter debitum in hoc, vel illo indiuiduo, quia non repugnat dari homini etiam, qui toto tempore vitæ nullam habeat cogitationem honestam sine admistione alicuius prauæ circumstantiæ: ergo si illa ratio indebiti beneficij sufficit ad rationem gratiæ in cogitatione congrua, etiamsi in reliquis omnibus naturalis sit, eadem ratione sufficiet, vt cogitatio bona, & de se sufficiens ad honestè operandum sit vera gratia, quia si non omnibus indiuiduis debita est, nulli est debita in particulari. Ergo si rationalis natura non potest condi sine hoc beneficio, non potest condi sine gratia.

16. Amplius impugnatur dictũ responsum. Vnde vlteriùs impugnatur illa responsio, quia licèt in vno, vel alio indiuiduo, vel respectu aliquorum actuum in particulari, possit Deus condere hominem, cui non det auxilium congruum ad honestè operandum; tamen quod omni homini, & respectu omnis bonæ actionis deneget Deus huiusmodi auxilium, à diuina bonitate alienum videtur, & à sapienti eius prouidentia. Hoc autem satis est, vt hoc auxilium, non sit gratuitum, seu gratiæ, sed naturæ debitum. Nam, vt censeatur debitum naturæ, non oportet, vt necessariò sit dandum omnibus indiuiduis, sed satis est, quòd toti speciei negari non possit, iuxta exigentiam talis naturæ. Quod patet exemplo paulò antea tacto de cogitatione honesta vt sic, præscindendo à congrua, vel non congrua, effectura, vel non effectura, quæ non censetur gratia, sed humanæ naturæ debita, quamuis necessarium non sit, vt omnes homines illam recipiant, seu interdum exerceant; satis est enim, quòd non possit, nec debeat tota natura in omnibus indiuiduis, ac semper tali cogitatione carere.

17. Ratio à priori redditur. Ratio verò à priori est, quia, natura humana per naturales vires potest efficere huiusmodi cogitationem, & ab obiectis secundùm naturalem cursum rerum, potest ad illam excitari, ergo contingere non potest, quin in tanta hominum varietate, & obiectorum diuersitate, sæpius excitentur cogitationes bonæ in aliquibus hominibus. Pertinet autem ad debitam Dei prouidentiam, vt cum his causis, & obiectis generaliter concurrat. Neque esset consentaneum diuinæ bonitati, vel nolle concurrere, quoties cogitatio excitanda futura est honesta, vel specialiter illam impedire, prouidendo, vt semper interueniat causa, vel obiectum, turpitudinem aliquam admiscens. Si autem ipse hoc specialiter non prouideat, sed res omnes cursum suum agere sinat, possibile profectò non est, non sæpiùs excitari cogitationes honestas, & cõsentaneas rationi in cordibus hominum: & ideò talis cogitatio, quatenus in suo ordine est auxilium sufficiens ad honestam operationem, non censetur ex suo genere auxilium gratiæ, sed naturæ.

Idem autem discursus fieri potest de cogitatione congrua eiusdem operis honesti, quæ solùm addit ex parte Dei voluntatem dandi illam in præscientia conditionata, quòd sit habitura effectum honestæ operationis. Nam similiter fieri non potest, quin in tota multitudine hominum, talis cogitatio sæpè habitura sit effectum, nisi à Deo specialiter impediatur, aut præcaueatur. Quod non solùm videtur verum in ea dispositione rerum, & causarum secũdarum, quam de facto Deus constituit, sed etiam in quacumque possibili non impedita, sed relicta communi cursui causarum secundarum. Nam in tanta varietate occasionum, & multitudine hominum fieri minimè potest, quin in multis hominibus interdum insurgat honesta cogitatio, & iudicium prudens, ad quod sequatur bona electio. Igitur cùm repugnet diuinæ bonitati assumere curam, vt sic dicam, impediendi per prouidentiam suam, ne iste bonus effectus interdum sequatur, etiam videtur omnino alienum à diuina prouidentia, ita condere humanam naturam, vt numquam habeat naturalem cogitationem congruam ad honestè operandum: ergo ob hanc congruitatem verè dici non potest, Deum non posse condere naturam humanam sine donis gratiæ. 18.

Aliter responderi potest, duplicem esse gratiã, vnam eleuantem facultates naturales hominis ad eliciendos actus superantes vires naturæ: aliam excitantem, & adiuuantem easdem facultates ad eliciendos actus consentaneos, & proportionatos naturalibus viribus earundem facultatum: & naturam hominis potuisse à Deo condi, sine priori gratia, non verò sine posteriori. Sed hoc etiam non expedit difficultates tactas. Tum quia, licèt illa distinctio in se possit bonum sensum habere: tamen ex illa met sententia, quam impugnamus, debilitatur, & incerta redditur. Nam si homo non potest operari bonum sine gratia, vnde constat, inter bonos actus quosdam esse superantes naturales vires hominis, alios proportionatos illis, cùm absolutè ad omnes & singulos eorum dicatur homo indigere auxilio gratiæ? Vnde etiam distingui poterit duplex finis hominis, naturalis, & supernaturalis, quandoquidem iuxta illam sententiam nullus est finis, quem homo, vel Angelus possit cõparare sine viribus gratiæ. Quia ex nullo alio capite certo scimus, finem, ad quem conditus est, tam homo, quã Angelus, esse supernaturalem, nisi quia comparari nõ potest sine viribus gratiæ. Quòd si in ipso fine non habet locum illa distinctio, non est, cur admittatur in actibus, qui sunt media ad illum finem. Tum denique, quia immeritò vocatur gratia illa, sine qua non potest condi natura secundùm suam speciem spectata, etiamsi necesse non sit, vt singulis indiuiduis conferatur, vt ostensum est. 19. Aliud responsum redditur. Non admittitur.

Nonò possumus aliam rationem addere, quia sequitur, non solùm esse necessariam gratiam ad quemlibet actum bonum moraliter, sed etiam ad actus indifferentes (si in indiuiduo dari possunt, vt ijdem opinantes admittunt.) Sequela proba- 20. Nonũ incõmodũ.

tur, quia

tur, quia operatio indifferens saltem habet hanc proprietatem homini satis conuenientem, quòd caret omni malitia morali, & aliunde affert naturæ aliquam commoditatem, v. g. moderatam delectationem, aut recreationé non prauam. Vnde operatio indifferés respectu operationis prauæ sine dubio est beneficium naturæ: hoc autem beneficium non est debitum homini sic operanti, quia quo tempore illi offertur cogitatio accommodata ad efficiendum actum indifferentem, posset illi offerri cogitatio inducens turpem actum, & non est in potestate hominis facere, vt potiùs illa, quàm hæc cogitatio, seu occasio ei offeratur: ergo prouenit ex prouidentia Dei non debita: ergo est beneficium indebitum, ergo est vera gratia secundum illam sententiam, quamuis minor, quàm sit adiutorium ad bene operandum. Quin potiùs, si cum proportione discursus fiat, probabit esse necessariam gratiam ad peccandum venialiter potiùs, quàm mortaliter: quia quòd non se offerat cogitatio inducens mortale peccatum, sed solùm veniale, ex prouidentia Dei est, quæ non est tali personæ debita. Hæc autem nullus admittet: ergo signum est illam rationem indebiti beneficij non sufficere ad veram rationem gratiæ.

21. Decimũ incómodũ n ratione dignum.

Decimò se offert aliud inconueniens, quod videtur consideratione dignum. Nam ex illa sententia, prout explicata est, sequitur hominem per actus elicitos per vires liberi arbitrij mereri, aut impetrare vera supernaturalia auxilia ad supernaturales actus, atque etiam primam vocationem supernaturalem ad eosdem. Consequens autem coincidit in re ipsa cum errore Semipelagianorum, & est contra intentionem Conciliorum illum errorem damnantium, ergo. Sequela non solùm admittunt defensores contrariæ sententiæ: sed etiam propter hanc maximè causam videntur illam sententiam defendere. Vt possint bono operi morali tribuere aliquod meritum fidei, & nihilominùs non tribuere initium salutis libero arbitrio, sed gratiæ. Aiunt itaque initium gratiæ, sumi ab illa cogitatione congrua, quæ ad primum actum volútatis moraliter bonum necessaria est: & quia supposita prima gratia, per illam potest homo mereri secundá, consequenter aiunt, per illum primum actum bonum posse hominé mereri auxilium gratiæ ad alium actum meliorem, & sic consequenter vsque ad actus proximos sanctificationis. Excusant autem se, quòd cum Semipelagianis minimè consentiant, quia nó tribuunt initium illius progressus naturæ, sed gratiæ, ratione illius cogitationis congruæ.

22. At profectò, licèt verba mutentur, rem eandem esse credimus. Nam in primis illa cogitatio congrua præcedens non obstat, quò minùs talis actus bonus fiat solis viribus liberi arbitrij: quia posita illa cogitatione, sola voluntas ex innata facultate libera, cum solo influxu generali primæ causæ elicit talem actum. Hoc autem est operari per solas vires naturæ. Nam certè Pelagius nihil aliud docebat, non enim dubitabat, quin cogitatio non libera, saltem in primo actu, præcedere debeat volitionem liberam. Imò ante voluntatem credendi fatebatur præcedere reuelationem supernaturalem, saltem ex parte propositionis, & applicationis obiecti, vt suprà aduerti; tamen, quia dicebat, facta propositione talis obiecti credibilis, solam voluntatem sua libertate naturali vtentem, cum generali influxu Dei, posse, tam velle, quàm nolle credere, ideò damnatus est, quòd doceret voluntatem credendi esse ex solis viribus liberi arbitrij, cùm tamen non diceret cogitationé, quæ antecedit illam voluntatem, esse ex libero arbitrio: ergo à fortiori actus moralis bonus re vera est ex solis viribus liberi arbitrij, quidquid sit de illa cogitatione bona. Eò vel maximè, quòd illa etiam cogitatio bona esse potest, & sæpè erit ex solis naturalibus viribus humani intellectus prouocati, & excitati per sensus externos, operantes etiam per naturales vires, & excitatos ab obiectis secundum naturæ cursum, & cum solo generali influxu primæ causæ operátes. Quo ergo modo potest cogitari actio, quæ magis sit ex solis viribus liberi arbitrij.

Neque etiam ignorabat Pelagius, quin illa cogitatio honesta, & naturalis proueniret ex prouidentia Dei generali. Nec denique ignorabant Semipelagiani, quin Deus præcognouerit, quid liberum arbitrium sit operaturum, si in tali dispositione, & ordine rerum constitutum ad talem cogitationem in tali occasione excitetur: constat enim Semipelagianos huiusmodi præscientiam in Deo agnouisse, quamuis illa non bene vsi fuerint. Igitur, qui dicunt, hominem per hæc opera mereri gratiam Dei, planè in re ipsa nihil dicunt diuersum ab illis. Quod sic patet. Nam si illis explicaretur, gratiam, quæ ad hæc opera postulatur, nihil aliud esse, præter eam dispositionem rerum, & causarum, ex qua illa cogitatio excitanda erat, certè non dubitarent talem gratiam admittere, cùm etiam donum creationis gratiam appellarent: quia cum his modis gratiæ stat optimè, vt liberum arbitrium solis naturæ viribus operetur. Nullo ergo modo sentiendum est, initium gratiæ, seu iustificationis, de quo loquuntur Concilia, sumi à naturali cogitatione, quantumcumque recta secundum lumen naturæ, & ita congrua in Dei scientia, vt infallibiliter habitura sit effectum alicuius electionis moraliter bonæ, & consentaneæ rationi naturali. Et ita Concilium Trident. sess. 6. capit. 5. cùm dicit, *Iustificationis exordium in adultis sumi à praeueniente gratia Dei*, non intelligit profectò, per *gratiam praeuenientem*, illam bonam cogitationem, sed *supernaturalem vocationem qua, sine praeuenientibus meritis, ad fidem, & iustitiam homines vocari incipiunt*, vt in principio illius, & sequentis cap. declarat. Ergo ob solam illam cogitationem & congruitatem eius, non potest dici, quod bonum opus morale necessariò sit ex gratia, nec ad vitandum Semipelagianorum errorem talis appellatio gratiæ deseruit, sed potiùs ad illum tegendum, & occultandum. 23. Concil. Trident.

24. Vndecimũ incómodum quod ex illa sententia sequitur.

Vndecimò ex illa sententia oritur occasio dicendi, fidem non esse fundamentum totius ædificij spiritualis Christiani hominis, quia ante fidem præcedunt multa opera bona ex illa gratia facta, quæ dicimt esse verè, & propriè dispositiones ad fidem, & supernaturalem gratiam, & consequéter à talibus dispositionibus, seu bonis operibus dici potest sumi initium, & fundamentum spiritualis ædificij. Nam spirituale ædificium includit omnia opera, quæ ad vitam æternam per se conferunt aliquo modo, siue mediatè, siue immediatè, siue per proprium meritum, siue per modum impetrationis, aut dispositionis cógruæ: ergo fundamentum istius ædificij est ante fidem,

imò & ante propriam vocationem ad fidem. Quod aliqui consequenter concedunt. Non est tamen satis consentaneum Paulo vocanti fidem, Heb. 11. *fundamentum rerum sperandarum.* Vbi Patres, & expositores intelligunt, fidem esse fundamentum totius ædificij spiritualis, & totius meriti. Et Augustinus sæpe dicit, initium fidei, ac proinde ipsam fidem gratis nobis dari; per fidem autem posse nos mereri, & impetrare reliqua. Si autem esset aliquod aliud prius fundamentum, in quo posset fundari meritum ipsius fidei, vel vocationis ad illam, non posset fides ipsa appellari primum fundamentum, neque esset prima gratia, nec initium gratiæ.

25. Euasio. Dicetur fortasse, actum fidei esse primum fundamentum totius supernaturalis ædificij, quia est primus actus illius ordinis, in quo cæteri nitũtur, & ideo dixisse Paulum esse *fundamentum rerum sperandarum.* Reliqua vero dona gratiæ, quæ præcedũt fidẽ, esse inferioris ordinis in suo esse, quamuis conueniant in ratione gratuiti doni, & ideo non tam posse dici fundamentum, quàm dispositionem quamdam, quæ non manet cum ædificio, neque ad illud intrinsecè pertinet, sicut fundamentum. Imò addunt aliqui, etiam voluntatem credendi, quæ est veluti proxima dispositio ad actum fidei diuinæ, contineri in illo inferiori ordine gratiarum, quæ in suo esse supernaturales non sunt. Neque videtur hoc inconueniens, quia non oportet vt dispositiones, quæ præcedunt, sint eiusdem ordinis cum forma.

26. Additus illi euasioni præcluditur. Sed profectò consequenti ratione dici posset, actus ordinis naturalis, etiamsi non sint ex gratia posse esse dispositionis ad gratiam: cur enim non poterunt, si non est necesse, vt sint eiusdem ordinis? Item non oporteret dispositionem proximam ad gratiam sanctificantem esse in se supernaturalem, si necessarium non est dispositionem esse eiusdem ordinis cum forma, quæ ratione illius immediatè confertur. Præterea nullum est fundamentum (vt ex supradictis patet) ad distinguendum duos ordines actuum, si ad omnes & singulos illorum est necessarium illud auxilium gratiæ excitantis, & adiuuantis, quod nobis est propter Christum datum: quia non aliter traditum est nobis illos actus esse supernaturales, nisi quatenus docemur, singulos illorum fieri non posse sine auxiliis gratię. Denique necesse est spirituale ædificium Christiani hominis fũdari in aliqua cognitione, quia non potest voluntas superædificare, nisi præuia cognitione. Vel ergo illa cognitio naturalis est, vel supernaturalis. Primum dici nõ potest, aliàs initium gratiæ esset ex natura: si autem dicatur secundum, oportet illam cognitionem esse, aut fidei, aut saltem proximæ vocationis, & internæ inspirationis, aut illuminationis Spiritus sancti trahentis animam ad fidem, quod totum sub fundamento fidei comprehenditur. Ergo ante hoc fundamentum non potest esse meritum, vel gratia quæ fundare possit spirituale ædificium hominis Christiani.

27. Duodecimum incommodum. Duodecimò sequitur ex dicta sententia, hominem ex natura sua, & ex vi prouidentiæ diuinæ, quasi connaturali sibi, non habere potestatem liberi arbitrii, nisi ad peccandum. Consequens absurdissimum est, & inter alias propositiones damnatum à Pio V. & Gregorio XIII. in Bulla contra Michaelem Bayum, cuius inter alias, hæc erat vna sententia, *Non nisi Pelagiano errore admitti potest vsus aliquis liberi arbitrij bonus, siue non malus, & gratiæ Christi iniuriam facit, qui ita sentit, & docet.* Alia fuit, *Liberum arbitrium sine gratiæ Dei adiutorio non nisi ad peccandum valet.* Item alia, *Pelagianus est error dicere, quòd liberum arbitrium valet ad vllum peccatum vitandum.* Quæ dogmata dicebantur ab eo auctore de homine lapso, & in eo sensu damnantur: multò autem damnabiliora sunt dicta de homine in quo cumque statu constituto, etiam naturæ integræ, & de Angelo, & de omni creatura rationali, vel intellectuali possibili: totum enim hoc sequitur ex illa sententia, & est sine dubio iniuriosum naturæ & auctori eius. Quod autem illud absurdum sequatur, manifestum est, quia illa sententia affirmat hominem indigere gratia tamquam omnino necessaria ad singulos actus moraliter bonos, ergo liberum arbitrium non habet naturales vires, vt vel vnum opus morale bonum efficiat sine gratia: ostensum autem est consequenter sequi, nec indifferẽtem actũ posse efficere sine gratia. Quam illationem vidit Michael Bayus, & in citatis verbis tacitè admisit. Relinquitur ergo, vt liberũ arbitrium natura sua solùm sit potestas ad peccandũ.

Pius. Greg. 13. Error Michaelis Bayo. Alius error eiusdem Authoris.

Responderi potest primò, hoc nullum esse inconueniens, quia in Concilio Arausicano 2. Canone 22. dicitur, *Nemo habet de suo, nisi mendacium, & peccatum.* Sed aliud est *habere de suo*, aliud est habere in se, & in natura sua vires, & potestatem ad aliquid operandum quod non sit peccatũ. Quamuis enim liberum arbitrium possit sine gratia aliquod bonum opus facere, nihilominus dici non potest de suo habere illud opus, quando illud præstat, sed ex Deo, non vt auctore gratiæ, sed vt auctore, & prouisore naturæ, cui gratiæ pro omni bono agendæ sunt, quia in illum omnia referuntur, vnumquodq; tamen cum debita proportione. At verò peccatũ dicitur homo habere *de suo*, quia peccatũ, vt peccatũ, non est ex Deo, sed ex libero arbitrio. Imò neque ab ipso libero arbitrio est ratione illius perfectionis, quam à Deo habet, sed ratione imperfectionis, quam ex se habet, nempe quòd sit ex nihilo, inde enim consequenter habet, vt sic defectibile, vt est vulgaris doctrina Patrum. Itaque Concilium Arausicanum numquam dixit, liberum arbitrium non habere potestatem naturalem, nisi ad peccandum, sed dixit, non habere ex se nisi peccatum, quia reliqua omnia in Deum referenda sunt. 28.

Vim rationis aliquis conabitur subterfugere. Concil. Arausi. Enernatur responsum.

Aliter verò responderi potest, liberum quidem arbitrium habere ex natura sua potestatem ad bene operandum, indigere tamen gratia, vt ea potestate vtatur. Nam gratia congruæ cogitationis superiùs explicata, non est homini necessaria ad posse bene operari, sed vt de facto bene operetur. Sed contra hoc obstat in primis, quòd non dicitur consequenter: quia si potestas est naturalis, & in suo genere integra, ac sufficiens ad talem actionem, etiam concursum, vel prouidentiam Dei necessariam, ac sufficientem ad eandem actionem, oportet esse connaturalem, quia natura (vt aiunt) non deficit in necessariis. Deinde obstat maximè illi responsioni ratio sequens. 29.

Aliud effugium. Reiicitur.

Decimo tertiò ergo obiicitur, quia ex illa sentẽtia sequitur, gratiam illam, quam Augustinus vt necessariam requirit ad singula opera bona non esse necessariam ad posse, sed solùm ad velle, vel agere bonum. Consequens est falsum, ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur, quia ob præcedentẽ rationem id iã cõceditur in bonis 30.

Decimũ tertium incõmodum.

A actibus moralibus,& inde fit argumentum (quod sæpe inculcatum est) consequenti ratione idem dici posse de quocumque actu bono, cuiuscumque ordinis sit, quia Augustinus generatim loquitur de necessitate gratiæ ad bene operandum, & ex hac necessitate sola inferimus impotentiam, vel insufficientiam naturæ ad aliquod opus bonum. Ergo, si cum hac necessitate ad opus stat absoluta potestas ex natura, de quocumque actu bono dici poterit; fieri posse per naturam, licet non fiat sine gratia. Consequens autem Pelagianum est. Constat enim ex Augustino lib. 1. de Gratia Christi, c. 5. fundamentum Pelagiani erroris fuisse, quòd *possibilitatem bonæ voluntatis, & operationis in libertate posuerit*, id est, potentiam sufficientem ad efficiēdos supernaturales actus, quam lege, & doctrina iuuari dicebat. Et ideo Concilium Tridentinum sess. 6. canon. 2. & 3. non solùm dicit esse gratiam necessariam, *vt homo operetur*, sed etiam, *vt operari possit*. Et idem habet Concilium Arausicanum 2. canon. 7. & Concilium Mileuit. c. 5. African. c. 80. Et Christus Dominus non dixit, Ioan. 15. *sine me nihil facietis*, sed, *nihil potestis facere*. Si ergo hæ locutiones cōprehendunt omnes, & singulos bonos actus morales, consequenter negādum est ad illos esse possibilitatem in natura; & è conuerso affirmandum gratiam esse necessariam, non solùm vt eos faciamus, sed etiam vt facere possimus. Vel tandem concedendum est, quod intendimus illas locutiones Augustini, & Conciliorum non extendi ad omnes, & singulos actus morales, ac proinde sine fundamento, & cum magno incommodo affirmari, gratiam esse necessariam ad singulos morales actus.

(Margin: August. Pelagij erroris fundamentū. — Concil. Trident. — Concil. Arausic. Concil. Mileuit.)

31. Decimo quarto sequitur ex illa sententia, solā illam prouidentiam auctoris naturæ, ex qua efficaciter, vel infallibiliter sequatur prauum opus morale seu peccatum esse debitam homini secundum naturam suam spectato. Consequens est falsum, ergo. Sequela declaratur, quia ex vi naturæ rationalis, & liberæ, debetur homini aliqua prouidentia, & concursus Dei, vt possit sua libertate vti & prodire in aliquod opus: nam omni naturæ creatæ debetur aliquis concursus ad efficienda opera naturæ consentanea. At iuxta prædictam sententiam non debetur homini excitatio, vel concursus, quibus bene operetur: ergò solùm debetur auxilium, quo malè operetur. Probatur cōsequentia, quia vel non datur opus deliberatum indifferens in indiuiduo, vt est probabilius, vel licet admittamus dari posse, qua ratione non debetur auxilium, quo fiat bonus actus, eadem non debetur, quo fiat opus indifferens, & carens malitia vt suprà argumentati sumus. Relinquitur ergo, vt solùm debeatur auxilium, quo malè operemur.

(Margin: Decimum quartum incōmodum.)

32. Dici potest primò non esse inconueniens hoc concedere de homine lapso qui propter peccatum indignus factus est omni bono. Sed hoc in primis non habet locum in illa sententia, quæ illam necessitatem gratiæ fundat in naturali conditione rationalis creaturæ. Deinde, si naturale auxilium ad bene operandum moraliter est debitum homini in puris naturalibus spectato, etiā est debitum homini lapso: quia per peccatum, præsertim originale, non priuatur bono generali concursu, vel influxu debito naturæ. Eò vel maximè, quòd status naturæ lapsæ non est status damnationis, in quo damnatus merito suo fortè priuatur omni concursu ad bene operandum.

(Margin: Responsum rationi adhibetur. Retūditur.)

33. Aliter dici poterit, nullum auxilium determinatum, scilicet ad bene operandum, vel ad peccandum, sed disiunctim, vnum, vel alterum esse debitum humanæ naturæ, ideóque respectu vniuscuiusque indiuidui ad gratiam pertinere, vt potiùs ei detur auxilium, quod de facto coniungendum est cum bona operatione, quàm cum mala. Sicut homo, qui tenetur distribuere pecuniam inter pauperes, quos voluerit, nonnullam gratiam facit ei, quem eligit, quia licèt teneatur dare huic, vel illi, non tamen huic determinatè. Aliud exemplum magis accommodatum esse potest, si hæres ex vi alicuius legati teneatur alicui dare vnum vas argenteum ex multis, quæ defunctus reliquit, nam aliquam gratiam facit, si non dat vilissimum illorum, sed aliquod maioris æstimationis, seu pretij.

(Margin: Aliud effugium. — Duobus exemplis patefit. — Prius. — Posterius.)

34. Respondemus primò, licet demus, respectu singulorum indiuiduorum aliquod liberale beneficium Dei interuenire, non tamen excedens naturæ ordinem, nec pertinens ad ordinem gratiæ. Quis enim neget multa esse beneficia, quæ Deus confert, non solùm in moribus, sed etiam in aliis bonis naturalibus, quæ nemo dixerit pertinere ad bona gratiæ, de qua loquuntur Concilia, quādo dicunt esse necessariam ad rectè operandum. Vt, v. g. cùm sit contingens hominem generari, vel cum tali concursu causarum materialium, & efficientium, ex quo integer, & cum optima dispositione membrorum nascatur, vel vt producatur monstruosus, aut mancus, &c. profectò nemini debebat Deus talem ordinem, & dispositionem causarum, vt potius priori, quàm posteriori modo ad illius generationem concurreret. Dicamus ergo, hominem non potuisse generari integrum sine gratia Dei: Quis vmquam hoc modo loquutus est? Similis enim gratia etiam brutis animalibus fit. Et similia beneficia pertinentia, vel ad subueniendum necessitatibus huius vitæ, vel ad vitanda nocumenta contraria, vel saluti, vel famæ, vel honori, vel bonis fortunæ, quotidie conferuntur per prouidentiam Dei, quæ de se generalis est, & quasi indifferens, & non sine aliqua liberalitate definitur ad modum, & ordinem causarum conuenientem homini, potiùs quàm disconuenientem: quod tamen non sufficit, vt talis prouidentia ad gratiam propriè pertinere dicatur.

(Margin: Reiicitur Euasio.)

35. Quin potiùs addimus ex superiùs dictis, licet respectu singularum personarum, aut particularium euentuum necessaria fuerit aliqua liberalitas, seu electio Dei merè voluntaria, quæ cernitur in prima dispositione, & constitutione rerum, sub tali ordine causarum, ex quo tandem eueniat, vt hic & nunc mihi occurrat talis euentus conueniens, potiùs quàm disconueniens: nihilominùs respectu vniuscuiusque speciei debitum esse tale prouidentiæ genus, quod non sit determinatum ad prauos, seu disconuenientes, aut monstruosos effectus, sed ad summùm, vt sit generale, & commune. Ex quo necesse est, vt interdum boni, seu conuenientes effectus oriantur, nisi ab ipsomet naturæ auctore peculiari cura impediantur: quod semper, & sine vlla speciali causa facere, maximè in operibus moralibus, non esset sapienti gubernationi consentaneum. Hoc autem seruat auctor naturæ, tam in inferioribus rerū speciebus, quàm in ipso homine quoad bona conuenientia naturæ, quæ non negātur quidem toti speciei:

distributio

distributio autem eorum respectu indiuiduorum est contingens, ita vt quædam indiuidua ea bona consequantur & non alia propter variam dispositionem causarum, vel concursuum, cum quo produci aut operari contingit: hæc autem contingentia nō est sine prouidentia, & voluntate Dei sic præordinantis, & disponentis secundarum causarum cursum: tota verò hæc dispositio, & distributio ad generalem prouidētiam spectat. Hoc igitur ipsum obseruatur cum natura hominis secundum se spectata, in ordine ad bonum morale naturali rationi consentaneum ac proinde ex naturali prouidentia, & concursu illi est debitum, quantum est ex parte Dei quamuis non sit debitum singulis indiuiduis, vel actibus eorum. Ac proinde quamuis dispositio causarum, ex qua prouenit, vt Petrus potius, quam Paulus moueatur ad actum bonum naturalem, sit ex libera electione Dei, non tamen est extra vel supra prouidentiam connaturalem, seu pertinentem ad naturæ ordinem, sed ostendit, etiam in hoc Deum vti sua libertate, scilice in distribuendis bonis quæ ad naturæ ordinem spectant.

36. Vltima ratio contra hanc sententiā. Tandem confirmantur hæc omnia, quia ex cōtraria sequitur, non posse consequi hominem in hac vita cognitionem alicuius veritatis naturalis, siue philosophiæ naturalis, aut moralis, siue Mathematicæ, siue alicuius artis, vel prudētiæ politicæ, sine propria, & vera gratia. Sequela patet, quia intellectus humanus, etiam in naturalib. est expositus deceptioni, & quasi indifferens ad veram, & falsam cognitionem. Vt autem determinetur ad veram, potiusquam ad falsam pendet omnino, vel ex doctrina extrinseca. Vel ex obiectis occurrentibus ex phantasmatibus, & aprehensionibus, quæ inde oriuntur. Quod autem talia motiua occurrant, quæ potiùs ad verum, quam ad falsum inducant, non est in hominis potestate, sed de se est contingens vt verò est sub diuina prouidentia infallibiliter euenit ergo est singulare beneficium Dei, non debitum indiuiduo huic, quod ei talis excitatio ad verum donetur, ergo est tam propria gratia, sicut illa, quæ ad morale opus postulatur.

37. Responsū. Respondent condendo nullam ex his virtutibus naturalibus posse cognosci sine gratia latè sumpta pro quolibet beneficio Dei non debito naturæ Nihilominùs fieri posse sine gratia Christi, quia Christus nō meruit nobis, nisi auxilium Dei, quod nobis offertur ad rectè, piéque viuendum: Auxilium autem illud ad sciendum, vel cognitionem merè speculatiuam naturalem, vel opera artis, non esse ad piè viuendum, & ideo non dari nobis per Christum. Quia Christus non est mortuus, vt philosophi, vel artifices, sed vt boni, vel honesti essemus, vt in simili dixit Augustinus epistola 105. Et ideo illud auxilium non potest dici gratia Christi, & consequenter, nec absolutè gratia, quia gratia simpliciter solùm vocatur à Patribus, quæ per Christum, & mortem eius nobis datur vt significat August epist. 95. Ad Innocent.

38. Responsū confutatur. Sed hoc responsum non eneruat, sed confirmat potiùs omnia, quæ diximus. Primò, quia ex ipsa responsione constat, magis fugi difficultatem verbis, quàm declarari. Nam quòd aliqua sit gratia: vel non sit, non pendet ex hoc, quod detur per Christum, vel non detur: quia dari per Christum est respectus quidam ad causam extrinsecam, qui supponit ipsum donum, quod ob meritum Christi datur secundum se esse gratiam non aliunde, ergo habet quod sit gratia independenter ab hoc quod detur, vel non detur per Christum. Præterea hi auctores in hac ipsa materia docent, neque Angelis, neque Adæ in statu innocentiæ fuisse datam gratiam per Christum, dicant ergò, sine gratia fuisse conuersos ad Deum, prout oportet ad iustitiam, vel salutem. Præterea, vel opera bona moralia considerantur, vt ordinata ad salutem æternam & aliquo modo vtilia, & actu conferentia ad ipsam, vel solum vt sunt, conformia rationi, conuenientiaque naturæ. Priori modo fatemur cadere sub meritum Christi, tamen eodem modo philosophia, & Rhetorica, ordinata ad eundē finem sunt ex meritis Christi, & auxilium, quod datur ad illas sic addicendas, propter Christum datur. At posteriori modo, qua ratione non datur propter Christum auxilium ad speculationem, ita neque ad quamcumque moralem actionem, quæ ad vitam æternam, iustificationem & remissionem peccatorum non conducat. Nam (ex eisdem Augustini locis) mortuus est Christus, vt fideles, & sancti essemus, non vt bona naturalia, quæcumque illa sint per se spectata, & sine ordine ad supernaturalia obtineamus. Denique illud beneficium, quod non pertinet ad beneficia gratiæ per Christum, pertinet sine dubio ad ordinem naturæ, daturque ex vi prouidentiæ naturalis cum distributione accommoda, quam in suo ordine postulat, sine qua esse non potest, vt suprà dicebam: vnde non esse donum simpliciter distinctum à dono creationis, sed cum illo connexum, modo suprà explicato, & ideò non est propriè gratia, nec per Christum, nec sine Christo. Hoc autem totum commune est illi auxilio, vel excitationi, quæ datur ad sciendum dari materiam primam, & ad volendum date vnam eleemosynam, per se sumptum sine ordine ad salutem æternam; ergo non magis vnum est gratia, quam aliud, sed vtrumque pertinet ad gratiam creationis, & generalis gubernationis. Et quod vnum detur ad perficiendum intellectum in naturalibus, & aliud ad perficiendum voluntatem in vna tantùm perfectione naturali minima, valde materialis differentia est, quę profectò ad rationem gratiæ parum conducit.

Vna verò sup[er]est, obiectio, quæ multas ex rationibus factis videtur eneruare. Nam, si efficaces essent, probarent gratiam non solum non esse necessariam ad omnia & singula bona opera moralia, verum etiam nullum posse dari opus bonum naturalis ordinis, ad quo sit necessaria gratia imò neque ad operandum semper bene moraliter collectiue (vt aiunt) seu numquam interponendo aliquod peccatum. Consequens est falsum, quia saltem ad eliciendum amorem Dei super omnia, vt est author, vel finis naturæ, & alia opera ardua, & ad seruanda omnia præcepta naturalia collectiuè, est necessaria gratia, vt nunc suppono. Sequela probatur, quia si gratia est necessaria pro vno actu morali, in illo habent locum fere omnia argumenta à nobis facta, quia ex illo inferri potest gratiæ necessitatem ad aliquem actum, non esse ob supernaturalitatem actus, ac proinde ex necessitate gratiæ non posse inferri dari actus supernaturales, atque ita tolli principale fundamentum, ex quo illos colligimus, & consequenter etiā euerti firmum fundamentum, vt asseramus, esse certum dari habitus infusos, & ita consequenter possunt applicari multa ex dictis. Respondetur 39. Obiectio.

negando sequelam, quia rationibus superiùs factis non probauimus absolutè opus morale non posse esse ex gratia vel non posse interdum gratiam esse necessariã ad aliquod bonũ opus morale sed solùm, quod propter solã necessitatẽ illius congruæ cogitationis, non possit dici ad illud esse necessariam gratiã. Vnde cùm iã ostensum, sit propter huiusmodi cogitationem non requiri ad singula bona opera moralia aliam specialem motionem internam, absolutè concluditur, nec gratiam esse necessariam ad singula opera nihilominùs ad aliquod opus excellens, aut valdè arduũ, & ad collectionem præceptorum naturalium seruandam, vel opera moralia frequenter sine labe peccati exercenda, necessaria est gratia. Quę iuxta doctrinam Conciliorum nõ in sola illa cogitatione naturali honesta, sed etiam in speciali illuminatione, inspiratione, & protectione Dei consistit. Et quoad hoc genus gratiæ non est eadem ratio de his actionibus grauioribus seu perseuerantia in illis, & de singulis quibuscunque, quia in illis effectibus est longè maior, & specialis difficultas quæ sine speciali Dei adiutorio superari non potest. Illa verò necessitas gratiæ ad aliqua opera moralia, est quasi per accidens ob extrinseca impedimenta naturæ corruptæ, datur autem alia necessitas per se ad alia opera bona, quæ oritur ex altitudine finis, cui debent esse proportionata, & ex hac necessitate optimè concluditur, talia opera esse in se, & intrinsecè supernaturalia. Qualis autem gratia sit necessaria ad aliqua bona opera moralia, & quomodò distinguatur à gratia necessaria ad singula opera supernaturalia, alterius considerationis est.

CAPVT XXII.

Respondetur fundamentis contrariæ sententiæ positis. cap. 10.

1. Soluitur primũ fundamentũ.

PRimum, ac præcipuum fundamentum contrariæ sententiæ, positum est in hoc, quod cogitatio congrua necessaria est ad honestè operandũ & illa non est debita naturæ ac proinde est gratia. Ad quod multiplex responsio ex dictis accipi potest. Vna est, illam cogitationem, siue sit debita, siue non contineri intra terminos prouidentiæ naturalis, & ideò esse beneficium naturale, non tamen veram gratiam. Nec satis est dicere, illam prouidentiam naturalem oriri ex intentione dandi gloriam in prædestinatis ideoque gratiam reputari. Non (inquam) hoc satisfacit, quia etiam ipsamet creatio datur prædestinatis ex illa intentione, vt suprà dixi, & non propterea est gratia propriè dicta. Item non est necesse talem cogitationem oriri ex illa intentione, vt patet in reprobis. Quod si dicatur, in eis dari ex voluntate antecedente dandi gloriam: hoc etiam per se non est necessarium, vt constat de homine in puris naturalibus. De principio autem necessario ad operationem, iudicandũ est ex his, quæ sunt per se, non ex intentione Dei extrinseca. Si ergo talis cogitatio de facto aliquam vtilitatem affert in ordine ad finem supernaturalem, dici quidem poterit esse ex prouidentia supernaturali, non tamen esse propriè gratiam, nisi per extrinsecam denominationem. Sicut etiam salus, vel bona corporis, aut fortunæ interdum dantur, vel offeruntur ex prouidentia supernaturali, non tamen propterea sunt propriè gratia, de qua tractamus.

2. Idem fundamentũ aliter soluitur.

Alia responsio est, illam cogitationem esse debitam naturæ, secundùm spectatæ, esto non sit debita huic determinato indiuiduo, & ideò non esse gratiam veram, hæc enim nec indiuiduo, nec speciei vllo modo debita est: & ideo posset condi humana natura sine toto ordine gratię. Potestque hoc exemplo suprà insinuato declarari. Nam qui tenetur ex iustitia, vel officij debito pecuniam inter pauperes distribuere, non dicetur illam simpliciter donare, aut gratiam facere singulis pauperibus, licèt voluntariè hos elegerit potiùs, quàm alios, vt eis talem eleemosynam conferret. Intercedit ergo ibi quædam beneuolentia in electione personarum: donum autem ipsum secundùm se spectatum debitum est, & ideo propriè, & verè, non est gratia. Eo vel maximè, quòd supposita prima rerum institutione, & communi causarum cursu, iam erit debita illa cogitatio tali indiuiduo, quia ex solo generali cursu, & concursu secundarum causarum, cum generali influentia primæ causæ sequetur, nisi extraordinariè impediatur. Hoc autem satis est, vt talis actio dicatur debita secundùm naturæ ordinem. Nam quod illa prima institutio ordinis, & causarum vniuersi potius quàm alia voluntariè fuerit à Deo facta, pertinet ad donum creationis talis vniuersi, tali modo compositi, potiùs quàm alterius: non ergo spectat ad ordinem gratiæ sanctificantis, de qua agimus. Ergo effectus, qui sequuntur ex tali institutione rerum cum communi cursu causarum secundarum, tam liberarum, quam naturalium, & cum generali influentia Dei ad beneficia naturalia pertinent, non ad ordinem gratiæ: talem autem esse illam cogitationem congruam, satis iam ostensum est.

3. D. Thom. Mentis D. Thom. interpretãtio.

Nec Diuus Thomas loco ibi citato 1. 2. quæst. 109. art. 2. aliquid indicauit huic doctrinæ repugnans. Nam in corpore articuli tractat absolutè de omnibus actibus voluntatis, & generaliter docet ad omnem volitionem boni indigere auxilio Dei momentis per quod intelligit generalem concursum primæ causæ, vt suprà ostensum est. Postea verò in solutione ad primum, specialiter tribuit primæ volitioni circa finem, quod sit ab exteriori principio scilicet Deo & ita reducit omnes motus voluntatis ad motionem Dei, non solùm ratione concursus generalis per quem immediatè Deus influit in omnes actus voluntatis, de quo in corpore articuli loquutus fuerat; sed alia speciali ratione, scilicet, quia ad omnes actus circa media voluntas mouetur ab intentione finis, & ad intentionem finis mouetur ab ipso Deo: & ita saltem vltima resolutio motuum voluntatis fit in Deum. Quamquam autem obscurum & controuersum sit, quonam modo intentio finis à Deo vltra generalem concursum: certum est tamen non loqui ibi D. Thomam de motione gratiæ, sed generaliter: nam, si discursus illius bonus est, etiam intentio finis praui, quatenus non est ex priori actu voluntatis, est ab extrinseco agente Deo. Est ergo illa motio ordinis naturalis, si ad naturalem actum efficiendam iuxta exigentiam naturæ detur: vel motio supernaturalis, si detur ad actus superioris ordinis. Vnde Caietanus ibi bene aduertit illam doctrinam coincidere cum ea, quam idem D. Thom. eod. libr. q. 9. art. 4. de motione Caietan. D. Thom.

voluntatis

voluntatis in genere tradiderat.

4. Quod autem citati authores dicunt, illam Dei motionem esse cogitationem mouentem ad intentionem finis, quæ naturaliter occurrit ante consilium vel deliberationem volũtatis: hoc (inquam non est consentaneum menti D. Thomæ. Quia

D.Thom. hæc cogitatio pertinet ad motionem ex parte obiecti: D. Thomas autem loquitur de motione ex parte potentiæ, vt patet ex dicta quæst. 9. art. 4. Item, quia illa cogitatio non semper reducitur in Deum, vt in causam proximam, sed in obiecta externa: D. Thomas autem sentit, Deum immediatè dare hanc motionem. Alij ergo dicunt, illam motionem esse determinationem physicam, quam specialiter solus Deus facit circa intentionem finis. Sed hoc etiam falsum est: quia si talis prædeterminatio necessaria est, etiam ad actus circa media erit necessaria, vel si repugnat libertati, etiam repugnabit dari ad intentionem finis, quia ille etiam actus liber est. Item specialiter repugnabit circa intentionem praui finis, cum tamen ratio D. Thomæ etiam de illa procedat. Et ob easdem rationes non potest illa motio intelligi de aliquo peculiari instinctu actuali, & vitali, quem Deus specialiter imprimat circa intentionem finis tum quia in intentione finis praui, hoc repugnat: tum etiam, quia in actib. merè naturalibus, etiam bonis non est necessaria illa specialis motio, vt probatum est.

5. Dicendum ergo est, in actibus naturalibus illam motionem non esse aliud, præter inclinationem naturalem voluntatis ad bonum suæ naturæ consentaneum, in supernaturalibus autem actibus esse, vel infusum habitum, vel aliquam diuinam inspirationem supernaturalem. Vnde, loquẽdo de actibus ordinis naturæ, dicit idem D. Thomas dict. quæst. 9. art. 4. Intentionem finis ita tribui auctori naturæ, sicut motus grauis tribuitur generanti. Quæ proportio solùm tenet in hoc, quod vterque motus est proximè ex inclinatione naturæ, data ab auctore eius: salua tamen diuersitate in modo efficiendi vitali, & libero. Hæc ergo attributio, vel reductio talis actus in auctorem naturæ, non est ratione alicuius gratiæ, sed solius prouidentiæ naturalis. Cuius signum etiam est, quia est communis prauæ intentioni finis, non quatenus mala est, sed quatenus in aliquod bonum qua tale est, tendit. Nam illud etiam prouenit ex generali impetu naturæ ad bonum, quamquam quia non ex necessitate prouenit, sed cum libertate, ideo ex defectu proximæ causæ possit malè fieri.

6. Ad loca Augustini Respondetur. Ad loca Augustini, quæ de sancta cogitatione afferuntur, ratione cuius tribuit Deo initium omnium bonorum operum, duo breuiter dicimus. Vnum est, loqui Augustinum de Sancta cogitatione, quæ opera pietatis, ad vitam æternam conducentia, nos inducit. Aliud est, sub cogitatione sancta includere totam vocationem supernaturalem, id est, non solam mentis illuminationem, sed etiã voluntatis inspirationem, & in ęternam excitationem. Vtrumque enim horum in superioribus probatum est, & ex dicendis, amplius constabit. Vnde alia testimonia Patrum, & Conciliorum quæ requirunt gratiam ad singulos actus bonos ab eisdem explicantur (vt vidimus) de actibus pietatis Christianæ, seu (quòd idem est) de actib. bonis factis, sicut oportet ad salutem, seu ad iustificationem, vel promerendam, vel aliquo modo inchoandum. Et ita etiam intelligitur verbum Christi, Ioan. 15. *Sine me nihil potestis facere*, Scilicet, ad æternam salutem vtile, de hac enim re ibi agebat, vt Augustinus notauit. Et hæc est phrasis Scripturæ, vt *nihil* esse dicatur, quod ad æternam vitam non confert, iuxta illud 1. Corinthiorum 13. *Si charitatem non habeam, nihil sum. Si distribuero & cætera, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest.* 1.Cor.13.

Addi etiam potest, probabile esse, Pelagianos negasse etiam necessitatem generalis, & actualis influxus Dei ad opera naturæ consentanea, & putasse, necessitatem illius concursus repugnare libertati: & in hoc sensu traditum esse interdum à Conciliis, & Patribus bona opera naturalia non posse fieri sine auxilio Dei, vt loquitur etiam D. Thomas 1.2. quæst. 109. art. 1. & 2. id est, sine cooperatione Dei. D.Thom. Sed quamuis fortasse vnum, vel aliud testimonium Concilij Arausicani, aut Hieronymi, vel aliud simile possit hoc modo exponi, non tamen omnia illa: præcipuè quæ de necessitate gratiæ adiuuantis, & præuenientis per inspirationem & illuminationem diuinam loquuntur: illa enim clarè supponunt, non esse in libero arbitrio sufficientes vires ad illos actus, de quibus loquuntur, non solùm quia dependent in operando à prima causa, sed etiam, quia in ratione causæ proximæ, est insufficiens, vt ideo, cum de necessitate gratiæ ad singulos actus loquuntur, sine dubio tractant de operibus pietatis, vt ostensum est.

Ad primam rationem ex necessitate orationis desumptam dici potest primò, orationem veram, de qua Sancti, & Concilia loquuntur, esse vnum ex operibus pietatis quod sine gratia Dei fieri nõ potest, vt expressè tradit Concilium Arausi. capite 3. dicens gratiam non dari ad humanam inuocationem, sed ipsam gratiam facere vt inuocetur à nobis. 8. Ad primã rationẽ. Concil. Arausi. Et Ratio est, quia vera oratio debet fieri ex fide, vt passim in Euangelio Christus dixit, & sumitur ex illo Pauli ad Rom. 10. *Quomodo inuocabunt, in quem non crediderunt?* oratio autem ex fide est etiam ex gratia. Rom.10. Et hoc confirmat idem Paulus ad Romanos 8. dicens *Spiritus adiuuat infirmitatem nostram.* Exponendo verò ad quid adiuuet, adiungit, *Nam quid oremus sicut oportet nescimus, sed ipse spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus*, id est, postulare nos docet, & facit, iuxta Augustini expositionem de qua in 2. lib. de Trinit. cap. 6. August. Et eodem sensu subdit, quod, *Spiritus secundum Deum postulat pro Sanctis*, id est, eos facit orare, ora ratione *secundùm Deum*, id est, sicut oportet, vt Deo accepta sit. De hac ergo oratione loquitur Augustinus, quando ab illa sumit argumẽtum ad necessitatẽ gratię. Ad hæc oratio, nec in puris naturalibus fieri ab homine posset, nec ab infideli fieri potest, cùm in fide fundetur: ergo vel homo in pura natura, & nunc homo infidelis non potest facere bonum opus morale, quod absurdissimum est, vel illa oratio necessaria non est ad singula bona opera moralia, nec ratio Augustini ad rem præsentem accommodari potest.

Secundò dicimus, esto, non sit gratia necessaria etiam fideli homini ad singula bona opera moralia virtutum acquisitarum, nihilominus orandũ esse Deũ, vt ad singula bene præstãda det auxiliũ peculiare, vel tale opus non merè naturaliter, sed aliquo modo meritoriè fiat. 9. Secundo respondetur. Vel certè, quia licet auxilium gratiæ per se non sit necessariũ ad singula ex his operibus, saltem est necessarium ad

in peccandum, etiam contra legem naturæ & contingens est in singulis actibus peccare, & incertum homini est, vbi possit ei accidere peccatum contra rationem naturalem, & ideo in singulis orare debet ne illud eueniat. Vnde, si absque fide posset habere cognitionem aliquam & spem imperfectam auxilij diuini, sicut nunc habet Iudęus, deberet etiam, vt posset, orare propter eandẽ causam, quamquam re vera talis oratio, de se valorem non habeat.

10. Declaratur exemplo de homine infirmo, quo D.Thomas in hac materia vtitur. Quamuis enim sine auxilio alterius possit paruam viam agere, aut singulos passus reddere: tamen, quia non potest solus totum motũ efficere, & in singulis passibus cadere potest: ideo ad omnes continuatum auxilium postulat: ita ergo præstare se debet homo circa singula opera bona, propter periculum, quod est in singulis. Maximè, quia in præscientia Dei conditionata, potest esse necessarium tale auxiliũ ad hoc, vel illud opus cum effectu præstandum etiamsi absolutè non sit necessarium. Quia nimirum Deus præuidet, quod sine tali auxilio non fiet opus (etiamsi absolutè possit fieri. Atque ita quamuis generatim loquendo prudens petitio auxilij non sit semper propter absolutam impotentiam, & necessitatem simpliciter, sed possit esse propter maiorem suauitatem, & facilitatem, vt in rebus humanis est euidens, tamen respectu Dei semper hæc commoditas reducitur ad aliquam necessitatem, quia in eius præscientia potest esse necessarium ad esse operis quod simpliciter non est necessarium ad posse.

11. An ad vincendã aliquam tẽtationem cõtra legẽ naturæ, vel ad singulas sit necessaria gratia. Primum placitum. In secunda ratione postulatur, an possit homo vincere aliquam tentationem contra legem naturæ vel an ad singulas vincendas sit necessaria gratia. Non enim desunt homines doctissimi, qui licet fateantur non esse necessariam gratiam ad singula opera honesta, putãt esse necessariam ad vincendas singulas tentationes, saltem quatenus per dæmonis industriam & efficaciam augeri, & vrgeri possunt. Quæ gratia, vel positiua est ad vincendam grauissimam tentationem quam permittit Deus, vel saltem negatiua quia non permittere vt dæmon tentet, quantùm potest, gratia est. Alia opinio. Alij verò in alio extremo contendunt, hominem posse viribus liberi arbitrij resistere cuilibet tentationi sigillatim, quantumuis grauis videatur, licet perseuerare diu in hac victoria non possit; sine auxilio gratiæ. Alij respondent, leuiores, ac ordinarias tentationes sigillatim sumptas posse vinci ab homine per vires liberi arbitrij, non consentiendo Tertia opinio. quod quidem est satis ad operandum aliquod opus bonum morale. Nam (vt dixi) hic non agimus de quolibet opere, etiam distributiuè, & includendo etiam difficillima, sed indefinitè, de aliquo bono opere: illud autem etiam sine vlla tentatione occurrere potest.

12. Quod si instetur nullum esse opus, quod remota gratia non possit esse difficile, imò & impossibile, si Deus permittat, hominem tentari à dæmone, quantùm potest. Respondeo in primis, fortasse non ita esse, quia multa occurrunt facienda opera bona, adeò facilia ex obiecto, & circumstantiis, vt perseuerante vsu rationis, non valeat dæmon tantam difficultatem apponere. Nam, si adeo perturbet vel distrahat mentem hominis, vt non possit attendere, iam non erit actus, vel omissio culpabilis: si autem possum homo satis attendere, sæpe res ipsa non patietur tantam difficultatem. Deinde dicitur, esto concedamus esse aliquam gratiam, quod Deus non permittat hominem grauiùs tentari in singulis operibus bonis, quam de facto tentetur, non esse id contra veritatẽ quam defendimus. Quia illa gratia est extrinseca, & non est per se causa, sed solum tamquam remouens impedimenta, hic autem tractamus de interna gratia illuminationis, & inspirationis, diuinique adiutorij, quæ gratia est per se, & propria causa illorum actuum, propter quos datur. Ad tertiam rationem dicemus in c. seq.

CAPVT XVIII.

Satisfit principali obiectioni in capit. 9. propositæ.

Circa obiectionem principalem, in cap. 9. propositam cuius occasione hęc omnia diximus multi Theologi non censent inconueniens cõcedere, in aliquibus, & multis hominibus adultis præcedere aliquot vel aliqua bona opera moralia ante omne internum auxilium præueniens, quod sit vera, & supernaturalis gratia. Nam cum tale opus sit possibile ex sola ratione & libero arbitrio non habet per se connexionem cum præuenienti auxilio gratiæ, ergo nullum est inconueniens quod de facto præcedat. 1.

Atque hinc vlterius multi docuerunt sic faciẽti quod in se est ad bene operãdum moraliter per naturales vires, quæ tunc solas habet, Deum conferre suam gratiam non sanctificantem, sed primi auxilij supernaturalis, seu vocationis ad fidem. Ita docuit expresse D.Tho. 2.d.5.q.1.art.1.d.28.q. vni art.4.q.14.de verit.art.11.ad 1.agens de filio infidelium in syluis enutrito, qui perueniens ad vsũ rationis ductum rectè rationis sequitur, de quo ait fore à Deo supernaturaliter illuminandum. quod confirmat lib.3.contra Gent.c.159.& 1.2.q. 86.art.6. Idem sensit Altis.lib.3, summæ. tract. 2.c. 1.q.5.& lib.2.tract.11.c.1.q.4. Alens.1, p.q.29.m. 3. art.1.ad 1.& 2.p.q.19.m.8.§.1.& 3.p.q.69. m.5.& 9.Gers. Alpha 24.lit.M. & Alpha. 61. lit. G. & in tract, de vita Spirituali, lect.1. Idem docuerunt cõmuniter Theologi in 2.d.28.Alb.art.1.ad 4.Ægid. art.2.§.2.ad.2.Rich.art.1.q.2.Nicol.de Orbeli, ar. 2.& de 27.Gabr.2.d.22.q.2. art. 3. dub. 1.& alij, quos capit. 7. retuli. Idemque secuti sunt ex modernis Thomist.Sot.in 4.d.1.q.2.art.3.Vict.re-3.Vict.relect.de puero veniente ad vsum rationis 3.p.n.14.Cin.Relect.sacram in gen.p.1.& 2.censet probabile Med.1.2.q. 86.art.6. dub, vlt. & q. 109.art.6.du,3.a d.2. & 3. Viguer.in Institutione Theol.c.10.§.4.Zumel 1.2.q.112.ar.3. dis. 5. Idem sequitur Vega lib.13.in Trid, cap.12.Via 3.Cord. larẽ lib.2.de Ignor.q.4.tota, & q.5.ad 4. Itẽ Dried. tract de Concordia p. 2. capite vlt. & de capti. & redemp.gen.hum.tract. 2. cap. 2. ait piè hoc credi, & in eo non pertinaciter errari. Idem Ruardus art.7.§*Doctores*, Albertus Pighius de libero arbitrio contra Caluinum folio 99. vbi dicit esse sententiam Patrum, quam multi alij secuti sunt ex his qui contra hæreticos huius temporis scripserunt 2.

D.Thom. Altisiod. Alens. Gerson. Albertus. Ægid. Rich. Nicol. Orbilis, Gab. Soto Vict. Can. Medina. Viguer. Zumel. Vega. Corduba. Driedus. Ruardus. Albertus. Pighius.

Et sanè quidquid sit de veritate huius sententiæ quam nunc defendere, & explicare necessarium non est nobis ad expediendam difficultatem propositam, vt paulo inferiùs dicam, verisimile tamen 3.

est

est tot graues Theologos in ea doctrina periculosè errasse aut nõ posse habere sensũ ab errore Pelagij se omnino alienũ. Nõ dubito ergò quin senserint totã illam gratiã primam, etiam si detur homini bene operanti moraliter, non dari propter merita, vel dispositionem talis operis, sed ex pura gratia Dei opusque illud bonũ ad sũmum posse deseruire, vt dum est, impediat peccatum, quod posset fortasse esse obex diuinæ illuminationis. Quẽ sensum in lib. 3. de auxilijs cap. 2. ita explicui, & à Marco Eremita traditum inuenio in verbis, quæ supra capite 8. citaui, ex libro de Paradiso capite 53. Neque hic sensus excludit alium de faciente quod in se est per auxilium supernaturale. Nam respectu diuersarum gratiarum in diuerso sensu possunt eadẽ verba proferri. Itaque respectu gratiæ iustificantis, & ad illam obtinendam necesse est vt homo faciat, quod potest per præueniens gratiæ auxilium. Vel, quod, idem est, homo iam præuentus per auxilium supernaturale, si vult progredi, oportet, vt per receptum auxilium, quod valet, faciat, at verò respectu ipsius auxilij, si homo nondum est supernaturaliter præuentus, non potest per auxilium operari: ergo de illo in alio sensu dicitur, vt faciat, quod potest, procurando non ponere obicem, & ad hoc aliquid boni, prout potest, operando.

Marcus Eremita.

4. Ex hac sententia nõ sequitur dari causam prædestinationis quo ad omnes effectus.

Vndè constat etiam, si hæc sententia admittatur, non sequi dari causam prædestinationis quoad omnes effectus eius ex parte hominis prædestinati: quia per tale bonum opus non est sibi causa primæ gratiæ auxiliantis, sed Deus sua libertate illam confert, vel ex illa voluntate, qua vult omnes homines saluare, vel respectu prædestinati, ex illa voluntate, qua illum elegit. Quod si dicas, saltem sequi dari causam per accidens, vt est remouens impedimẽtum, sic enim videtur talis homo esse causa primi auxilij sibi collati. Respondetur, neque hoc modo esse causam illius effectus, vt ad prædestinationem pertinet. Tum, quia prædestinato datur illa prima illuminatio, non solum vt gratia sufficiens, sed etiam vt efficax, & congrua, ad quod nullo modo seruit tale opus, etiam per accidens: sed ex diuina electione immediatè procedit, tùm etiam, quia si per illud opus bonum præuenitur talis homo, ne impedimentum ponat vocationi hoc ipsum est ex prædestinatione, vt infra latiùs dicam.

5. Nõ sequi alia incõmoda dicta.

Atque ita etiam cessant incommoda, quæ ex illa sententia inferebantur. Nam illa sententia nõ supponit posse hominem innocenter viuere, aut sępius posse bene operari sine gratię auxilio, quin multo frequentiùs peccet, nisi diuinitus præueniatur: sed supponit solum, posse aliquid boni facere, quod licèt parum sit, saltem potest deseruire ad impediendum pro tunc peccatum. Et tunc credit de misericordia Dei, non defuturum tali homini, non propter opus eius, quo nullam habet proportionem cum gratia, sed quia de se propensus est ad dandum omnibus sufficientia, ac necessaria remedia ad salutem.

6. Respõsio ad obiectionem præcipuã.

Vltimò verò addo, totam hanc sententiam nobis necessariam non esse ad expediendam difficultatem positam, & ideo nunc nec probamus illam, nec reijcimus, pendet enim ex multis principijs, quæ in materia de gratia examinanda sunt. Dico ergò ex illis verbis Pauli, *Deus vult omnes homines saluos fieri:* potius sequi probabiliter, omnibus hominibus adultis dare aliquod principium salutis, atque adeò, aliquam vocationem. Vnde quamuis ante hanc vocationem supernaturalem possit homo aliquod bonum opus facere, & illud faciat, & postea vocetur à Deo, non sequitur, quòd vocetur propter opus, sed pro generali Dei beneuolentia erga homines, & propter Christum. Neque etiam est necesse, vt tale bonum concurrat remouendo obicẽ, quia etiamsi homo maximè peccaret, Deus illuminaret illum ex illa generali voluntate, vt piè credi potest. Nam, quia tempus dandi hanc illuminationem primam, non est vnum, & idem, præfixum pro omnibus hominibus, sed Deus dat tempore opportuno, vel à se definito, ideo, siue homo antea operetur benè, siue malè, nec acceleratur, nec retardatur tempus illud à Deo præfixum, nec in eo præfiniendo habuit Deus respectum ad opus hominis, sed ad ordinem suæ sapientiæ & consilium suæ voluntatis.

7. Nulla est cõnexio inter causam prædestinationis ex parte nostra & potestatem arbitrij ad aliquod bonũ morale sine gratia.

Atque ita tandem constat, nullam esse connexionem inter has quæstiones de causa prædestinationis, ex parte nostra, & de potestate arbitrij ad faciendum aliquod bonum opus morale sine gratia. Quia etiam si tale opus fiat ante omne auxiliũ gratiæ supernaturalis, non potest vllo modo fundare gratiam ipsam, nedum prædestinationẽ eius. Quòd cum sit verum de omni auxilio, maximè de congruo, & efficaci, quale esse solet illud, quod est prædestinationis effectus. Quæ omnia ex dicendis capite sequenti magis confirmabuntur.

CAPVT XIX.

Bonum opus morale ordinis naturalis, seu virtutis acquisitæ non posse esse causam propriam prædestinationis quoad aliquem effectum eius, etiamsi ex aliqua gratia extrinseca proficiscatur.

Hactenus dictum est de operibus bonis, quatenus à libero arbitrio absq; gratia aliquo modo fieri possunt: iam dicendum est de operibus ex gratia factis. Quoniam verò gratia non solũ necessaria est ad supernaturalia opera: sed etiã iuuat ad moralia, & naturalia honestè perficienda ideo in hoc capite dicemus de operibus moralibus, ac naturalibus procedentibus aliquo modo à gratia, & posteà de supernaturalibus actibus, simulque magis declarabimus, & confirmabimus nonnulla, quæ in superioribus dicta sunt. Suppono autem, sermonem esse de causa non omnino impropria, & per accidens, sed aliquo modo per se, & morali, qualis est dispositio proportionata, vel meritum aliquale, saltem de congruo, vel impetratorium. Suppono deindè, duobus modis posse opus virtutis acquisitæ esse ex gratia. Vno modo, quia fit ex aliqua speciali prouidentia, & impulsu Dei, quo excitatur, vel iuuatur homo ad illud opus faciendum, non tamen redundat inde in ipso opere aliquid supernaturale, nec physicum, quoad substantiam eius, nec intrinsecum, ac reale, & inhærens aliquo modo ipsi actui; nec etiam morale, quoad aliquam relationem in supernaturalem finem. Sed tãtum moraliter iuuatur homo, vt opus ipsum intra suum ordinem, cum debitis circumstantijs, circa obiectum rationi naturali consentaneum, perficiat. Alio modo potest homo eleuari per gratiam ad faciendum tale opus cum aliqua

supernaturalitate, quæ in ipso opere resultet, saltem moraliter.

2. Prima assertio. Opus morale factũ ex gratia, licet in sua specie ordinis naturalis sit, potest esse causa alicuius effectus prædestinationis Ratione fulcitur prior pars.

Dico ergo primo quando opus morale ita fit ex gratia, vt licèt in sua speciei maneat naturalis ordinis, aliquem supernaturalem modum in se recipiat, potest esse causa alicuius effectus prædestinationis, non verò totius prædestinationis, quoad effectus eius. Hæc posterior pars à fortiori patebit ex his, quæ de supernaturalibus actibus dicemus Nunc breuiter ostẽditur, quia tale opus supponit gratiam aliquam efficacem, & accommodatam fini prædestinationis: ergo supponit aliquem prædestinationis effectum, ergo non potest esse causa totius prædestinationis. Consequentiam nunc vt claram suppono. Antecedens verò probo, quia illud opus non potest tali modo fieri, nisi præcedat illuminatio aliqua fidei, & intentio supernaturalis dirigens, & eleuans actum illum aliquo modo ad supernaturalem ordinem, nullus enim alius intrinsecus modus supernaturalis in tali actu excogitari potest.

3. Posterior, ostẽditur.

Altera verò pars, nimirum, actum illud sic factum posse esse causam prædestinationis, quoad aliquos effectus eius, probari potest primò ex illis Scripturæ locis, in quibus opera moralia, præsertim misericordiæ, dicuntur valdè vtilia ad impetrandum remissionem peccatorum, Daniel 4. Tobię 4 Lucę. 6. *Si dimiseritis, dimittetur vobis.* Quę quidem, & similia saltem verum habent de his operibus, quatenus aliquo supernaturali modo fiunt. Vnde, si fiant in gratia sanctificante, & caritate, & ex aliquo, motiuo, ac relatione supernaturali, merentur etiam de condigno aliquo effectus prędestinationis. Si verò solùm fiant ex gratia auxiliante, ac fide, merentur solùm de congruo, seu impetrando, aut per modum proportionatæ dispositionis, aliquam vlteriorem gratiam, quæ potest ad effectus prædestinationis pertinere. Neque hoc est contra gratuitam prædestinationem, quia iàm illa est gratia pro gratia, & origo totius illius causalitatis est gratia vera, supernaturalis, vt supponimus. Neq; in assertione hac est vlla difficultas. Solùm relinquitur explicandum, qualem oporteat esse gratiam illam, vel supernaturalem modum talis actus, vt possit hanc causalitatem participare: hoc autem ex sequente assertione patebit.

Dan. 4. Tob 4. Luc. 6.

4. Secunda assertio. Opus morale à libero arbitrio & per solas vires naturales præstitũ causa prædestinationis quoad aliquẽ supernaturalẽ effectum esse nequit.

Dico ergo secundò. Si opus morale prout fit à libero arbitrio, solùm id habet, quòd per vires naturales fieri potest, nullumque modum supernaturalem: physicum, vel moralem, recipit ex aliquo supernaturalis gratiæ dono, non potest esse causa prædestinationis, quoad aliquem supernaturalem effectum eius, atque adeo nec primæ gratiæ supernaturalis, seu vocationis, & diuinæ illuminationis, aut inspirationis. Hæc assertio declarat magis controuersiam præcedentibus capitulis tractatam de bono opere morali, an possit fieri sine gratia, nec ne, & in quo sit diuersitas in re, in quo verò magis in verbis cõsistat. Nam eos, qui putant opus morale non fieri bene sine gratia; & per gratiam intelligunt solam cogitationem naturalem congruam & postea huic operi tribuunt meritũ primæ vocationis, & illuminationis supernaturalis, vereor, tantùm verbis recedere à Massiliensibus, vocantes gratiam, quam illi naturale beneficium, & fortasse congruentiùs vocabant: in re verò in sententiam inclinare, dum aiunt, opus eleemosynæ, verbi gratia, factum sine fide, & ex puro motiuo naturali esse meritorium de congruo, impetratorium, & dispositiuum, vocationis supernaturalis, solùm quia fit ex illo dono gratuito Dei, quo homini offert congruam occasionem, & concursum, ad tale opus faciendum.

Contra hanc ergo opinionem probo assertionem positam, incipiendo à testimonio Concilij Tridentini in Sessione 6. asserentis, *Exordium iustificationis sumi ex diuina vocatione, nullis præcedentibus meritis,* Explicat autẽ, tum in capite 5. tum clarius in 6. vocationem illam esse, *qua homo excitatur ad credendum vera esse, quæ Deus reuelauit,* & ad cætera supernaturalia, quæ inde sequuntur. Idemque significauit Paulus 2. ad Timoth. 1. dicens *Vocauit nos vocatione sua sancta, non secundùm opera nostra:* dum enim illam vocationem *sanctam* appellat, quasi per antonomasiam, eamque à nostris operibus distinguit, planè sentit esse donum supernaturale, & ad supernaturalia obiecta hominem eleuare. Quã vocationem nomine *tractionis*, & *internæ doctrinæ* significauit Christus Ioan. 6. vt ibi Augustinus exponit, & de Prædestinatione Sanctorum capite. 8. vbi ait, *Valde remotam esse à sensibus illam scholam, in qua Pater aliter docet.* Non ergo pertinet ad illam scholam naturalis cognitio honesta, quæ ex obiectis sensibilibus naturaliter excitatur: ergo illa cogitatio non pertinet ad vocationem: ergo nec potest esse meritum, aut radix eius. Ergo ante veram vocationem nullum est eius meritum, quacumque ratione perfici cogitetur. Et similiter ante dictum exordium, nullum est exordium, esset autem, si illud opus morale sic factum esset meritorium vocationis: imò potius occasio, vel cogitatio ad faciendum tale opus dicenda esset exordium iustificationis. Et hoc ipsum cõfirmant omnes definitiones factæ in Concilio Arausicano: nam in eis semper requiritur gratia pertinens ad supernaturalem ordinem, & eleuans hominem ad operandum in illo, quod in capitibus præcedentibus latiùs declaraui, & statim amplius, ponderando illam particulam *sicut oportet.*

5. Concil. Trident.

2. Timoth. 1.

Ioan. 6. August.

6. August.

Nunc confirmatur testimonio August. (cuius doctrinam sine dubio sequutum est illud Concilium) nam. 1. ad Simplic. quæstione. 2. *Vt ostendat* (inquit) *hominem bene operari non posse, nisi per fidem perceperit gratiam: incipit autem homo percipere gratiam, ex quo incipit Deo credere.* Ergo illa cogitatio, quæ ponitur antecedere primam vocationem ad fidem, non est illa, quam Sancti Patres requirunt ad meritum coram Deo, respectu supernaturalium donorum, Et ideo Augustinus eodem loco docet Cornelium iam habuisse fidem, quando per orationes, & eleemosynas meruit obtinere à Deo Euangelicam notitiam. *Quia illis* (inquit) *dignum se præbuit, cui Angelus mitteretur.* Et idem docet de prędestinatione Sanctorum, cap. 7. & q. 84. in Leuiticum. Idem habet Bernardus sermone 78. in Cant. circa finem, & Hugo de S. Victor. in epist. ad Ro. q. 266. & optimè D. Thomas 2 2. quæst. 10. art. 4. in fine, vbi hoc confirmat testimonio supra à nobis adducto, quia *sine fide impossibile est placere Deo* ad Hebr. 11. Cornelius autem per illa opera placuit Deo, & ideo vocatur Act. 10. *religiosus, ac timens Deum:* ergo illa opera procedebant ex fide. Quod testimonium, & ratio æquè probant, opera quæ non procedunt ex fide, non posse ita placere Deo, vt sint apta ad obtinendum ab eo vocationem ad fidem. Vnde Augustinus libro 3. Hypognosticon, post medium in eodem sensu dicit, *In homine non credente nulla esse opera bona:* de qua re multa in superioribus

August. Bernardus Hugo de S. Victor. D. Thom.

August.

August. Prosper. Fulgent. Nazian.

rioribus adduximus. Et eodē modo loquitur frequenter Prosper contra Collatorem, & Fulgentius ad Monimum, sic etiam dixit Nazianzenus oratione 13. aliquantulum ab initio, *Sicut fides sine caritate mortua est, ita omnem actionem sine fide esse infructuosam.*

7. *Ratione roboratur.* Tandem vtor hac ratione, Quia si opus non est in se melius, nempe alterius conditionis moralis ex parte ipsius hominis, vel gratiæ illi inhærentis, non est magis, vel minùs meritorium, neque etiam magis disponit ad supernaturalia dona, eo quòd procedat à principio extrinseco specialiter auxiliante, vel tantùm generaliter concurrente: ita verò est in præsenti, vt supponimus: nam actus moralis honestus, & natura sua pertinens ad virtutem acquisitam, non est in se moraliter melior, propterea quòd fiat ex speciali Dei prouidentia: neque explicari potest, in quo consistat illa maior bonitas. Maior probatur, quia habitudo ad causā extrinsecam per se sola non reddit meliorem effectum: ergo actus ille propter solam habitudinem ad tale auxilium, non est in se physicè, aut moraliter melior, ergo nec magis proportionatus ad meritum, vel dispositionem. Item, quia si ex parte hominis operantis res hęc consideretur, quodammodò plus agit, plusque (vt ita dicam) de suo ponit, qui cum minori auxilio opus æquè bonum præstat: ergo verisimile non est alium plus mereri apud Deum eo quòd maiori auxilio, non tamen meliùs operetur.

8. Denique ad hoc expendo illam particulam Conciliorum, *sicut oportet*, quia per illam significatur aliqua conditio, vel perfectio actus ratione, cuius gratia est necessaria. Nam, cum Concilia dicunt, *Si quis dixerit, posse aliquem pœnitere, sicut oportet, &c.* non intelligunt, *sicut oportet*, id est, supernaturali modo tantùm ex parte Dei operantis, alioqui esset nugatio quædam, nam perinde esset, ac si diceretur, si quis dixerit, posse aliquem pœnitere ex speciali auxilio, sine gratia, anathema sit. Indicant ergo, in ipso actu esse necessariam aliquam proprietatem, vel perfectionem, ratione cuius excitans, & adiuuans gratia necessariæ sunt. Et eandem perfectionem requirunt, vt actus sit meritorius, vel dispositiuus ad gratiam: ergo si actus in se non est melior, parum refert ad prædictos effectus, quòd ex aliquo auxilio speciali procedat. Et hac ratione alibi probaui, verum actum pœnitentiæ debere esse in se supernaturalem, siue sit contritio, siue vera attritio. Et idem est de cæteris.

Additus obiectioni præcluditur.

9. *Retunditur effugium.* Respondebitur fortasse, opus bonum morale numquam fieri posse sine cogitatione congrua. At hoc nihil est, tum quia ostensum est, illam cogitationem non esse veram gratiam: satisque absurdum mihi videtur in illa sola appellatione fundare totam disputationem, & doctrinam Concilij Arausic. & Augustini contra Massilienses. Tū etiā quia illa congruitas non addit semper maiorem perfectionem, aut virtutem agendi in illa cogitatione, sed solam habitudinem ad futurum effectū præuisum à Deo, & fortasse specialiter prouisum, & intentum: quod quidem non satis est ad maiorem bonitatem, vel valorem moralem actus. Ergo, si actus secundum se non habet proportionem ad tale meritum, nec etiam habebit, eo quòd procedat è cogitatione sit congrua. Et præterea vrgeo illam particulam, *sicut oportet*, nam iuxta illam opinionem nihil aliud significaret, quàm *bene mo-*

A *raliter*, hoc autem est contra mentem Conciliorū: nam per se notum erat, ad mala opera nō esse gratiam necessariam: ergo, cùm dicunt illam esse necessariam ad benè operandum *sicut oportet*, distinguunt specialia quædam bona opera, quæ talem habent modum, vt omnino gratiam requirant, & in eo distinguuntur ab alijs bonis communibus.

Dici verò adhuc potest, esse alia opera moralia heroica, quæ numquam fiunt sine auxilio gratiæ: 10. *Responsū.* item perseuerātiam in his operibus requirere sēper speciale auxiliū, vt fiant sine admistione peccati. De his ergo credi potest mereri, vel disponere auxilium gratiæ: & cessat ratio facta, quia numquā potest solum liberū arbitriū aliquid simile, & æquè perfectum facere. *Refellitur.* Respōdeo idem cum proportione dicendum esse in his euentibus. Quia si opus morale insigne, & difficile procedit à vera, & supernaturali gratia, iam non pertinet ad hanc posteriorem assertionem, sed ad priorem, & ideo obiectio non est ad rem. Si verò non fit ex vera gratia supernaturali, sed ex aliqua maiori prouidentia, qua iuuetur moraliter, vel custodiatur hominis lapsi infirmitas, certè opus non erit valde insigne, neque heroicum in absoluto genere virtutis. Et qualecumque sit, nihil id refert, vt actus sit meritorius supernaturalis gratiæ. Vnde in Angelo, vel in homine in natura integra posset esse tale opus sine vlla difficultate, vel speciali adiutorio & tamen nō esset vllo modo meritoriū primæ gratiæ, quia illa semper, & in omnibus retinet rationem gratiæ, neque opere naturæ potest obtineri. Idemque est de continuatione talium operū, Nam in primis homini carenti fide, numquam datur gratia ad perseuerandū sine nouo lapsu, etiā in his operibus. Et licèt daretur aliquód auxilium proportionatum, illud non sufficeret ad merendum auxilium superioris ordinis. Quia illud auxilium, & fidem non supponit, & licèt latè possit dici gratia, non tamen gratiæ sanctificantis, vt dixit D. Thom. 2.2. quæst. 136. artic. 3. ad 2.

11. *Homo ante fidem nō potest aliquam verā gratiam promereri.* Atque ex his concluditur, non solùm ante fidem non posse hominem veram aliquam gratiam aliquo modo promereri, sed etiam idem dicendum esse de homine iam fideli præparante se ad veram pœnitentiam, cùm sit in statu peccati. Nam etiam in illo ad hoc valere non possunt per se & directè opera, solius liberi arbitrij, si ex fide, & supernaturali gratia nullo modo procedant. Priorem partem probāt omnia hactenus adducta, quæ confirmantur hac ratione. Quia si homo ante fidē posset per bonum opus procedens ab alio priori beneficio Dei mereri supernaturalia donec, ergo posset mereri ipsam fidei prædicationem, & reuelationem, quod nec Pelagiani ausi sunt dicere. Itē, supposita prædicatione externa, posset homo per imperfectum desiderium fidei, vel salutis, aut per naturalem fidem imperfectam, & similes motus, quos per liberum arbitrium habere potest, mereri gratiam internam ac credendum *sicut oportet:* quod etiam in Semipelagianis damnatum est. Quod autem id sequatur, patet, quia illi actus sunt boni, & procedunt ex honesta cogitatione quæ multò magis dici potest procedere ex aliqua gratia, & consequenter esse gratia, quam honesta cogitatio moralis ab obiectis naturalibus excitata. Si ergo opus bonū morale, aliàs naturale, potest esse meritorium supernaturalis gratiæ, eo quòd ab illa cogitatione procedat, cur non magis illi actus naturales circa obiecta supernaturalia materialiter

sumpta; esse poterunt meritum altioris gratiæ internæ?

12. Iam ergo de homine fideli seruata proportione probatur assertio. Quia ibi fides perinde se habet, ac si non esset, cùm nihil influat. Item, quia principium illud generale æquè in his operibus procedit, nimirum sine diuina gratia supernaturali nullum opus fieri posse, quod per se conferat ad vitam æternam: multò n autem cōfert illud, quod est causa obtinendi supernaturalem vocationem, ad pœnitentiam. Deinde, talia opera non sunt efficaciora ad meritum de congruo in peccatore fideli, quàm sint ad meritum de condigno in homine iusto: sed in homine iusto nō sunt meritoria de cōdigno gratiæ sanctificantis, aut vitæ æternæ, vt est magis recepta doctrina, quę requirit ad meritū, vt opus ipsum aliquo modo ex fide, & gratia procedat. Cui fauet multum Concilium Trident. sess. 6. capit. 16. ergo. (Concil. Trident.) Tandem, homo habens fidem, & nullo modo ex illa operans, quodammodo minùs facit quod in se est, quàm Gentilis bene operans sine fide: ergo non est cur per talia opera supernaturalem gratiam mereatur. Quocirca, quando in Scriptura dicuntur hæc opera, valere apud Deum ad mercedem aliquam supernaturalem, vel remissionem peccatorum, semper additur aliquid, quo significetur, talia opera debere fieri ex fide, vel motiuo supernaturali, vt supra notaui. Vnde rectè colligit Clem. Alex. lib. 4. Strom. meritum operis ex modo, & ratione operandi pendere.

CAPVT XX.

Opera supernaturalia procedentia ex gratia, non esse causam prædestinationis quoad omnes effectus eius.

1. Diximus de operibus naturalis ordinis; iam superest dicendum de operibus ordinis supernaturalis, quæ in re ipsa, & in executione ab aliqua gratia supernaturali, saltem vocatione, & gratiæ cooperatione procedunt. (Opus supernaturale quà à gratia priori progrediens, est causa sub sequentis.) De quibus operibus constans est, doctorum opinio vnum opus quatenus à priori gratia procedit, posse esse causam, rationem subsequentis gratiæ, atque hoc modo posse ex parte talis operis dari causam prædestinationis: nam primus effectus potest esse causa secundi, & secūdus tertij, & sic de reliquis. Ex quo videbatur facilis resolutio de tota prædestinatione, scilicet non posse habere causam. Quia necesse est, vt primum supernaturale opus procedat ex gratia aliqua, nempe ex vocatione: ergo procedit ex aliquo effectu priori prædestinationis, quia gratia illa, à qua procedit, est effectus prædestinationis, ergo opus illud non potest esse causa illius gratiæ, quia non potest esse causa suæ causæ: ergo non potest esse causa totius prædestinationis, quoad omnes effectus eius.

2. (Ratio ancipitem reddens quæstionem.) Hæc ratio videtur demonstrare, quod intendit: nihilominus tamen inter Theologos sunt variæ opiniones de hac re, fundatæ fortasse magis in modo fortasse magis in modo loquendi de prædestinatione, vel effectibus eius, quàm in re ipsa, si in significatione, & effectibus prædestinationis conueniamus. (Tribus modis opus ex gratia proficiscens meritoriū esse potest.) Tribus ergo modis intelligi potest, opus procedens à gratia esse meritorium prædestinationis, quoad omnes effectus eius. Primò de opere consequente ad vnam gratiam, & quatenus

A aliam antecedit: secundo de opere concomitante gratiam aliquam, quatenus est: tertio de opere consequente gratiam, vt in re ipsa consequens est, prę supponitur autem futurum ex illa. Et iuxta hos tres modos, videntur fuisse tres opiniones Theologorum de hac re.

Prima dicit posse hominem mereri suam prædestinationem quoad effectus eius, quia potest per aliquod opus à gratia procedens, mereri à Deo effectus omnes gratiæ ad prædestinationem pertinentes. 3. (Prima opinio.) Quòd si objcias, quia tale opus non meretur illam gratiam, à qua procedit: Respondent, gratiam illam non esse effectum prędestinationis, & ideo, licèt illam nō mereatur, posse mereri omnes prædestinationis effectus. Quod autē illa gratia non sit effectus prædestinationis, declarant,
B quia est communis reprobis, & prædestinatis, vnde signum est, non esse ex prædestinatione, sed ex communi prouidentia gratiæ. Nec refert, quod illa gratia sit vocatio efficax, quia etiam vocatio efficax quoad aliquem effectum potest esse in reprobo, quod autem in eo non procedat ad vlteriores effectus, est culpa eius: è contrario verò, quod in prædestinato vlteriùs procedat, habet causam ex parte eius cooperationis cum gratia, & ideo simpliciter datur in eo causa prædestinationis, quoad effectus eius, quatenus tales sunt.

Hanc sententiam possunt facilè defendere, qui non putant elegisse Deum efficaciter prædestinatos ad gloriam ante præuisa merita, nam possunt cōsequenter dicere, effectus gratiæ, qui in prædestinato fiunt ex sola antecedenti voluntate saluandi omnes, non esse effectus prædestinationis, ac proinde illam gratiam posse esse principium merendi prædestinationis effectus. 4. (Pro hac sententia fundamentum stabilitur.)
C Atque ita videntur sensisse Ocham. & Gabr. in 1. d. 14. quoad eos homines, quos putant saluari, etiamsi præelecti non fuerint, vel (vt ipsi loquuntur) etiamsi prædestinati non fuerint ante merita. Catherinus, licet in libris de Prædest. in re idem sentiat, tamen non vult vocare prædestinatos eos, qui saluantur sine præelectione ante præuisa merita: & ideo non ponit in eis causam prædestinationis, cùm nec prædestinationem in eis admittat: tamen, si illam cogatur admittere, non poterit non eodem modo sentire de causa eius. (Catherin.) Tamen isti auctores non vi-
D dentur agnoscere alium effectum prædestinationis, qui sub meritum cadat, præter glorificationem: hanc tamen putant sufficere, quia prædestinationem vocant solùm efficax propositum dandi gloriam. At verò S. Bonauen. in 1. d. 41. art. 1. q. 1. & 2. videtur admittere causam prædestinationis etiam quoad effectus gratiæ, quam causam ponit in aliquo merito saltem de congruo. (D. Bonauent.) De quo merito dicit in 4. d. 15. art. 1. q. 5. debere procedere ex aliquo auxilio gratiæ: & ideo videtur in alio loco supponere illud auxilium non esse effectum prædestinationis, nam propterea dicit, opus ab illo auxilio procedens posse esse causam prædestinationis quoad proprios effectus gratię, & glorię. Et in hanc sententiam videtur inclinasse Alen. 1. q.
E 28. memb. 3. art. 3. vt infra notabo. (Alensis. Iauel.) In eandem videtur incidere Iauel. tractatu de hac materia addito ad 1. p. D. Thom.

Fūdamentum huius sententiæ pendet ex alio de electione ex præuisis meritis, & ideo illo sublato, non habet verisimilitudinem hæc opinio. Nam supposita intentione Dei efficaci saluāndi prædestinatum, certum est omnia dona gratiæ, quæ ab

illa in

illa intentione procedunt, esse effectus prædestinationis: sed in hominibus prædestinatis omnis gratia, per quam cum effectu saluantur, procedit ab intentione efficaci saluandi illos, ergo est effectus prædestinationis: ergo etiam primum auxilium, & prima vocatio est huiusmodi effectus. At non potest prædestinatus mereri illud primum auxilium per opus procedens ab ipso, vt dicti auctores fatentur: ergo nec potest per tale opus mereri prædestinationem suam. Quæ ratio absolutè considerata habet magnum fundamentum in Paulo, Rom. 8. dicente, *Quos prædestinauit, hos & vocauit, quos autē vocauit, hos & sanctificauit, & quos sanctificauit, hos & glorificauit*: Nam in his verbis clarè docet, in prædestinatis omnem seriem gratiarum, à vocatione ipsa esse prædestinationis effectus. Imo August. ferè præcipuam differentiam inter prædestinatos, & reprobos *in alta, & secreta vocatione* ponit. Igitur cū omnia merita prędestinati sint à vocatione, & vocatio sit effectus prædestinationis, non potest prædestinatus sibi esse causa omnium effectuum prædestinationis, per opus à vocatione ipsa procedens.

Rom. 8.

Inter prędestinatos & reprobos discrimen Augustini.

5. Secunda opinio.

Est ergo secunda opinio, quæ in ipso opere bono à vocatione supernaturali procedente duo cōsiderat, vnum est gratiæ influxus, aliud est cooperatio liberi arbitrij: faceturque illud opus, prout est à gratia, nō esse causā prædestinationis, quia est effectus eius: affirmat tamen nihilominus, ipsam cooperationem liberi arbitrij, non vt priorem, nec vt posteriorē gratia efficaci, sed vt est simul cū ipsa, esse aliquo modo rationem prędestinationis, nō vt propriū meritū, sed saltē vt conditionē sine qua non. Quia illa cooperatio, vt sic, non est gratia, sed proprius influxus liberi arbitrij, ergo nō est effectus prædestinationis, sed proprius ipsius hominis: ergo ex hac parte non repugnat illi esse aliquo modo causam prædestinationis. Aliunde verò illa cooperatio est saltem conditio, sine qua nulla gratia est efficax, ergo sine illa nulla gratia est effectus prædestinationis, ergo est aliquo modo ratio omnium effectuum prædestinationis, vt tales sunt, saltem vt conditio sine qua non. Hic videtur fuisse discursus Aureol. in 1. d. 40. art. 1. & d. 41. artic. 1. Echij in opusculo de Prædest. Centur. 3. num. 2. & sequent. Henr. verò quodlib. 4. quæst. 11, & quodlib. 8. quæst. 5. eundem modum causalitatis libero arbitrio tribuens, videtur ponere illum non in cooperatione positiua, sed in sola non repugnantia, seu non resistentia liberi arbitrij. Atque hanc opinionem hoc posteriori modo intellectam videntur hoc tempore excitasse quidam moderni Scriptores. Qui dicunt, Deum dare prædestinatis auxilium efficax proprium prædestinatorum, quia ipsi liberè non repugnant auxilio sufficienti, quod auxilium etiam reprobis datur, & ideo non videtur esse prædestinationis effectus, sed communis prouidentiæ gratiæ.

Aureolus. Echi. Henr.

6. Hæc opinio reijcitur.

Verumtamen opinio hæc in nullo sensu ex dictis, verisimilis est, aut probabilis. Et primùm loquendo de cooperatione positiua liberi arbitrij cum auxilio gratiæ, licèt negari non possit, quin talis cooperatio sit aliquo modo causa aliquorum effectuum prædestinationis: quod verò sit causa, vel conditio concomitans, ob quam dentur omnes prædestinationis effectus, dici nullo modo potest. Vtrumque declaratur, nam illa cooperatio potest comparari, vel ad terminum ab illa productum, & effectus ab illo resultantes, vel ad

Cooperatio tribus modis cōferri potest.

A influxum gratiæ actualis cooperantis, & adiuuantis ipsum liberum arbitrium, vel ad excitantem gratiam, quæ ante talem influxum liberi arbitrij, necessario præcedit, vel tempore, vel saltem natura. Primo modo influxus ille liberi arbitrij causa est actus, seu termini producti per ipsam, causalitate aliquo modo physica, eo nimirum modo, quo actio est causa sui termini: ita enim influxus ille ad illum actum comparatur. Quia influxus ille nihil est aliud, quàm actio, qua fit actus ille amoris, vel alius similis ab ipso libero arbitrio. Vnde ipsum liberum arbitrium est causa physica in suo genere illius influxus, vt ab ipso libero arbitrio est: sicut principium agendi est causa actionis: & B consequenter mediante illa actione, est causa termini, per modū principij: ipsa verò actio est causa lato modo, per modū actionis. Quia verò actus ille potest esse meritum, vel dispositio ad alios effectus gratiæ, ad vltimum effectum prædestinationis conducentes, ideo moraliter loquendo, illa cooperatio liberi arbitrij ad talem actum est causa, vel concausa subsequentium effectuum gratię; & ita potest esse causa plurium effectuum prædestinationis.

Primo modo.

Præterea, cooperatio liberi arbitrij comparata ad causalitatem, seu concausalitatem gratiæ adiuuātis, rectè potest dici conditio, sine qua tale gratiæ auxilium actuale non daretur homini: vnde quatenus auxilium illud actuale est effectus prædestinationis, dici potest ex hac parte, dari aliquā C rationem, causam, vel conditionem ex parte hominis suæ prædestinationis quoad aliquem effectum eius, & consequēter etiam quoad alios effectus, qui ex illo cōsequuntur. Non intercedit autem ibi propria ratio causæ, etiam moralis respectu actualis influxus gratiæ cooperantis, quia in re ipsa non est distinctio inter influxum liberi arbitrij, & cooperātis gratiæ, sed est vna indiuisibilis actio ab vtroque principio simul procedens, & ideo non potest esse in re causalitas vnius in alterum influxum, ratione distinctum, nec etiam ipsum liberum arbitrium potest dici causa actualis influxus gratiæ, formaliter loquendo de illo, vt influxus gratiæ est, quia sub illo respectu non est à libero arbitrio, sed à gratia. Dicitur ergo ipsum D liberum arbitrium concausa gratiæ, sine qua gratia ipsa non influit in talem actum: & eadem ratione ipse influxus liberi arbitrij dici potest conditio, sine qua non datur actualis influxus talis gratiæ. At verò hoc non satis est, vt illa cooperatio liberi arbitrij dicatur conditio sine qua non totius prædestinationis, quoad omnes eius effectus, quia præter hunc effectum vel auxilium gratiæ sunt necessaria alia ad integrum prædestinationis effectum: & non potest illa cooperatio dici conditio necessaria ad omnes alios effectus, vt ex sequenti puncto patebit.

7. Secundo modo cōfertur.

Tertio ergo potest comparatio fieri ad gratiam excitantem, quæ ante illam cooperationem liberi arbitrij necessariò supponi debet: at respectu illius non potest cooperatio esse causa, nec condi- E tio concomitans, quia est subsequens, imò re vera est effectus ipsiusmet gratiæ excitantis, non solùm vt transit in adiuuātem, & cooperantem (quo modo dici potest saltem concausa) sed etiam vt præueniens, ac excitans est. Nam Deus vocando hominem est causa trahens illum, & inclinans ad consensum, ergo per vocationem est causa consensus, etiam vt est à libero arbitrio: licèt enim nō

8. Tertio modo fit cōparatio

sit causa

sit causa necessitans, vel omnino prædestinans voluntatem, ita vt non possit resistere, tamen est causa de se inducens, & mouens. Vnde, quando liberum arbitrium cedit gratiæ vocanti, in vocationem meritò refunditur talis effectus, vt in causam. Atque ita loquitur Scriptura, *Faciam, vt faciatis. Dabo vobis cor carneũ. Crediderunt omnes, quorum Deus aperuit corda.* Quæ omnia, & similia dicũtur ratione vocationis, & præuenientis auxilij. Ergo cooperatio liberi arbitrij non potest esse causa, nec conditio pręsupposita ex parte hominis ad omnes prædestinationis effectus.

9. *Duplici modo vis rationis effugi potest.* Duobus modis fugi potest vis huius rationis. *Prior modus.* Primò negando illam gratiam excitantem, vt sic, esse effectum prædestinationis. Sed hoc incidit in 1. opinionẽ modo impugnatam, idque esse falsum ex dicendis infrà de effectibus prædestinationis magis constabit: Secundò confitendo esse illam conditionem subsequentem, sed nihilominus ratione illius conditionis dari tale auxilium præueniens. *Posterior modus excluditur.* At hoc incidit in tertiam opinionem statim tractandam, & impugnandam: quia, licèt illa coöperatio possit esse ratio talis auxilij per modum finis, & effectus, propter quem datur, non tamen per modum conditionis, vel dispositionis ex parte hominis prærequisitæ, vel simul positæ.

10. *Obiectio.* Dices, licèt illa cooperatio non sit conditio necessaria ad tale auxilium excitans secundum se, est tamen necessaria conditio ad illud, vt efficax est, quia sine illa non potest esse efficax: ergo sub ea ratione non datur tale auxilium, nisi cum tali conditione, sed sub hac ratione efficacis auxilij est effectus prædestinationis, & non aliàs: ergo illa cooperatio rectè dicitur conditio sine qua non primi auxilij gratiæ, vt est prædestinationis effectus. *Respõsio.* Respondeo in primis, auxilium illud excitans, nõ solùm sub illa denominatione efficacis, sed etiam absolutè, & secũdum se totum esse prædestinationis effectum, quia totũ procedit ab intentione efficaci dandi gloriam tali homini, neque priùs intelligitur dari sub vna ratione, quàm sub alia, vt magis possit habere causam ex parte hominis sub vna, quàm sub alia ratione. Deinde, vel illud auxilium denominatur efficax solum ab actuali actione, id est quia actu facit, & sic non consideratur vt excitans est, sed vt adiuuans; nos autem consideramus illud priori ratione, & sic inquirimus illius causam ex parte hominis, & nõ inuenimus. Vnde, si auxilium illud denominetur efficax, vt excitans est, sic non includit cooperationem liberi arbitrij intrinsecè, (vt sic dicam) sed terminatiuè tãtùm, quia respicit illã, & dicit habitudinem ad illam, vt actu consequendam; & ita non respicit illam vt causam, nec vt conditionem simultaneam, sed vt finem, & effectum futurum. Ac proinde non potest influxus liberi arbitrij, vt simultaneus cum gratia, esse ratio totius prædestinationis quoad effectus eius.

11. *Eodẽ discursu illa conditio negatiua, oppugnatur.* Similis ferè discursus fieri potest de conditione illa negatiua, vel priuatiua, quæ *non repugnantia*, seu *non resistentia* vocatur. Nam hæc etiam supponat necesse est, aliquam præuenientem gratiam, vel vocationem, cui homo non resistere, vel resistere dicatur. Quia ante omnem vocationem, & impulsum, licèt homo nõ operetur, non potest dici resistere, eo quòd nihil agat, tum quia neque agere potest nondum excitatus, tum quia non habet, cui resistat. Ergo illa non resistentia supponit vocationem gratiæ, ergo non potest esse ratio illius, nec conditio concomitans, quia simpliciter posterior est: at illa vocatio est effectus prædestinationis, vt ostensũ est, quia procedit ex intẽsione efficaci saluãdi electũ, ergo illa non resistẽtia non potest dici ratio omniũ effectuũ prędestinationis.

12. *Secunda ratio.* Præter hanc verò rationem sumptam per comparationem ad præcedens auxilium, fieri possunt aliæ euidentiores respectu subsequentium, vel concomitantium gratiarum. Secundo igitur argumentor, quia ista non repugnantia, vel est prior natura, & causalitate, quàm cooperatio positiua, tam liberi arbitrij, quàm gratiæ vel est omnino cõcomitans. Hoc secundũ nõ potest dici consequẽter, quia si in illo eodẽ signo naturæ voluntas iam cooperatur, non potest intelligi, in eodem non resistere per meram priuationem, sed per positiuam formam, quæ formaliter excludit resistentiam. Si autem illa non resistentia est prior, vel est à solo libero arbitrio per vires suas suspendente actum contrarium, quod videtur esse in naturali potestate eius, & sic vsus aliquis saltem priuatiuus liberi arbitrij per solas vires eius sine adiutorio gratiæ, esset ratio totius prædestinationis: quod dici non potest, vt constat ex dictis contra Pelagium, & reliquias eius. Vel ille vsus est ex aliquo auxilio concomitantis gratiæ, & sic procedunt de illo vsu priuatiuo rationes factæ de cooperatione positiua: & additur difficultas intelligendi, qualis sit hic vsus, & quale sit adiutorium gratiæ concomitantis ad illum necessarium.

13. *Contra eandem tertia oppugnatio.* Vnde argumentor tertiò, quia in illo signo priori secundùm ordinem naturæ, in quo dicitur voluntas non resistere, vel potest iam tunc pro eodem priori positiuè cooperari, vel non: nam si non potest operari pro illo signo, nec resistere, nec non resistere pro illo dicenda est: quia resistentia, vt sit libera supponere debet potestatem resistendi, & non resistendi pro illo eodem signo, pro quo dicitur quis resistere, vel non resistere: ergo supponit potestatem operandi, & non operandi. Si autem pro illo eodem signo habet potestatẽ operandi, seu cooperandi cum auxilio Dei, eo ipso quòd non cooperatur, resistit, vel saltem non facit, quod in se est cũ auxilio: imo ex parte sua reddit pro tunc inefficacem gratiæ vocationem, nam intentioni efficaci finis non solùm repugnat deuiatio in alium finem, vel in media dissentanea tali fini, sed etiã nõ vti medijs necessarijs ad talẽ finem; ergo illa pura priuatio, seu carentia actionis, tam cooperantis, quam repugnãtis vocationi, non potest esse ratio obtinendi auxilium nouum efficax, vel alios effectus prædestinationis, imò de se est sufficiens causa, ob quam Deus negat vlteriorem gratiam. Omitto alia multa, quæ contra hanc sententiam sic intellectam de negatiua præparatione, seu conditione dici possunt: quia in libro tertio de Auxilijs, capite decimo tertio latè tractaui.

14. *Tertia opinio.* Venio ad tertiam opinionem, quæ rationem prædestinationis, quoad primum effectum gratiæ, ponit in bono vsu eiusdem gratiæ subsequente, & futuro à libero arbitrio, nõ solo, sed ab ipsa gratia adiuto. Dico *quoad primũ gratiæ effectũ*, quia in subsequẽtibus effectibus, nõ oportet recurrere ad vsum subsequentẽ, seu posteriorẽ, sed ad concomitantem, vel ad priorem, vt ex dictis contra duas opiniones cõstat. Nam supposita vocatione, quæ necessariò antecedit omnẽ liberũ vsũ gratiæ

actualis gratia adiuuans datur homini non sine suo libero influxu: & sic potest ex parte hominis intelligi aliqua conditio necessaria ad talem gratiam recipiendam, illam concomitans, & omnino simultanea illi. Quando autem homo cum Dei adiutorio efficit bonum actum, per illum aliquo modo iam mereri potest, vel impetrare vlteriorem gratiam, & sic vlteriùs procedere vsque ad finem prædestinationis. Igitur de vocatione ipsa est tota difficultas tacta in præcedentibus opinionibus, ad quam hæc tertia opinio respondet; Deum, priusquam det talem vocationem, præuidere, an homo sit bene vsurus illa, nec ne: & quando videt bonum vsum futurum, ratione illius, & in præmium eius, dare homini vocationem: & ita primam rationem prædestinationis, quoad primum effectum supernaturalem eius, positum esse in bono vsu futuro.

15. Error Massiliensium. Existimant verò aliqui hanc fuisse sententiam Massiliensium: & ex parte fortasse ita est, tamen illi peius errabant, tum quia non loquebantur de bono vsu libertatis cum auxilio gratiæ, sed contenti erant solo vsu liberi arbitrij per puras vires suas, vt ex illo rationem sumerent vocationis: tum etiam, quia non solùm loquebantur de bono vsu re ipsa aliquando futuro, sed etiam de illo, qui numquam futurus est, sed futurus fuisset, si homo viueret: nam inde etiam sumebant rationem, ob quam infans præuenitur gratia baptismi, in qua statim moritur, & effectum vltimum prædestinationis consequitur. Hæc autem duo sententia hæc non admittit. Priori autem sensu solet hæc opinio tribui Alberto in 1. dist. 41. art. 2. ad 3. Sed apud illum nihil inuenio, quod ad rem præsentem faciat. Preterea refertur in eandem sententiam Alen. 1. p. q. 28. memb. 3. art. 3. vbi inquirit, an præscientia boni vsus futuri sit ratio prædestinationis: & respondet affirmando; vnde videtur in hanc sententiam inclinare, præsertim ad. 2. & 3. Difficile autem creditu est, quod loquatur in sensu declarato: & quod sentiat, primam vocationem dari prædestinato ex meritis processuris ab ipsamet vocatione, cooperante libero arbitrio, ita vt ipsamet vocatio sit præmium talis meriti, seu boni vsus futuri ex illa. Nam idem Alen. 3. p. q. 69. memb. 5. art. 2. §. 3. docet principium meriti non cadere sub idem meritum, ideoque primam gratiam non dari ex merito: quod maximè verum est de gratia omnino prima, vt est vocatio. Quod si in re ipsa non datur ex merito, multò minùs poterit prędestinari ex merito, vt iam dicam. Itaque forte loquitur ibi Alens. de bono vsu gratiæ futuro in tempore respectu æternitatis, id est, de meritis præuisis ante voluntatem dandi præmium glorię, vel illius gratiæ, quæ potest cadere sub aliquod meritum. Vnde licèt in solut. ad 2. absolutè loquatur de collatione gratiæ: tamen non oportet, vt sub gratia includat primam vocationem, sed solam illam gratiam, ante quam potest meritum antecedere.

Albertus. *Alens.*

16. Opinio quorundam. Quidquid verò sit de antiquorum opinione, quidam Theologi contendunt hanc opinionem ascribere omnibus Theologis, qui asserũt, Deum antequam aliquem ad beatitudinem eligeret, vel hanc, aut illam vocationem dare vnicuique statueret, præuidisse, qualiter singuli tali vocatione, vel tali, in singulis opportunitatibus essent vsuri. Nam hinc colligunt, eos ponere pręscientiam boni vsus futuri gratiæ ante prædestinationem, ac

A proinde illum bonum vsum sic præuisum esse rationem, ob quam Deus vult dare totam gratiam, etiam vocationem primam, & congruentem, atq; ita esse causam prædestinationis. Et patet, quia nos supra diximus, scientiam illam cõditionatam boni vsus futuri, fuisse conditionem, sine qua voluntas diuina dandi talia auxilia non esset prædestinationis, sed generalis prouidẽtiæ. Item ex dictis sequitur, liberam cooperationem futuram sub tali conditione fuisse conditionem, sine qua non esset in Deo talis scientia conditionata, quia res non est futura, quia præscitur, sed præscitur, quia futura est: ergo futuritio supponitur, vt conditio necessaria ad præscientiam, & præscientia ad prædestinationem: ergo de primo ad vltimum bonus vsus B futurus est ratio totius prædestinationis, saltem vt conditio necessaria. Sed in æquiuoco laboratur, quia hęc scientia solùm ponitur à nobis, vt conditio necessaria ex parte Dei prædestinantis, non vt moueat ipsum ad prædestinandũ per modum meriti, sed vt possit gratis intendere finem prædestinationis per talia media: quod longè diuersum est.

Dicendum ergo in primis est, primum gratiæ auxilium, seu vocationem supernaturalem, etiam congruam, seu qualiscumque illa est, non dari homini in tempore ex meritis præuisis, etiamsi supernaturalia futura sint. Hæc assertio licèt non videatur tam certa, sicut est certa alia similis contra Semipelagianos, nihilominùs est satis certa ex de- C finitionibus Conciliorum dicentium, *hanc primam gratiam gratis dari, quia initium iustificationis non cadit sub meritum: nec distinguunt de merito fundato in gratia, vel in sola natura, nec de merito antecedente, vel subsequente, sed absolutè excludunt meritum.* Quod de omni merito intelligi necesse est, quia alias non daretur gratis, si propter præuisa merita daretur. Sicut respectu Christi non est data gratis antiquis Patribus prima iustificatio, & peccatorum remissio, quia data est ex meritis Christi futuris, & præuisis. Quod autem prima vocatio, & exordium salutis gratis, & sine merito detur, docent Concilium Arausic. capit. 25. Trident. sess. 6. cap. 5. Estque valdè notandum, quòd ca. 8. idem Concilium D declarat, iustificationem gratis homini dari, quia ante illam nullum meritum præcedit, quasi certum supponens, merita, quæ subsequuntur, non esse merita præcedentis gratiæ, à qua procedunt. Quam doctrinam latè confirmat August. libris de Prædest. Sanct. & epist. 105. & 107.

17. Prima assertio.

Prima vocatio, & exordiũ salutis gratis nobis impertitur. *Concil. Arausi. Concil. Trident.* *August.*

Ratio autem à priori est, quia principium meriti nõ cadit sub meritum, sed illa vocatio est fundamentum totius meriti futuri ex bono vsu illius, quia verum meritũ, de quo agimus, & de quo illa opinio loquitur, fundatur in gratia præueniente, & consequenter etiam in adiuuante: ergo non potest gratia illa prima in re ipsa dari ex merito futuro ex ipsa. Maior communis est Theologorum, vt suprà ex Alensi retuli, & idem constat ex D. Th. E & Scriptoribus 1. 2. quæst. 114. artic. 5. Et patet ab incommodis, quia aliàs dici posset, primam gratiam sanctificantem, & peccati remissionẽ dari ex merito de condigno, non præcedente, sed subsequente, & futuro præuiso. Item alias gratia vnionis data fuisset humanitati Christi ex infinitis meritis ab illo futuris. Hæc autem absurda sunt, alioqui iam re vera nulla esset gratia, nã *si ex operibus, iam non est gratia.* Ratio verò illius axiomatis est, quia nullus effectus est causa suæ causæ: meritum autẽ est effectus illius gratiæ, à qua procedit,

18. Ratio huius assertionis stabilitur. *Alensis. D. Thom.*

A ergo non potest esse causa eius, ergo non potest esse meritum eius, quia meritum est causa præmij. Maior patet, quia effectus est posterior sua causa, causa autem est prior: non potest autem idem esse prius, & posterius respectu eiusdem, præsertim in eodem genere causæ efficientis, in quo causa est prior ordine naturæ, seu præsuppositionis in existendo: meritum autem à gratia est, vt à causa efficiente, & meritum est causa præmij, etiam in genere efficientis.

19. Obiectio. Dici verò potest, causalitatem meriti non esse propriè effectiuã, sed solùm metaphoricè, & moraliter, & ideo necessarium non esse, vt meritum semper re ipsa antecedat in existentia ad præmiũ, sed satis esse, quòd futurum præuideatur. Atque B ita opus præuisum vt futurum ex tali principio, posse esse meritum, propter quod illud ipsum gratiæ principium homini conferatur: simulque in executione posse illam gratiam esse causam efficientem propriã, & physicam talis operis meritorij. Exemplum vulgare est, quia rex potest dare alicui homini arma, & equum, quibus militet; & nihilominùs dare illa, in præmium, & mercedem futurorum laborum militiæ, quia potest dare anticipatam solutionem futuri laboris, etiamsi labor ille in re ipsa futurus sit ab illa re, quæ pro pretio datur, tanquam ab instrumento, vel principio talis operis. De Christo etiam Domino scimus, multas gratias datas esse hominibus propter merita eius, ante quam fierent, solum quia præuisa erant. C Estque probabile, Patres antiquos meruisse de congruo Christi Incarnationem, etiamsi incarnatio ipsa, vt præuisa, fuerit primum principium, & fundamentum totius meriti quorumcumque hominum.

20. Soluitur. Respondetur, nunc non disputari à nobis, an fuerit de potentia absoluta possibile, dari primam gratiam in præmium boni vsus futuri cum auxilio eiusdem gratiæ. Aliqui enim ita affirmant, vel quia repugnat, gratiam non esse gratiam, quod haberet, si daretur ex meritis, vel quia non potest esse causa, & effectus in eodem genere, respectu eiusdem, nec etiam simul prius, & posterius. Mihi autem hæ rationes non ostendunt implicationem contradictionis. Non quidem prior, quia licèt do- D num primæ gratiæ essentialiter sit donum, vel auxilium supra naturam, non tamen est illi essentiale, vt detur gratis, & absque intuitu alicuius meriti, nam hoc pendet ex libertate dantis. Nunc enim prima gratia habitualis non datur peccatori merè gratis, nam respectu Redemptoris datur ex iustitia illius: respectu verò recipientis datur ex aliquali dispositione, vel merito de congruo, fundato in priori gratia auxiliante, posset autem sine vtroque respectu dari à Deo merè liberaliter, & tunc reciperet aliam denominationem gratiæ in ratione gratuiti doni. Primum ergo gratiæ auxilium, licèt nunc sit omnimoda & perfectissima gratia respectu recipientis in ratione gratuiti doni, posset tamen Deus alio modo illud dare, & il- E lam denominationem gratuiti in illo dono mutare. Nec fortior demonstratio est altera ratio, vt argumentum factum probat. Quia, licèt latè loquendo, causalitates illæ sint eiusdem generis, tamen in modo & specie sunt diuersæ: & ideo non est contradictio, quod illa duo sint sibi inuicem causæ illis modis diuersis: de qua re in materia de Incarnatione nonnulla dixi, & in materia de merito alia dicenda sunt. Quidquid verò sit de illa quæstione de possibili, de facto, & de lege ordinaria certum est, illam primam vocationem esse puram gratiam. Qua veritate supposita, optimè infertur, non dari ex meritis quibuscumque. Imò etiam est lex ordinaria, vt meritum in re ipsa debeat antecedere præmium, solumque in Christo ob specialem rationem, & infinitatem meriti, fuisse aliqua ex parte in hac lege dispensatum: quod non est in consequutionem trahendum, nec sine auctoritate cogente extendendum.

Dico ergo vlteriùs, non dari causam, aut rationem totius prædestinationis, quoad omnes effectus gratiæ, qui in prædestinato fiunt, quæ in bono vsu eiusdem gratiæ fundetur. Probatur, quia quod non datur ex meritis, non potest prædestinari ex meritis, tum quia ita prædestinatur, sicut dandum est, & ita datur, sicut dari prædestinatum est. Quamuis enim non valeat illatio è conuerso, si collatio alicuius doni in tempore fiat ex meritis, etiam prædestinationem eius ex æternitate factam esse ex meritis præuisis, vt suprà tactum est & in sequentibus capitulis ex professo ostendam: nihilominùs contrario modo valet illatio, donatio in tempore est gratuita, & fit sine intuitu meriti: ergo in æternitate prædestinatio, seu voluntas dandi tale donum fuit gratuita & non intuitu meriti. Ratio est, quia prius est velle dare, quam dare, & velle se habet ad modum actus imperantis: dare vt actus imperatus: velle vt causa, dare vt effectus. Vnde fieri rectè potest, vt actus voluntatis talis sit, quòd in se comprehendat voluntatem dandi, & procurandi alicui meritum; quæ tamen voluntas gratuita sit, & nõ ex merito: imò & meritum ipsum procurari potest per media quæ non sint ex merito, sed gratuitò donentur. At verò è conuerso, si donatio in re ipsa futura est gratis, & sine merito, necesse est, vt volũtas dandi sit etiã gratuita, & absque merito, quia Deus in tempore daturus est gratis, & absque merito, necesse est vt ab æterno voluerit dare gratis, & sine merito, ponendo hunc modum ex parte obiecti, quia oportet vt ab æterno velit non tantùm actionem, sed etiam modum eius, quia vtrumque pertinet ad directam, & efficacem voluntatem eius. Ergo vlteriùs necessarium est, vt ex parte actus voluerit dare merè gratis, & non ex motiuo alicuius meriti præuisi. Probatur hæc consequentia, in qua est tota differentiæ ratio, quia voluntas est causa efficax ipsius dationis, ergo, si daretur ex parte hominis meritum ipsius voluntatis diuinæ de dando sibi aliquo dono, à fortiori daretur de ipsomet dono & collatione illius, nam quod est causa causæ efficacis, & primæ originis (vt sic dicam) collationis talis doni, à fortiori est causa voluntatis dandi. Sic oratio, quæ impetrat voluntatem dandi, impetrat donationem, imò non potest donatio meliùs impetrari, quia nec potest aliter fieri, nisi voluntate donandi, nec potest non fieri, si voluntas efficax habeatur, & potestas supponatur. — 21. Secunda assertio.

Dices, etiam è conuerso, qui meretur donationem, merebitur necessariò volũtatem dandi, cùm donatio fieri nõ possit, nisi voluntate. Respondeo, rectè inferri aliquam voluntatem executiuam esse ex merito, non tamen omnem voluntatem, à qua illa donatio ducit originem: potest enim aliqua esse ante meritum, vt explicatũ est; at verò è contrario, si donatio in re ipsa gratis fit, nulla voluntas, à qua talis datio procedat, potest esse ex merito: quia si prima radix esset ex merito, — 22. Obiectio. Respondetur.

iam

iam totum consequens esset ex merito. Hac ergo ratione ex hoc principio certo, quod initium salutis non est ex merito, cum eadem certitudine sequitur, prædestinationem illius initij non esse ex merito: & in hoc saltem sensu certissimum est, prædestinationem totam, quoad effectus gratiæ eius, non esse ex præuisis meritis, etiam futuris ab ipsa gratia.

23. Imò si res attentè expendatur, euidentiùs id est de prædestinatione ipsa, quàm de datione, in ordine ad talia merita futura ex ipsa gratia. Quia respectu donationis primæ gratiæ fortasse non implicaret dari vt præmium futuri effectus sui, si re vera non absolutè donaretur, sed dependenter à futuro effectu, & quasi sub conditione illius: ita vt opus subsequens iam non haberetur dignum alio præmio, sed illo anticipato censeretur satis persolutum. At respectu prædestinationis, seu primæ voluntatis dandi tale donum, implicare videtur haberi ex merito futuro, vt alibi latiùs declaraui. Quia, vt aliqua voluntas habeatur ex merito, debet saltem esse præuisum meritum, vt absolutè futurum, ergo & principium eius: non potest autem esse futurum, nisi ex voluntate Dei dandi donum illud, à quo futurum est tale meritum: ergo ante præuisum meritum, necesse est supponi in Deo talem voluntatem: ergo talis voluntas non potest esse ex merito, nec in re posito, quia non est, nec præuiso, quia est ante præuisionem. Illa autem voluntas est prædestinatiua: non potest ergo prædestinatio illius doni esse ex meritis ab illo futuris.

24. Ephes. 1. Atque ita optimè confirmatur hæc veritas ex illo Pauli ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, vt essemus sancti in conspectu eius in caritate.* Addita ponderatione Hieronymi in eum locum, & Aug. de Prædest. sanct. cap. 17. & 18. non elegisse nos Deum, quia eramus sancti, sed vt essemus sancti. Fuit ergo sanctitas finis electionis, nō ratio, vel meritum eius. Hæ namque duæ causalitates adeo diuersæ sunt, vt contrarias dicant habitudines, & requirant conditiones inter se repugnantes. Nam finis non supponitur futurus, vt intendatur: sed per intentionem ordinatur, vt sit futurus. Quod autem mouet per modum meriti, supponitur vt iam præsens, vel saltem vt futurum, & præcognitum. Cùm ergo Deus nos elegit, vt essemus sancti, nondū prævideret nos futuros sanctos, sed hoc ipsum, nos eligendo, ordinauit. Atq; eodē modo legit, & ponderat Conciliū Arausicanū, c. 25. verba Pauli 1. Tim. 1. *Misericordiam consequutus sum, vt fidelis essem:* quia non dixit, *eo quod fidelis essem*, sed, *vt essem*. Quia verò in Paulo non inuenitur expressa illa particula, *vt fidelis essem*, videtur Conciliū tacitam interpretationē adiunxisse. Ait enim Paulus; *Misericordiā consequutus sum, quia ignorans feci in incredulitate, superabundauit autē gratia Domini nostri cum fide.* Ergo, vt haberet hanc gratiam, misericordiam consecutus est, non quia iam fidem haberet. Vnde iterū subiungit Paulus aliud æquiualens. *Ideo misericordiā consequutus sum, vt in me primo ostenderet Christus Iesus omnem patientiam ad informationē eorū, qui credituri sunt illi in vitā æternam.* Vocatus est ergo ad fidē, ad ostensionem gratiæ, & liberalitatis Dei erga rebelles, vocat enim illos, vt fiant fideles, & sancti, non quia futuri erant tales. Non ergo propter opera futura etiā ex gratia: nam talia opera supponunt fidē, & conferunt verā sanctitatem: sunt ergo illa opera finis

Hieronymi expositio. August.

A aliquo modo saltem proximus seu intermedius prædestinationis non ratio, aut meritum illius.

Hinc tandem dico, licèt ante prædestinationem necessariò supponatur in Deo ordine rationis præscientia futurorum operum ex gratia, sub conditione, si talis gratia detur, non tamen supponi absolutam præscientiam eorum, ideoq; talia opera posse esse, & necessariò esse causam prędestinationis (quoad primū effectū gratiæ eius) per modum finis, non tamen per modū meriti, aut conditionis mouentis Deum ad dandum talem effectum. Hæc assertio ex parte iam probata est, & facile est vnā partem ex alia inferre. Nam in primis, ante voluntatem dandi primam gratiam, seu vocationē, supponi in Deo præsciētiam operis futuri ex tali vocatione, si detur, & in 1. lib. est tactū, & in alijs libris de scientia Dei generatim est demonstratum ex Scripturis, & Patribus. Mihiq; nunc sufficiēter illud probāt dicta verba Pauli, *Elegit nos, vt essemus sancti.* Nam si Deus prædestinatos elegit ad sanctitatem, præsciuit sanè, quibus medijs illos esset ad sanctitatem infallibiliter perducturus, aliàs fuisset electio sine prudentia: Ergo ante illā electionem necessariò supponitur illa præscientia. Quod in omni opinione, ita necessariò dicendum esse in 1. lib. est ostensum. Neq; ex hac præsciētia sequitur, illud bonū sic præscitum sub conditione esse meritum auxilij præueniētis, quod ad illud datur, vel prædestinationis eius: sed solū sequitur esse rationem per modum finis. Vt enim homo pium vsum suæ libertatis habeat, vult illi dare Deus tale auxilium: dat ergo, tale auxilium propter talem vsum tamquàm propter proximum finem. Quod ita dicendū est, quocumq; modo de gratia efficaci sentiatur. Quia quod medium sit efficax tali, vel tali modo, vel magis, aut minùs, non variat rationem medij, & finis: ergo præscientia conditionata meritorū non infert aliud genus causæ ex parte eorū respectu prædestinationis, siue illa præsciētia sit in solo auxilio, siue sit in veritate ipsa futuri euentus. 25. Vltima assertio.

B

C

Præscientia autem absoluta talium meritorum antecedere non potest totam prædestinationem in quacumque sententia. Quia illa præscientia supponit præscientiam similiter absolutam futuræ gratiæ, vel vocationis, à qua profectura sunt illa merita; quia talis scientia supponit ex parte obiecti absolutam futuritionem talis effectus: futuritio autem effectus supponit absolutam futuritionem principij, seu causæ eius: illa autem causa est prima gratia, seu vocatio, quæ danda est à solo Deo per absolutam eius voluntatem: vnde, vt sit absolutè futura, supponitur necessariò talis voluntas: ergo illa præscientia absoluta supponit voluntatem efficacem dandi talem gratiam, quæ ad prædestinationem pertinet: ergo non potest illa præscientia absoluta antecedere totam prædestinationem. Ratio ergo discriminis inter hos duos modos scientiæ est, quia præscientia absoluta futurorum meritorum ex gratia supponit voluntatem dandi gratiam, & sic supponit aliqua ex parte prædestinationem: scientia autem conditionata non supponit talem voluntatem in Deo vt iam habitam, sed solùm sub conditione si habeatur: quæ conditionalis nondum ponit in esse talem voluntatem: & ideo talis præscientia non supponit vlla ex parte prædestinationem: quin potiùs supponitur ad illam, & ad habitudinem finis necessaria est, & sufficit; ad aliud autem genus mouendi per modum meriti, 26.

D

E

vel alio simili sufficere non potest, vt satis contra Semipelagianos disputatum est.

28. *Instantia.* Sed instatur, quia bonus vsus futurus gratiæ est conditio necessaria ex parte obiecti, vt scientia illa conditionata de tali effectu haberi possit. Et talis scientia est conditio necessaria, vt per voluntatem fiat prædestinatio talis hominis: ergo bonus vsus futurus est conditio necessaria ad prædestinationem: ergo est causa, vel ratio motiua prædestinationis. *Destruitur.* Respondetur negando vltimam consequentiam, quia illa vox *conditio*, variè, & æquiuocè in antecedenti, & consequentibus sumitur, ita vt non liceat ex illa inferre causam, seu rationem motiuam prædestinationis. Cùm enim in antecedenti dicitur, futuritionem contingentis effectus esse conditionem, ex parte obiecti necessariam ad scientiam talis futuri, verissimum id est, intellectum de conditione necessaria ex parte obiecti terminatiui talis scientiæ. Est enim illa scientia purè speculatiua, seu cognoscitiua veritatis, & ideo supponit veritatem in obiecto cognoscibili, ad quam possit terminari, & illa veritas pendet ex illa conditione, vel potiùs in illa consistit, quia ex eo quod res est, vel non est, propositio vera, vel falsa est. Atque hoc sensu frequenter dicunt sancti, quos in libris de auxilijs retuli, Deum cognoscere futura, quia futura sunt, quod in futuris malis est multò magis certum, vt significauit Cōcilium Valentin. sub Lothario, capite secundo & tertio. De qua re videri possunt Scholastici cum Magistro in 1. d 38. præsertim Gregor. & Richard. & Bonauent. in 1. de 40. art. 2. q. 1. Altisiodor. lib. 1. Summæ q. 5. cap. 9. Alens. 1. p. qu. 24. m. 5. Bellarmin. lib. 4. de Gratia, & libero arbitrio cap. 13. *Concil. Valent. Magister. Gregor. Richard. Bonauent. Altisiodor. Alens. Bellarm.* Non est autem illa conditio propria causa, sicut terminus relationis non est causa eius. Nec etiam dici potest motiuum, quia intellectus diuinus non indiget motiuo extra se ad cognoscendum quidquid est cognoscibile: nam ad id satis illi est infinita vis repræsentandi diuinæ essentiæ cum infinito lumine.

29. *Quomodo sciētia conditionata sit conditio necessaria ad decretū Præd.* Rursus, cùm dicitur scientia illa conditionata, esse necessaria cōditio ad decretū prædestinationis, est etiam omnino certum de conditione necessaria ex parte voluntatis, vt ferri possit in obiectum suum: indiget enim præcognitione illius, quia non potest ferri in incognitum. Vnde necessarium etiam est, vt omnis illa ratio, quæ in obiecto appetenda, seu volenda est, præscita supponatur: ideoque vt aliquid præscribatur decreto infallibili, necesse est vt præcognoscatur ita efficax, vt si adhibeatur, infallibiliter sit consecuturum effectum. Quia ergo decretum prædestinationis includit absolutam, & omnino certam directionem in finem per tale medium, ideo supponit ex parte Dei, vt conditionem necessariam, præscientiam illam, qua nouit illud medium talis vocationis infallibiliter cōsequuturum effectum, si apponatur. Et ob hanc causam rectè dici potest, decretū prædestinationis non potuisse esse tale, id est, prædestinationis, nisi supposita illa præscientia, sine qua solùm esse posset decretum generalis prouidentiæ, quod non necessariò infallibilem directionem in finem habet. Non tamen propterea dicendum est, prædestinationē habere totam suam certitudinē, vel infallibilitatē à præscientia, nā est considerare absolutā certitudinem futuri euentus, videlicet, quòd iste saluabitur, vel conuertetur: & hæc non oritur formaliter, & proximè ex præscientia, sed ex absoluto decreto voluntatis Dei, qui potens est facere quod vult, & immutabiliter facit, quod absolutè decernit. Tamen radicaliter dici potest, infallibilitatem prædestinationis oriri ex præscientia illa conditionata, tamquam ex conditione necessaria, vt voluntas diuina possit in absolutum illud decretum prorumpere.

Ex hoc autem non benè infertur vlteriùs illum bonum vsum gratiæ futurum, vt præuisum sub conditione, esse causam seu rationem motiuam, sed solùm esse conditionem, sine qua Deus non eligeret tale medium ad saluandum prædestinatum, quia sine illa conditione non esset medium efficax, id est infallibiliter profuturum, ac proinde neque accommodatum esset ad finem prædestinationis, cum illa verò conditione est medium proportionatum. Illa verò proportio, vel conditio, ex qua pendet, vt præcognita sub dicta conditione, non offertur voluntati, vt iam facta, vel facienda simpliciter, sed potiùs vt possibilis: nam tota illa conditionata præscientia non transcendit simpliciter ordinē rerum possibilium, & ideo sub scientia simplicis intelligentiæ clauditur. Ac propterea non mouet suo modo diuinam iustitiam, vel gratitudinem, aut fidelitatem, aut aliā virtutem remuneratiuam bonorum officiorum, sed mouet suo modo diuinam misericordiam, bonitatem, ac liberalitatem: & ideo non est causa, vel ratio motiua, propter quam Deus prædestinat, licet sit conditio in ordine intentionis, & electionis necessaria ex parte ipsius prædestinantis, ad perfecto, & prudenti modo volendum, & eligendum. 30.

31. *Præcipua quæstionis decisio astruitur.* Vltimò ex dictis concluditur generalis responsio ad quæstionem propositam: nimirum, Ex parte boni vsus gratiæ seu cooperationis liberi arbitrij, cum diuina gratia, non posse dari causam, vel rationem motiuā totius prædestinationis quoad effectus eius. Quæ est sententia D. Thom. & clara D. August. & omnium, qui eius doctrinam sequuntur, vt ex dictis constare potest, & à fortiori patebit ex cap. 21. sequenti. *D. Thom. August.* *Ratione roboratur.* Ratione etiam concluditur ex dictis: quia omnis cooperatio liberi arbitrij cum gratia, supponit aliquo modo effectum gratiæ, qui nullo modo est ex cooperatione, imò est radix & causa ipsius cooperationis: ergo licet vna operatio ex gratia præcedente ad illam, possit esse causa vlterioris gratiæ, vel excitationis; tamen non potest simili modo esse causa, vel ratio antecedentis auxilij: quod si ante illud auxilium præcedit alia cooperatio, ante hanc necesse est, vt præcedat alia excitatio; & sic procedendo, sistendum necessariò est in prima gratia vocante, quæ non habeat priorem causam ex aliquo opere, vel cooperatione libera voluntatis. Illa ergo debet esse omnino gratuita, cum in subsequēti cooperatione niti non possit: ergo prædestinatio, vt complectitur omnes gratiæ effectus vsque ad illum primum, non potest fundari in aliquo bono vsu, aut cooperatione cum eadem gratia. Neque in hoc noua obiectio, aut difficultas occurrit.

CAPVT XXI.

An ex parte Christi, vel alicuius puri hominis possit dari causa prædestinationis alterius, quoad omnes effectus eius.

1. Vidimus neminem posse sibi totam prædestinationem mereri, vel impetrare: reliquum

est, vt

est, vt videamus, an vnus saltem possit alteri illam mereri. Meritum autem respectu aliorum singulari, & excellenti modo fuit in Christo, & ideo de illo peculiariter solet hæc quæstio tractari, & à nobis disputata est in 1. tom. 3. p. disp. 41. sect. 3. & 4. tamen quia etiam vnus homo purus potest aliquo modo alteri mereri, de illo etiam hanc attigit quæstionem. D. Tho. dict. q. 23. artic. 8. & ideo vtramque partem breuiter expediemus. Habet autem hæc quæstio magnam connexionem cum alia infrà tractanda, de modo, quo potest vnus mereri alteri prædestinationem, etiam ex parte diuini actus, vel electionis, quas quæstiones suprà distinximus, licet confundi soleant, quia re vera ad totius materiæ comprehensionem non paruum conferet, & ideo ad materiæ complementum hic etiam illas separamus; tamen in hac erimus breuiores, quia tota ferè difficultas præsentis quæstionis ex altera pendet, vt videbimus; sed vt hoc clarius constet, & difficultas distinctiùs tractetur, non erit inutile de proposita quæstione pauca dicere.

D.Thom.

2. Christus Dominus meruit electis omnia dona gratiæ, quæ sunt eorũ prædest. effectus. Ephes. 1.

Quod ergo ad Christum Dominum attinet, certum est meruisse electis omnia dona gratiæ, quæ sunt effectus prædestinationis eorum. Hoc ad minimum probatur, satis ex illis verbis Pauli ad Ephes. 1. *Qui prædestinauit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum.* Nam vt hoc verum sit, saltem necesse est, vt media prædestinationis per Christi meritum nobis conferantur. Quod etiam significauit Paulus ibidem, paulò superius, dicens: *Qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in cælestibus in Christo.* Et paulò inferiùs significat, etiam ipsam primam vocationem dari *in Christo*, id est, virtute & meritis eius, *In quo* (inquit) *nos sorte vocati sumus, &c. Sorte* (inquit per metaphoram) id est, gratuita electione, & voluntate Dei vocationem accepimus, tamen *in Christo*, id est propter meritum & virtutem eius. Quod si vocatio in illo est, consequens necessariò est, vt cætera etiam dona ab illo sint. Atque ita Concilia Mileuit. Arausic. & Trident. docent, omnia dona gratiæ Dei, quibus homines præueniuntur, vel iuuantur ad suam æternam salutem consequendam, ab initio iustificationis, vsque ad consummationem, & augmentum eius, ac perseuerantiam, in illa, dari nobis per Christum, ideoque illam appellant gratiam Christi, seu gratiam Dei per Christum. Et ita, licèt aliquando nonnulli ex antiquis Theologis de hac veritate dubitauerint, iam dubitare non licet, est enim res certissima. Cuius ratio à priori sumenda est ex summa perfectione diuinæ prouidentiæ, & excellentia amoris erga homines, & potissimè erga filium suum Iesum Christum Dominum nostrum, & ex infinitate meritorum eius, vt dicto loco latiùs prosecutus sum.

Concil. Mileuit. Concil. Arausi. Concil. Trident.

3. Posita cõclusio nõ solum intelligitur de effectibus gratiæ, qui in ipsomet prædestinato recipiuntur, sed de effectibus aliorum.

Atque hinc colligitur, non solum esse veram conclusionem positam de effectibus gratiæ, qui in ipsomet prædestinato recipiuntur, vel proximè circa illum fiunt, siue positiui sint, & interni, vt inspirationes, illuminationes, cooperationes, actus, & habitus infusi, & similia, siue sint positiui externi, vt applicationes Sacramentorum, prædicatio verbi Dei, obiectum excitans ad bonum præsertim congruo modo, & similes: siue sint externi priuatiui, vt impedire tentationem, auferre occasiones prauas, &c. verùm etiam procedere eandem veritatem de effectibus gratiæ, qui circa alios fiunt, quatenus ad salutem prædestinati interdum multùm conferunt, vt mox dicemus. Probatur, quia ille effectus gratiæ, qui vni datur, & non solùm ipsi, sed etiam alteri prodest, est effectus meritorum Christi, quia in vniuersum omnia dona gratiæ, quæ conferuntur omnibus hominibus, imò & omnibus Angelis, sunt ex Christi merito, vt distinct. 1. tom. disp. 42. ostendi: ergo etiam gratia, vel auxilium vni collatum, prout prodest alteri, & est effectus prædestinationis eius, est etiam effectus meritorum Christi. Confirmatur, quia beneficium gratiæ intrinsecè (vt sic dicam) collatum Stephano, vt extrinsecè prosit Paulo, est magnum beneficium factum Paulo ad salutem eius animæ conferens, ergo comprehenditur sub generali regula Pauli, *Benedixit nos in omni benedictione spirituali in cælestibus in Christo.* Nam illa debet cum eadem vniuersalitate respectiuè intelligi, vt quodcumque donum gratiæ, respectu cuiuscumque personæ, induat rationem beneficij spiritualis ei collati, ex Christi meritis procedat. Dices, Ergo etiam ipsa Incarnatio erit effectus prædestinationis hominum, nam *propter nos homines & propter nostram salutem descendit de cælis*: quòd si hoc ita est, iam non erit Christus causa prædestinationis nostræ quoad omnes effectus gratiæ, qui ex illa nascuntur: quia Christus non est causa suæ incarnationis. Respondetur negando primam sequelam, quia incarnatio, vel non est per se primò ordinata propter redemptionem, vel salutem aliorum hominum, sed propter se se, & propter eximiam communicationem diuinæ bonitatis, vel eo modo, quo est ordinata ad hominum salutem, non est peculiariter ex prædestinatione, sed ex generali voluntate redimendi homines, & ita, vt illa sit causa omnium effectuum prædestinationis singulorum hominum, non est necesse, vt ipsa etiam sit ex meritis Christi Domini, quod ex infrà dicendis cap. vltimo huius libri ampliùs explicabitur.

Probatur.

Vltimò dicendum est, vnum purum hominem posse aliquo modo mereri alteri prædestinationem eius, quoad effectum gratiæ illius, etiam quoad primum, qui in ipso prædestinato, seu circa illum fit, non tamen posse aliquem huiusmodi hominem mereri simpliciter totam prædestinationem alterius, quoad omnes eius effectus ad diuinam gratiam pertinentes, neque eo modo, quo Christus illos meruit. Prior pars communis est, eamque docet D. Thomas dict. qu. 23. artic. 8. & 3. p. q. 1. art. 3. ad 4. & q. 6. de Verit. art. 6. vbi in solut. ad 3. posteriori loco propositum fatetur, *posse vnum mereri alteri, & gratiam primam, & finalem, & nihilominus non mereri totam prædestinationem.* Et in solut. ad secund. docet, prædestinationem Pauli fuisse hoc modo ad effectum perductam per orationem Stephani. Quæ fuit etiam sententia Augustini, quæst. 2. lib. 1. ad Simplicianum, & serm. 1. & 4. de S. Stephano. Ex quo exemplo constat, vocationem Pauli fuisse effectum orationis Stephani. Vnde idem Augustinus de Bono perseuer. cap. 22. generatim ait, *Si qui sunt nondum vocati pro eis, vt vocentur oremus, fortasse enim ita prædestinati sunt, vt nostris orationibus concedantur.* At vocatio solet esse primus prædestinationis effectus, qui in ipsomet prædestinato fit: ergo potest vnus esse causa prædestinationis alterius quoad huiusmodi effectum primum. Ratio autem est, quia licèt hic effectus respectu eius, in quo recipitur, sit ita

4. Vnus homo potest mereri alteri prædestinationem.

D.Thom.

August.

primus, vt in illo gratiam non supponat, & ideo non possit cadere sub meritum eius, tamen in altero supponit gratiam, & ideo potest cadere sub meritum alterius: nam homo Deo gratus non solùm sibi, sed etiam alijs potest mereri, saltem de congruo.

5. Duobus modis aliquis donum gratiæ mereri potest alteri. Altera verò pars in primis declaratur quia duobus modis potest quis mereri alteri aliquod donum gratiæ, primò immediatè, & in se, quomodò dictum est meruisse Stephanum Paulo vocationem: secundò in radice, quomodò idem Stephanus meruit Paulo omnia bona, quæ post vocationem operatus est, quia omnia duxerunt originem ex vocatione: non meruit autem Stephanus Paulo omnes spirituales gratias, quas postea in discúrsu vitæ recepit, immediatè, ac in seipsis, quia nec pro illis omnibus impetrandis in particulari orauit; nec necesse est, vt Deus intuitu meritorum Stephani dederit Paulo omnia, & singula bona gratiæ, quæ illi contulit. Eademque ratio, & proportio est de quolibet puro homine respectu alterius, etiamsi de Beatissima Virgine pro alijs orante, aut promerente sermo sit. Nam, licèt Sancti interdum per exaggerationem dicant, *omnia gratiæ beneficia per Virgin intercessionem nobis concedi*, non est tamen de hoc certa lex, ita vt hoc medium sit ex lege necessarium, licèt ad omnia, & singula possit esse vtilissimum, & Deo gratissimum, quòd Sancti maximè intendunt.

Per Beatissimam Virginem beneficia gratiæ nobis conceduntur.

6. Inter Christum Dominum, & purum hominem in causa hominũ Prædestinationis discrimẽ. Hæc ergo est prima differentia inter Christum, & purum hominem, quod Christus ex certa, & infallibili lege Dei, ita est causa totius prædestinationis aliorum hominum, vt omnes, & singuli effectus eius, non solùm in radice, sed immediatè, & in se conferantur intuitu meritorum eius, adeo vt ipsa etiam gloria, quam vnusquisque meretur sibi de condigno, detur etiam proximè, & immediatè, altiori que ratione propter Christi meritum: quod totum in dicto 1. tom. ostensum est. At nullus homo purus potest sic mereri alteri omnes prædestinationis effectus, ideóque nullus dicitur propriè mereri alteri simpliciter prædestinationem. Ac propterea congruentissime dixit Diuus Thomas, posse vnius prædestinationem, alterius orationibus iuuari, non tamen fieri. Alia differentia est, quia purus homo non meretur alteri de condigno, nedum de iustitia rigorosa, sed tantùm de congruo vt ex 1.2.q.114. constat: Christus autem non solùm de condigno, sed etiam de iustitia rigorosa nobis prædestinationem meruit, vt in 3. p.q.1. art. 2. & q. 19. latè ostenditur.

Secunda differentia constituitur.

7. Aliud discrimen. Denique potest alia differentia assignari, quia purus homo, Stephanus verbi gratia, ita meruit vocationem Pauli prædestinati, vt nihilominus ipsamet oratio, per quam Stephanus id meruit, fuerit effectus prædestinationis Pauli, quatenus ordine rationis antecedit in mente Dei ad omnia merita Stephani, vt paulò pòst videbimus. Et ita licèt illa vocatio esse potuerit primus illorum effectuum prædestinationis Pauli, qui in ipso Paulo recipiuntur, non est tamen primus simpliciter, quia oratio Stephani est prior, & illa connumeratur inter effectus prædestinationis Pauli, non eorum, qui in ipso fiunt, sed eorum, qui propter eum peculiariter fiunt. Eademque ratio est de quocumque homine prædestinato, ad alium purum hominem comparato. At Christus ita meretur alteri vocationem congruam, quæ est prædestinationis effectus, vt tamen necesse non sit, ipsum Christi meritum, vel principium à quo procedit, esse effectum prædestinationis Pauli, vel alterius similis: quia Christi meritum se habet vt vniuersalior causa, quæ ex altiori quadam prædestinatione nascitur, vt capite vltimo amplius declarabimus.

CAPVT XXII.

Possitne dari causa prædestinationis ex parte actus diuinæ voluntatis.

1. HActenus dictum est de causis prædestinationis quoad eius effectus, nunc videndum est, an possit prædestinatio habere causam aliquam, vel rationem, ex parte ipsiusmet actus manentis in Deo quòd si potest illam habere, deinceps inquiremus, quæ nam sit illa. In hoc ergo certum in primis est, si propriè, & in rigore loquamur de causa realiter influente, non posse dari causam diuinæ prædestinationis, quia nec reprobationis, nec alicuius diuini actus dari potest: Et ratio est, quia actus diuinæ voluntatis increatus est, immutabilis, & æternus, & ideo nullam veram, & realem causam habere potest, etiam æternam, nedum temporalem. Atque hoc est, quod D. Thomas, & omnes Theologi supponunt tamquam manifestum in hac materia. Tamen loquendo latius de causa prout dicit quamcumque rationem, vel cōditionem obiectiuam, sic locum habet quæstio hæc circa prædestinationem ex parte actus diuini. Nam consistit prædestinatio in actibus præscientiæ, & voluntatis liberæ Dei, vt suprà visum est. In libero autem Dei actu duo considerare possumus. Vnum est existentia illius actus quoad totum suum esse reale, & sub hac ratione hic non consideratur, nec habet locum quæstio, quia talis actus vt sic, non est liber, sed necessarius, & ita nullam potest habere causam, vel rationem ex parte creaturæ liberè operantis. Alio verò modo spectatur ille actus, vt liberè terminatus ad effectum creatum, & quoad hanc determinationem (quidquid illa sit) locum habet quæstio, an habeat rationem aliquam obiectiuam, vel motiuam ex parte hominis.

Propriè non datur causa prædestinationis diuinæ.

In actu libero Dei duo considerari possunt.

2. Nam quòd possit illam habere, videtur probari, Primò, in præscientia futurorum, nam præscit illa Deus, quia futura sunt, vt communiter Patres loquuntur, quos retuli libro 1. de Auxilijs, capit. 13. & libr. 3. capit. 5. Ergo ipsa futuritio, seu veritas talis propositionis de futuro est ratio obiectiua, ob quam scientia diuina terminatur ad talem effectum. Quod si res sit futura in prædefinitione diuinæ voluntatis, tunc ipsa voluntas est ratio obiectiua diuinæ scientiæ. Quo sensu dictum est ab Hilario, libr. 9. de Trinitate, *Deum præscire futura, quia vult illa*, vt latiùs adnotaui, & exposui libro primo de Scientia futura capite quinto. Atque hoc maximè contendit Augustinus in hac materia, cuius sensum perceperat Prosper, quamquam, vt ab ipso amplius confirmaretur, ab eodem Augustino interrogat in epistola ad eundem, tom. 7. ante libr. de Prædestinatione Sanctorum, circa finem. *An per scientiam stet propositum* (vt Massilienses dicebant) an verò *Præscientia sit subnixa proposito*, vt ipse sentiebat. Augustinus autem hanc posteriorem sententiam confirmat toto libro de Prædest. Sanctor. præsertim capit. 9. & 10. & libr. de dono perseuer. præsertim capite 18. & 19.

Dubij ratio.

Hilar.

Prosper August.

A & epist. 105. & 106. & sæpè aliàs. Idemque sensit Hilarius in epistola ad Augustinum. Non sentiunt autem esse necessarium, vt semper præscientia in præfinitione fundetur, sed solùm interdū, & maximè in prædestinatis in illa fundari. Nam ex eisdem Patribus constat, posse interdū præscientiam esse de his, quæ prædestinata nō sunt, si cum sola permissione futura sint, vt docuit idem Augustinus lib. de Prædest. Sanct. cap. 10. & lib. 5. de Ciuit. c. 9. 10. & 11.

3. Rursus ex parte voluntatis potest dari ratio obiectiua liberæ determinationis Dei: de qua re multa aliis locis dixi, præsertim 3 p. tom. I. circa quæstionem 19. & Relect. 1. Et tractatur etiam 1. p. q. 19. art. 5. Quia tamen est necessarium fundamentum huius materiæ breuiter confirmandum, & explicandum est. Ita ergo sentit D. Thomas hic art. 5. ad 3. & 1. contra Gentes, cap. 82. ad 4. rationem, & cap. 86. vbi Ferrar. & in c. 87. Item Capreol. in 1. d. 41. q. 1. art. 2. ad finem, vbi Durand. q. 2 n 5. ait, *Vnam volitionem liberam Dei esse rationem alterius, nostro modo intelligendi, sicut vnum attributum, est ratio alterius*, & idem sentit ibi Gabriel q. vnica in princ & Gregor. q. 1. art. 2. Marsil. in 1. q. 41. art. I. Alens. 1. p. q. 28. membr. 5. artic. 3. Et ratione declaratur, quia Deus vult vnum obiectum, vt finem, & aliud, vt medium ad illud: ergo illud, quod est finis, est ratio volendi aliud. Item Deus vult aliquid supposita aliqua conditione ex parte creaturæ, quod non vellet, illa non supposita: ergo illa conditio est aliquo modo ratio obiectiua talis voluntatis. Antecedens declaratur in naturalibus: quando enim Deus creat animam rationalem in hominis generatione, non creat illam, nisi quatenus corpus iam perfectè dispositum illam requirit, & suo iure exigit: ergo illa corporis dispositio est ratio obiectiua, inclinans voluntatem Dei, vt hîc, & nunc velit animam creare. Euidentius autem id constat in moralibus, vult enim Deus dare, quod petitur, quia petitur in vi promissionis ab ipso factæ: Vult etiā conferre præmium ratione meritorum: illa ergo obiectiuè determinant voluntatem Dei ad præmium conferendum. Id quod clarius est in redditione pœnarum, quas Deus non vult ex se, sed à nobis prouocatus, vt ait Damascen. lib. 2. de fide, cap. 29. & 30. Ergo demerita hominis determināt obiectiuè voluntatem Dei, vt velit illa punire. Determinare autem dicimus, non inferendo necessitatem, sed quantùm est ex se mouendo, & inclinando, vt D. Thomas loquitur 1. contra gent. capit. 82.

4. Effugium. Responderi solet ad hæc, & similia argumenta, rectè probare vnum effectum voluntatis esse causam alterius, non verò esse obiectiuam rationem diuinæ voluntatis, quæ vno simplicissimo actu vult vnum esse propter aliud, aut esse dispositionem ad aliud &c. Sed hoc nulla ratione satisfacere potest, quia hæc causalitas vnius effectus respectu alterius, non est nisi media voluntate diuina, inclinando illam ad talem effectum, vt v. g. oratio est causa effectus postulati, non quia per se, & immediatè efficiat illum, vt per se constat: sed quia inclinat diuinam voluntatem ad illum faciendum, quod Scriptura aliquando explicauit his verbis, Iosu. 10. *Obediente Deo voci hominis*. Et ex humanis intelligi potest, nam qui ab alio petit eleemosynam, in tantùm est causa eleemosynæ, in quantùm inclinat voluntatem alterius, nec potest talis causalitas aliter intelligi. Et ita illam explicat D. Thom. 2. 2. q. 83. art. 1. Idemque fere est, in omni causalitate morali, qualis est in merito, vel demerito, & etiā in dispositione morali: ergo si Deus vult causalitatem illorum effectuum inter se, vult etiam, vt in vno eorum v. g. in merito, sit sufficiens ratio, ob quam voluntas eius determinetur, saltem ordine executionis ad volendum alium effectum.

5. Ratio à priori. Ratio autem à priori est, quia non solùm non repugnat diuinæ perfectioni, verùm etiā est maximè consentaneum, & necessarium ad infinitam perfectionem eius. Prior pars constat primò, exemplo scientiæ, in qua hoc inuenitur sine vlla B imperfectione: Secundò, quia vnico simplicissimo actu potest Deus hæc omnia velle sub quacumque ratione in ipsis rebus inuenta & conformi diuinæ sapiētiæ. Vnde etiam patet altera pars, quia ad perfectionem Dei spectat regulare (vt nostro modo loquamur) suos actus liberos per suam diuinam sapientiam, vt rectè dixit D. Thomas 1. p. q. 21. art. 3. Pertinet etiam ad perfectionem Dei, iustitiam distributiuam, aut punitiuam, fidelitatem, misericordiam, liberalitatem, & similes virtutes in suis liberis actibus exercere. Hæc autem fieri non possunt, nisi consideratis in obiectis, variis conditionibus, & rationibus eorum, quæ hunc, vel illum modum voluntatis postulent, & hoc ipsum significamus dicendo, in C obiectis ipsis reperiri aliquas rationes diuinarum voluntatum. Neque in hac veritate aliquam difficultatem inuenio: nam hæc non est vera causalitas, vt repugnet Deo, sed est conditio præsupposita ex parte obiecti, quæ nihil repugnat, quia talis conditio non supponitur absolutè ad omnem Dei voluntatem, sed ex vna supponitur ad aliam ratione distinctam.

6. Ex dictis collectio. Ex his ergo principiis in præsenti materia concludimus, necessarium esse inquirere, an diuinæ prædestinationis ex parte diuinæ voluntatis, vel præscientiæ, vt terminatæ ad prædestinationis effectus, detur aliqua causa, quæ sit ratio obiectiua ex parte hominis. In qua quæstione omnes Theologi videntur sentire, In ordine ad diuinam D voluntatem exequentem, sæpè posse dari rationem prædestinationis. Quia potest dari causa aliquorum effectuum prædestinationis, qui non fiunt, nisi per diuinam voluntatem, vt ad ipsos terminatam: ergo illa eadem causa gloriæ, vel gratiæ, id est, meritum gloriæ, vel dispositio ad gratiam, erit ratio voluntatis diuinæ, prout determinatur ad illas præstandas. Atque hoc sensu dixit Augustinus lib. 1. ad Simplicianum, quæst. 2. *aliquam electionem æternam ad gloriam, esse ex præscientia meritorum.* Sic etiam dispositio vltima ad gratiam à Deo præuisa fuit ratio, ob quam ab æterno decreuerit gratiam iustificantem infundere, & sic de aliis mediis, quæ possunt habere huiusmodi rationem. Duo verò manent sub E controuersia. Vnum est, an in omnibus mediis prædestinationis possit inueniri aliqua huiusmodi ratio diuinæ voluntatis. Aliud est, an in illismet effectibus, in quibus inuenitur, sit hæc prima ratio prædestinationis eorum, vel potiùs hæc ipsamet causa proueniat ex alia priori prædestinatione talium effectuum: quæ duo in sequentibus tractanda sunt.

Margin notes: D. Thom. — Ferrar. — Capreol. — Durand. — Gabriel. — Gregor. — Marsil. — Alens. — Rationes. — Reiicitur. — D. Thom. — In diuina voluntate exequente potest dari causa prædestinat. — Augustin. — Quæ manent sub controuersia.

CAPVT XXIII.

An ex parte hominis electi dari possit causa, vel ratio prædestinationis secundum se, seu quoad liberam determinationem æterni actus.

1. Durand. In quo sit præcipuè difficultas.

PRincipio supponendum est ex Durando in 1. dist. 41. quæst. 2. quamuis sit disputatio inter auctores, in quo actu intellectus, vel voluntatis formaliter consistat prædestinatio: tamen cum agitur de causa prædestinationis secundùm se, omnes conuenire, disputationem reuocandã esse ad actum voluntatis. Et ratio est, quia præsciẽtia intellectus de re absolutè futura solùm per modũ simplicis notitiæ, siue sit per modum scientiæ approbationis, siue, vt alij volunt, per modũ imperij, semper supponit actum voluntatis, & illo supposito, non habet aliam rationem, nisi aut veritatem rei futuræ, aut efficacitatem ipsius propositi. Et ideò, si propositum habet aliquam causam, vel rationem ex parte hominis, eandem habebit prædestinatio, prout est in intellectu. Si verò talis propositi nulla est causa ex parte hominis, iam resolutio vltima prædestinationis non fit in opus hominis, sed in propositum Dei. Denique, si prædestinationis potest dari aliqua ratio, maximè erit, quatenus prædestinatio libera est Deo, & in hoc inuenitur aliquid, quod sit ratio liberæ determinationis Dei: libertas autem formaliter est in proposito voluntatis, quo posito, cætera, quæ ad intellectum pertinent, necessariò consequuntur, ergo meritò hæc disputatio ad causam ipsius propositi reuocatur.

2. Non est cõtrouersia de causa, quæ fundari possit in opere ex liberi solius arbitrij viribus facto.

Secundò suppono, hic iam non esse quæstionem de causa, quæ fundari possit in opere naturali viribus solius liberi arbitrij facto: quia ostensum est, tale opus nõ esse causam alicuius effectus gratiæ: & ex hoc euidenter sequitur non esse causam prędestinationis, seu propositi Dei conferendi aliquem effectum gratiæ. Hæc illatio in superioribus est obiter demonstrata, & nunc breuiter declaratur à contrario. Nam qui est causa prædestinationis, etiam est causa effectuum prædestinationis, quia ipsa prædestinatio est causa talium effectuum; & qui est causa causæ, est etiam causa effectuum eius. Quæ causalitas licèt in naturalibus sit per accidens, in moralibus, de quibus agimus, est per se. Imò in præsenti materia vix potest alio modo habere locum causalitas: quia oratio, vel meritum in tantùm est causa alicuius effectus, in quantùm impetrat, vel inclinat diuinam voluntatem ad illud faciendum. Prima autem, & præcipua voluntas Dei est prædestinatiua: ergo, qui fuerit causa determinationis talis voluntatis, erit causa effectus eius: ergo ab opposito consequentis, quod non potest esse causa effectus prædestinati, multò minùs potest esse causa effectus prædestinationis.

3. Atque hinc vlteriùs sequitur, quæstionem hanc non habere locum etiam in opere ex gratia facto, respectu diuini decreti, quatenus terminatum est ad dandam primam vocationem congruam: nullo enim modo potest tale opus esse causa, vel ratio talis decreti, seu determinationis eius. Probatur eodem argumento, quia ostensum est, tale opus nõ posse esse causam huius effectus, scilicet, vocationis: ergo nec potest esse causa prædestinationis eius. Quæ ratio (vt hoc obiter aduertam) non solùm probat de illa vocatione, prout datur prædestinato, sed etiam prout sæpè datur reprobo: nam etiam illi datur ex proposito æterno Dei, quod propositum necesse est, esse omninò gratuitum, sine fundamento in aliquo opere futuro, vel præuiso in tali reprobo ex tali vocatione. Quia per tale opus nõ potest quispiam mereri talem vocationem: ergo multò minùs mereri potest præparationem, seu propositum dandi illam. Imò vlteriùs potest hoc ipsum applicari ad propositum dandi vocationem sufficientem, licèt congrua non sit: quia etiam illa est donum, quod sub nullum meritum cadit.

His positis, sunt in hac quæstione variæ opiniones, quæ, licèt in modo loquẽdi de causa prædestinationis in re parum differant, in fundamento principali multùm conueniunt. Multi ergo nomine prædestinationis solùm intelligunt electionem ad gloriam, seu efficacẽ Dei voluntatem dandi alicui gloriam. Ex quo principio aliqui absolutè dicunt, in omnibus prædestinatis præcedere causam aliquam à Deo præuisam, ob quam voluntas diuina determinatur ad prædestinandos illos. Ita sentit Guillielmus de Rubione in 1. dist. 41 quæst. 1. art. 1. & 2. & Maior dist. 40. quæst. 2. & Osori. lib. 9. de Iustitia. Alij verò in quibusdam singulariter præelectis à Deo non admittunt causam prædestinationis, quia Deus ex se, & ante omnem causam in eis præuisam decreuit absolutè eis dare gloriam: credunt tamen hos esse in paruo numero, comparatione ad cæteros omnes, qui saluantur. Vnde, illis tantùm exceptis, in cæteris omnibus aiunt, dari causam prædestinationis. Et hæc fuit opinio Ocham, & Gabriel. in 1. dist. 41. quæst. 1. A quibus nihil re ipsa discrepat Catherinus lib. 1. de Prædestinatione Dei. cap. vlt. & lib. 3. cap. 1. & 2. Sed differt in modo loquendi, quia ille nõ vocat prædestinationem omnem voluntatem efficacem Dei dandi alicui gloriam, sed tunc solùm, quando Deus ex se, & sine præscientia meritorum habet talem voluntatem. Putat enim in nomine prædestinationis illam particulam, *præ*, dicere non solùm antecessionem æternitatis ad tempus, sed etiam prioritatis (secundùm rationẽ in signis æternitatis) voluntatis ad scientiam Dei. *Et ita*, inquit, *voluntatem efficacem Dei dandi alicui gloriam, esse destinationem: tunc autem esse prædestinationem, quando illa voluntas antecedit præscientiam meritorum.* Vnde quoad modum loquendi, negat dari in prædestinatis causam ex parte eorum, ob quam Deus eos prædestinauerit: quia per illam particulam, *præ*, dicto modo expositam, talis causa excluditur. Ait tamen consequenter (in quo loquẽdi modo valde errauit) quàm plurimos saluari, licèt prædestinati non sint: vnde etiam de illis negare posset dari causam prædestinationis, quia quod non est, non habet causam: in illis autem (vt putat,) non præcedit prædestinatio. At in re concedit in omnibus illis dari causam ex parte eorum, ob quam Deus vult efficaciter eos saluare, eósque eligit, & ab æterno efficaciter destinat ad gloriam.

4. Prima opinio.

Guillielm. de Rub. Maior.

Catherin.

Alij verò Doctores prædestinationem appellant voluntatem dandi non tantùm gloriam, sed simul gratiam sanctificãtem, cum dono perseuerantiæ vsque ad beatitudinis consequutionem: nolunt tamen sub prædestinatione comprehendi primum gratiæ auxilium, seu primam vocationẽ, etiamsi congrua sit in ordine ad proximum effe- 5. Alia opinio.

ctum eius, siue fidei, siue pœnitentiæ, siue primæ iustitiæ, aut cuiuscumque temporalis gratiæ, & sanctitatis. Quia hi effectus inueniri possunt in reprobis: vnde nō proueniunt ex prædestinatione, sed ex generali prouidentia. Quo principio supposito, docet dari causam prædestinationis ex parte omnium, qui saluantur, quia Deus non vult efficaciter dare alicui gloriam, donec præuideat illum perseueraturum in gratia vsque ad finem vitæ: nec vult dare illi perseuerantiæ donum, donec videat illum benè vtentem prioribus gratiæ donis: & tunc prædestinat illum, quando hanc perseuerantiam vsque ad gloriam illi dare vult. Hanc sententiam videtur docuisse Bonauent. in 1.d.41. art.1. & 2. quamuis subobscurè, & eodem modo illam indicat Alens.1.p.q.28.memb.3.art.3. & Albert.in 1.dist. 41.art.2. puncto 3. Non potest autem hæc sententia accommodari infantibus, vt Bonauentura etiam intellexit, quia in eis nullus vsus gratiæ præuidetur: & ideò in illis necessariò dici debet, non dari causam prædestinationis ex parte illorum. Procedit ergo hæc sententia in solis adultis, cumque in eis non detur causa meritoria de condigno respectu doni perseuerantiæ, sed tantùm de congruo, & respectu beatitudinis detur meritum de condigno, necesse est, vt cùm causam prædestinationis admittunt, absolutè loquantur de dispositiua, vel impetratoria, aut meritoria, abstrahendo à merito de congruo, vel de condigno.

Bonauent. Alens. Albertus.

6. Tertia opinio. Alij præterea doctores, nomine prædestinationis, intelligentes voluntatem Dei efficacem, seu absolutum decretum dandi homini gratiam, & gloriam, sub gratia comprehendendo omnē gratiam à prima vocatione vsque ad vltimum auxilium datum ad perseuerandum in gratia, vsque ad terminum vitæ, docent, non dari causam ex parte hominis prædestinati, nec rationem aliquam, ob quam Deus habeat tale decretum erga illos Inter hos autem doctores est quædam diuersitas. Nam quidam in illo decreto admittunt, virtute contineri plura decreta ratione distincta, per obiecta, & beneficia gratiæ, ad quæ terminantur. Sic enim Paulus ad Rom.8. sub vno simplici prędestinationis nomine solùm hoc negotium comprehendit, dicens: *Quos præsciuit, & prædestinauit, conformes fieri imaginis filij sui.* Postea verò singula, quæ in illa prædestinatione continentur, distinguit dicens. *Quos autem prædestinauit, hos & vocauit, & quos vocauit, hos & sanctificauit.* Existimant verò iidem auctores, eundem ordinem rationis seruari inter illa decreta; quem re ipsa seruāt effectus ipsi inter se, seu obiecta talium decretorum. Ita vt sicut vocatio est prior iustificatione, ita etiam Deus priùs ratione voluerit dare vocationem, quàm iustificationem, & priùs decreuerit iustitiam infundere in tali gradu, quàm decreuerit dare tale augmentum, vel perseuerantiam in illa, & priùs hoc statuerit, quàm de beatitudine conferenda præfiniet, de qua volunt esse vltimum prædestinationis decretum. Vnde tandem cōcludunt, si de singulis his decretis ratione distinctis loquamur, primi quidem non dari causam ex parte hominis, quia ante illud decretum nihil potest præcedere, quod sit eius causa: quidquid autem ex illo, vel post illud sequitur, non potest esse illius causa: quod totum in superioribus satis probatum est. At cæterorum omnium decretorum, aiunt, posse dari causam ex parte hominis, vel dispositiuam, vel

Rom 8.

impetratoriam, vel meritoriam de congruo, vel de condigno, respectiuè. Ratio est, quia quodlibet decretum posteriùs secundum rationem supponit præuisum effectum aliquem liberi arbitrij iam excitati; & adiuti supernaturaliter per effectum primi decreti: nam decretum de iustificando homine, supponit præuisam dispositionem eius, cōceptam per vocationem, datam per primum decretum, & per auxilium concomitans talem vocationem, & sic de cęteris consequenter: nec alium ordinem inter hæc diuina decreta admittunt. Vnde fit, vt in rigore solùm primum decretum sit merè gratuitum, reliqua verò sint ex aliquo merito hominis in priori gratia fundato, & à Deo iam præuiso.

Quod si obiiciatur, quia hinc sequitur dari causam ex parte hominis prædestinationis eius, quia prædestinatio maximè consistit in decreto dandi gloriam, & sanctitatem perpetuā, & numquam admittendam, vt ex ad Ephes.1. colligitur. Respondet Turrianus opusc. de electione, suo modo accommodando prædestinationis nomen. *Nam interdum (ait) significat tantùm decretum efficax dandi gloriam, quæ in lib. de Prædestinatione & gratia Augustino attributo c. 3. vocatur prædestinatio gloriæ & remunerationis. Aliquando verò significat decretum dandi gratiam perseuerantem, & stabilem, iuxta illud ad Ephes.1 Qui prædestinauit nos in adoptionē filiorum Dei.* Qua distinctione supposita, ait Turrianus, prædestinationis ad gloriam dari causam ex parte hominis, vt probat obiectio facta, non verò prædestinationis ad gratiam. Qui auctor in re nihil differt à Gabriele, & aliis, quos in n. 4. retuli, sed solùm in vsu illius vocis. Et præterea consequenter loquendo, posset, & deberet distinguere prædestinationem ad gratiam sanctificantem, & ad gratiam vocantem, & admittere causam respectu prioris, & maximè respectu prædestinationis ad perseuerantem, & stabilem sanctitatem vsque ad mortē, quia illa (iuxta hanc sententiam) non prædestinatur, nisi post præuisum aliquod meritum hominis, saltem de congruo: vel certè (secundùm alios) non præfinitur absolutè ante præuisam totam liberā cooperationem hominis, per quā cum effectu perseuerandum est. Relinquitur ergo, vt iuxta hanc sententiam, & diuisionem, solius prædestinationis ad primam vocationem congruam non detur causa ex parte hominis.

7. Obiectio contra dictam sententiam.

8. Alij verò (quibus hæc distinctio necessaria non videtur, & ideò illa vti nolunt) respondent simpliciter negando sequelam: quia prædestinatio simpliciter dicta non significat vnum aliquod singulare decretū Dei, prout à nobis ratione distinguitur à reliquis, sed significat quasi collectionē omnium illorum decretorum, à decreto vocationis, vsque ad decretum gloriæ absolutum & efficax. Huius autē collectionis non datur causa ex parte hominis, cum non detur causa illius primi decreti, quod est quasi fundamentum cæterorum. Ideóque simpliciter negandū esse dicunt, dari causam prædestinationis, licèt facile admittant dari causam electionis ad gloriam, vel ad vnā aut alteram gratiam, quæ aliā gratuitam electionem ad priorem gratiam supponat. Putántque huius sententiæ defensores, hanc fuisse mentem Augustini, & D.Thom. imò & debere esse auctorum omnium, qui fatentur dari posse ex parte hominis causam omnium gratiarū, & effectuum prædestinationis vsque ad ipsam gloriam, præterquā primæ voca-

tionis,

tionis, seu primæ gratiæ auxiliaris. Quia sicut nos supra dicebamus, bene sequi negatiuè, non datur causa effectus talis gratiæ: ergo nec datur causa prædestinationis, vt terminatæ ad talem effectum: ita putant rectè sequi affirmatiuè, datur causa talis effectus gratiæ, ac prædestinationis: ergo etiã datur causa prædestinationis, vt terminatæ ad talem gratiam, quæ proprius vocatur electio ad tale donum gratiæ, vel gloriæ.

9. Ratio verò huius illationis redditur, quia electio, vel prædestinatio non potest habere causam, vel rationem diuini decreti secundũ se, sed solùm ratione effectus, vel mediate effectu: ergo si datur causa effectus, datur causa prædestinationis Dei, quatenus ad talem effectum terminatur. Antecedẽs declaratur, quia in diuino proposito, quo prædestinat, duo possunt considerari. Vnum est actus realis, & increatus Dei, & huius clarum est non posse dari causam, vel ratioñe aliquam extra Deũ, quia, vt sic, est simpliciter necessarius. Aliud est libera determinatio talis actus ad talẽ effectum, & hæc nõ addit Deo, nisi respectum rationis, qui in Deo resultat ex tali effectu: ergo si aliqua potest in homine dari causa, cur actus Dei habeat talem respectum, solùm est, quatenus potest dari aliqua causa talis effectus. Sicut in creatis nihil potest esse causa relationis, nisi quatenus potest esse causa fundamenti, aut termini relationis: ergo quidquid est causa alicuius effectus prædestinationis, est causa ipsiusmet prædestinationis, seu volũtatis Dei, vt terminatæ ad talem effectum. Ex Scriptura etiam afferuntur multa in fauorem huius sententiæ, sed illa omitto, quia nihil aliud probãt, quàm posse nos mereri gloriam, & augmentum gratiæ. Citantur etiam nonnulla ex Patribus Græcis, quæ partim in superioribus declarata sunt, partim inferiùs breuiter attingentur. Si quis autem rectè consideret; etiam hic dicendi modus nihil in re differt à præcedentibus, quatenus non admittunt decretum Dei efficax circa gloriã, vel perseuerantiam, & sanctificantem gratiam, nisi post præuisa absolutè merita, vel dispositionem liberam hominis, & ratione illius: solùmque differt in vsu vocis prædestinatio.

10. Est denique alia opinio, quã etiam in solo modo loquẽdi, a superiori differre censeo. Conuenit enim cum illa in hoc, quòd ponit totã rationem gratuitæ prædestinationis in gratuita vocatione, quæ non potest esse ex vllis meritis, conuenit etiã in modo loquendi, quoad hoc, vt prædestinationis, simpliciter loquẽdo, nulla detur causa ex parte hominis. Differt tamen in duobus aliis, quia in primis nõ admittit in prædestinatione distinctionem illam decretorum, etiam secundùm rationẽ, sed dicit esse vnum simplex decretũ constituendi hominẽ in tali ordine rerum, in quo, & vocationem congruam, & gratiã cum perseuerãtia vsque ad terminum gloriæ inclusiuè cõsequatur. Cuius decreti euidens est nõ posse dari causam ex parte hominis prædestinati. Quid enim in tali homine præuideri potest, vt absolutè futurum priùs, quàm in aliquo ordine rerum constitui decernatur? In hoc autem decreto simplici includitur (iuxta sententiam hanc) non solùm prædestinatio, sed etiam electio ad gloriam, & ad omnem gratiam: & ideò infert hæc opinio, quòd sicut nõ datur causa prædestinationis, ita neque admittitur causa electionis, siue ad gloriam, siue ad gratiam, quia nõ sunt aliquid præter illud simplex decretum: nec in illo distinguuntur, vt aliquid priùs, vel posteriùs, quia nec ratione distinguenda sunt.

Sed, vt dixi in primo lib. non apparet, quo modo possit negari distinctio rationis inter illa decreta, cùm non solùm habeant materialia obiecta distincta, sed etiam proxima motiua, ratione quorum vnum est actus iustitiæ reddentis præmium: aliud est specialis decentiæ, ac congruitatis dandi formam iuxta dispositionem: aliud est merè gratuitum, & liberale ex sola bonitate diuina. Nemo item negare potest Deum in tempore collaturum gloriã propter merita: ergo nec potest negare habuisse aliquod internum decretum dandi gloriam propter futura merita, quæ necessariò debuerunt esse præuisa ante tale decretũ, cùm talis determinatio decreti in meritis suo modo nitatur. Quis autem neget tale decretum distinctũ ratione esse à decreto constituendi hominem in tali ordine rerum? Cùm hoc nec supponat scientiam absolutam futuri meriti in tali homine, nec sit actus iustitiæ, sicut est illud. Idemque argumentum fieri potest de decreto dandi quamcumque gratiã post primã, quã Deus in tempore dat ratione alicuius meriti, vel dispositionis: non enim potest negari, quin Deus habuerit æternum decretum dandi illam gloriam tali modo, & tali titulo, cùm tamen de prima gratia simile decretum non habeat. 11.

Quod si hæc opinio non intendat negare hæc decreta, sed dicat, illa non pertinere ad prædestinationem, sed potiùs ad executionem prædestinationis, & prædestinationem solùm constituat in illo primo decreto constituendi hominem in tali rerum statu, &c. In re quidẽ verum dicit, & ab ea quantùm ad negandam causam prædestinationis non discrepabimus, non tamen videmus, cur negandum sit, in illo prædestinationis decreto contineri formaliter, & expresse voluntatẽ efficacem dandi prædestinato beatitudinem, vt finem eius vltimum, & omnia dona gratiæ, vt media ad illũ, cum ordine etiam eorum inter se in ratione finis proximi, & medij, cùm ad hæc omnia formaliter & expresse, & cum tali habitudine seu motiuo decretum illud determinetur. Quod si formaliter & simplicissimè hæc omnia continet, necessariò fatendum est, posse in eo distingui plura decreta ratione distincta, pertinentia ad ordinem intentionis, non minùs quàm distinguatur decretum pertinẽs ad executionem, ab hoc decreto prædestinationis: vel non minùs quàm in executione distinguantur voluntas glorificandi, & sanctificandi, & remittendi peccata, vel pœna, & vocandi, &c. vel denique non minùs etiam, quàm distingui soleant plures ideæ, & similia. 12.

Quocirca in hac sentẽtia hoc modo explicata nihil video, quod reprehendi possit, præter modum illum loquendi confusum, & sine distinctione rationis inter illa decreta, quod parui momẽti est. Iuxta alios verò explicandi modos. Vnum est, quod à multis grauiter, & cum censura reprehenditur, nempè, quod asseratur dari causam ex parte electorum suæ electionis efficacis ad gloriã, quod esse valde falsum, & cõtra Scripturam dixit Abulen. Genes. 25. q. 3. & 4. Et consentit Soto in cap. 9. epist. ad Rom. & alij. Ego verò, licet in illa sententia, vt est explicata nihil inueniam ab Ecclesia damnatum, nec pertinens ad errorem Pelagij, vel reliquiarum eius, quia non tribuit meritũ gratiæ, vel gloriæ, vel prædestinationis eius, libero arbitrio solis viribus naturæ operãti, & ita nõ admit- 13.

tit meritum totius gratiæ, nec initij eius: nihilominùs nó censeo illam esse verá, quia falso nititur fundamento, dum negat, ordine intentionis præcedere efficax decretum Dei, etiam quoad beatitudinem, & perseuerantiam, ac iustitiam mediis liberis actibus prædestinato conferendam, de qua re satis in 1. lib. dictum est. Nec credo posse auctores huius sententiæ sufficientē rationem reddere, etiam quoad modum loquendi, & explicandi, cur admitti nó debeat causa prædestinationis quoad liberam determinationem diuini actus. Quid ergo sentiendum nobis sit, magísque cósentaneum August. & D. Thom. videatur, sequentibus assertionibus explicabo.

14. Prima assertio. Dico ergo primò. Prædestinatio non habet causam, vel rationem ex parte prædestinati, non solùm quoad decretum dandi illi primā vocationem congruā, verùm etiam, nec quoad decretum efficax dandi illi fœlicitatem, & sanctitaté æternam, & consequēter censeo, nec Scripturæ, neque Augustino satis fieri, si solùm dicamus hominem non posse mereri vocationé congruam, siue prædestinationé ad illam, nullámque aliam specialem prouidentiā merè liberalem, & gratuitā habuisse Deum cum prædestinatis, quod necessariò dicere cogitur illa sententia. Hoc probo primò ex frequenti, & vsitato modo loquēdi Scripturæ. vnum enim, vel aliud testimonium in particulari infrà expendam, nunc in generali sufficit, Scripturam dicere, Deum *Prædestinare*, aut *eligere* (quod in præsenti perinde est iuxta primam suppositionem) *ad sanctitatem perpetuam coram ipso, præordinare ad vitam æternam, ita dilexisse prædestinatos, vt nemo rapiat eos de manu Christi.* Quæ omnia, & similia, & contra proprietatem verborum, & sine vllo fundamento limitantur ad solum beneficium vocationis.

Ephes. 1. Actor. 13. Ioan. 10.

15. Cælestino. Secundò esse hoc contra menté August. in primis ostédo ex Cælestino Papa in epist. ad Episcopos Galliæ, vbi postquā docuit, initium salutis nó esse ex nobis, sed ex Deo contra Pelagia. & Semipelagia. subdit in fine epist. *Profundiores verò, difficilioresque partes occurrentium quæstionum, quas latius pertractarunt, qui hæreticis restiterunt, sicut nō audemus contemnere, ita nō necesse habemus astruere.* Quæ quæstiones sine dubio non sunt aliæ, nisi hæ de prædestinatione, & reprobatione, quas Augustinus, quem ibi subintelligit, latissimè, & nouissimè disputauerat. Vnde licebit colligere, apud August. diuersam esse quæstionem de merito primæ gratiæ, & de merito prædestinationis, nam Pontifex approbando sententiam Augustini in priori quæstione, in posteriori abstinuit, quamuis neq; ausus fuerit illi repugnare. Idé colligo ex epist. Prosperi ad August. circa finem, nam postquam docuit, vel supposuit, vt rem certam, non dari ex nobis initiū gratiæ, postulat ab August. vt sententiam de prædestinatione absque præscientia operum magis explicet. Quia multis videbatur, antiquiores Patres docuisse Deum prædestinasse ad gloriam eos, quos præuidit bene operaturos cū adiutorio gratiæ, cuius cótrarium docebat Augustin. vt Prosper sentiebat. Et idé planè colligitur ex epist. Hilarij.

Prosper.

16. Augustin. Possumus etiam afferre testimonia ex ipso August. sed quoniam de illis dixi suprà lib. 1. & latiùs lib. 3. de Auxiliis solùm adnotabo vnum ex lib. de Bo. perseu. c. 9. vbi August. ponit duos homines vocatos vocatione congrua ad fidem, & sanctitatem æqualem pro aliquo tempore, quorum vnus perseuerat, & saluatur, non verò alius, sed damna-

A tur, & primā radicem quærit, ac respondet, *Quoniam non erant alia quada discretione discreti*, scilicet, *à massa perditionis.* Quæro igitur, quæ sit hæc alia discretio? Nam illa non potuit esse ex operibus illorū, quia si hoc August. sentiret, faciliùs respondisset, rationé esse, quoniā vnus cooperatus fuit, & non alius. Item quoniā omnia opera, quæ ante lapsum præcesserunt, supponūtur in illis æqualia: ergo habuit Deus circa vnum aliquam gratuitam discretionem, seu prædestinationem, quā non habuit circa alium: ergo illa non fuit tantum ad vocationem cōgruam: nam ad similem alium etiam gratis prædestinauerat. Vnde subdit ibidem August. differentiam fuisse, quod *vnus vocatus fuit ex proposito, nō verò alius.* Inquiro ergo quale, vel cuius

B rei sit illud propositum, non enim potest esse tantùm propositum vocandi congruè in ordine ad præsentem fidem, vel sanctitatem, quoniam hoc modo vtraq; vocatio fuit ex proposito: ergo supponit August. circa prædestinatū habuisse Deum aliud genus propositi, & prædestinationis ad æterna bona, ex quo orta fuit talis vocatio, quam August. appellat *secundum propositum.* Illud ergo propositum non est, nisi gloriæ, vel perseuerantiæ, de qua superius dixerat August. comparās illos duos, quos proposuerat: *Cur huic donetur perseuerantia vsque in finem, illi auté non donetur inscrutabiliora sunt iudicia Dei*, ergo sensit, etiam quoad hanc discretionem, non dari causam ex parte hominis, quod necesse est intelligi quoad prædestinationé, nam

C in executione dari aliqua ratio potest ex hominis cooperatione cum gratia. Et hoc est, quod suprà dicit. *Non erant secundum propositum vocati, non erant in Christo electi.*

Tertiò ostendo, & declaro ratione eandem veritatem, quia nó repugnat dari meritum, seu causam alicuius effectus, quæ nó sit causa, neque meritum prædestinationis illius effectus: ergo sine fundamento dicitur, prædestinationem omnium effectuum, qui sub meritū cadere possunt, necessariò cadere sub idem meritum. Antecedens patet exemplis, nam Christus meruit gloriam corporis sui; vt est certum, nó autem prædestinationem ad illam. Similiter B. Virgo iuxta communē doctrinam meruit de congruo dignitatem matris Dei, non auté prædestinationem ad illam. Vnus homo

17. Ratione adstruitur.

D meretur alteri perseuerantiam, & nó prædestinationem ad illam, vt c. 24. ostendam. In alijs etiam modis seu generibus causarum reperiri possunt multæ causæ effectuum prædestinationis, vt mortis, aut natiuitatis, aut similium effectuum, qui reuera sunt ex prædestinatione, & media prædefinita in ordine ad illam: & tamen causæ talium effectuum, seu mediorum non sunt causæ prædestinationis eorumdem mediorum, sed potiùs illæmet causæ sunt effectus prædestinationis suorum effectuum, quatenus ex illa præparantur, aut permittuntur.

Vnde ratio à priori est, quia effectus est posterior prædestinatione ipsa, & ampliùs distinguēdo

18. Ratio à priori.

E secundum rationem in ipsa Dei voluntate voluntatem exequentem à prædestinante, volūtas exequens est posterior secundū rationem, ergo non repugnat aliquid esse causam, vel rationem posterioris, & non prioris. Quod si hoc non repugnat: ergo existimandū est, non omnes effectus gratiæ, qui prædestinato dantur ex merito, prædestinari etiam ex merito, quia hoc est magis consentaneū Scripturæ, & diuinæ gratiæ. Aliàs propria discretio

inter

inter prædestinatum,& reprobũ,in negotio prædestinationis, meritis prædestinati esset tribuẽda. Consequens autẽ videtur parum consentaneum Paulo 1.ad Cor.4.dicenti *Quis enim te discernit?* & ad Ephes.1.vbi vult prædestinationẽ esse perfectã gratiam,seu liberalem beneuolentiã, nam hic est sensus illorũ verborum Apostoli,*elegit nos in ipso,vt essemus sancti in conspectu eius, & sorte vocati sumus, prædestinati secundũ propositũ eius.* Et confirmat,quia præcipua differentia inter prædestinatum, & reprobum est in dono perseuerantiæ. Nam in reliquis antecedentibus bonis cõtingit esse æquales; imò interdum reprobus accipit maiora,ergo illa etiam discretio est ex singulari beneuolentia Dei, & non ex hominis merito.

1. Cor. 4. Ephes. 1.

19. Euasioni occurritur.

Nec satisfaciet, qui dixerit,hoc ideò esse, quia ipsamet perseuerantia non cadit sub meritum. Obstat enim imprimis, quia licèt perseuerantia non cadat sub meritũ de condigno, tamen impetrari potest ab homine iam iustificato, vtrumque enim docuit D.Tho.1.2.q.114.art.8. in corpore,& ad 1.& est doctrina Augustini de Bono perseuerãtiæ 6.& 7. ergo totum illud, in quo vnus excedit aliũ,esse poterit ex operibus eius factis ex gratia. Et deinde,si perseuerãtia omnino gratis datur vni potiùs, quã alteri: ergo iam prædestinatio nõ est ad solã vocationem congruam, sed etiam ad perseuerantiam,idque non ex meritis,sed ex Dei electione, quod intendimus. Et confirmat optimè Paul.ad Rom.11.vbi adducit illud 3.Reg.19.*Reliqui mihi septem millia virorum*, & tacitè expendit vim illius verbi,*reliqui*,id est,propria beneuolentia custodiui. Vnde infert, *Sic ergo in hoc tempore reliquiæ secundũ electionem gratiæ saluæ factæ sunt.* De quo videri potest August.serm.7. de verbis Domini.

D. Thom. Augustin.

Rom. 11. 3. Reg. 19.

20. Secunda assertio.

Ex his ergo infero,& dico 2.ex parte prædestinati nullã dari causam prædestinationis quantum ad æternam prædestinationem ad gloriam, vel ad perseuerantiã,vel ad gratiam sanctificantẽ, vel ad bonos actus supernaturales, etiamsi talium effectuũ, vt in tempore donantur, possit dari aliqua causa,vel ratio ex parte hominis. Hæc est sentẽtia D.Tho.1.p.q.23.art.5. vbi Caiet. & alij moderni Thomist.idẽ 3.cont.gent. c 161.& 163. vbi Ferrar. magist.in 1.d.40.& 41. vbi Scotus, Duran. Greg. Capr.Ægid. Ricard. Maior. Hispalen. & alij frequentius,D.Antonin.4.p.tit.14 c.12.§.4.Abulens. Matth.20.q.25.& Matt.22.q.111. Expositores frequenter ad Rom.9.Cordub.lib.1.quæst.q.56.opiniones,& optimè Bellarm.lib.2.de gratia,c.14.& sequentibus. Estque sine dubio sentẽtia Augustini in locis sæpè citatis, præter quæ videri potest serm.7. de verbis Apostoli, & præfatione in Psal. vlt,& enarrat.in Psal.30.vbi exponit illa verba. *In manibus tuis sortes meæ*, de sortibus gratiæ, & gloriæ,iuxta Paul.ad Ephes.1.& ad Colossenses.1.dicitque Augustinus *sortem* esse electionem ad salutem,& concione 2.dicit esse voluntatẽ Dei dandi homini gratiam, & caritatem perpetuam, quæ electio *sors* vocatur, quoniam contigit homini nulla ratione habita ex parte eius.

D. Thom. Caietan. Ferrar. Magist. Scotus. Durand. Greg. Capreol. Ægidius. Richard. Maior. Hispalens. D. Anton. Abulens. Cordub. Bellarm. Augustin. Ephes. 1. Colossen. 1. Rom. 9.

21. Ex Scriptura multa in superioribus adduxi, quæ confirmant hanc veritatem, nunc solùm afferam celebrem in hac materia locum ad Rom.9. *Antequam quidquam boni,aut mali egissent*,&c. *Iacob dilexi.* Circa quẽ locum primò obseruandum est, dubium esse, quid nomine Iacob, & Esau Paulus intellexerit: Nam multi moderni existimant, non esset loquutum de personis, sed de populis ab illis descẽdentibus,nã statim affert illud Gene. *Maior seruiet minori.* Esau autẽ in propria persona numquam seruiuit Iacob, sed populus Idumæus, qui fuit ex Esau,seruiuit Israëlitico,qui fuit ex Iacob. Vnde Genes.15. Rebeccæ reuelatũ est, *Duo populi sunt in vtero tuo*,&c. Sed,vt verum sit,& populos in hoc discrimine comprehendi, nullo tamen modo excludendæ sunt personæ Iacob, & Esau,nam de illis præcipuè dictum est, Malach.1. *Iacob dilexi*,&c. Item quoniam inde infert Paulus inferiùs,Esau fuisse reprobatum. Ex hoc etiã infert,*Cuius vult miseretur,& quem vult indurat.* Vbi apertè loquitur de singularibus personis. Denique verba illa, *Rebecca ex vno concubitu habens*, ad literam intelligũtur de personis, estque expositio cõmuniter recepta, vt patet ex Chrysost. & Græcis,Anselmo,D.Tho.& Latinis ibi, Hieron. Malach.1. August. q.73. in Genes.& sæpè aliis locis, Anastasio Niceno, in quæstionibus Scripturæ q. 59. Nec refert,quod Esau nõ seruierit corporaliter Iacob,satis est enim, quod hic fuit illi prælatus in primogenitura: Vnde Isaac dixit ad Esau. *Dominum tuum illum constitui.*

Genes. 15. Malach. 1.

Chrysostom. Anselm. D. Thom. Hieronym. August. Anastasius.

22. Aliquorum interpretatio. Malach. 1.

Deinde obseruandum est, nonnullos voluisse hæc verba interpretari de sola dilectione,vel prælatione ad bona temporalia, & paternam hæreditatem. Nam Malach.1. illud odium circa Esau explicatur per illa verba, *Posui montes eius in solitudinem,& hæreditates eius in dracones deserti*, quæ significant temporalem vastationem. Sed quicquid sit de loco Malachiæ, certũ est Paulum loqui de differentia diuinæ gratiæ, & electionis, quam illo exemplo confirmat: siue explicãs, quod in figura continebat (sic enim sæpè citantur in testamento nouo, quæ in veteri gesta sunt) siue declarans,in hoc etiam sensu dicta fuisse illa verba à Malachia Propheta,vt egregiè ibi exponit Francisc.Ribera.

23. Alia expositio.

Rursus nonnulli expositores,quamuis fateantur loqui Paulum de bonis gratiæ, & voluntate dandi illa,nolũt tamen loqui de prædestinatione, & reprobatione,sed solùm in generali de maiori, vel minori abundantia donorum gratiæ, quã videmus Deum conferre diuersis populis,& nationibus, nam his prædicatur fides, & non illis, &c. Quam differentiam fatentur reuocandam esse in diuinã voluntatem.ex quo nõ sequitur prædestinationem,vel reprobationem singularum personarum eodẽ modo esse diuinæ voluntati tribuendam. Neque hoc erat necessarium ad intẽtionem Pauli,qui solùm cõtendebat contra Iudæos, gentes fuisse ad fidem electas, & vocatas ex diuino beneplacito, sicut ipsi electi fuerunt in Iacob ex pura dilectione Dei.

24. Præcedẽs expositio reiicitur.

Sed hæc expositio supponit aliam reiectam in primo puncto. Vnde sicut ibi ostensum est, Paulum non loqui tantùm de populis,sed etiã de personis Iacob, & Esau, ita est certum loqui non solum de discrimine inter populos (licèt hoc etiam includat) sed maximè de prædestinatione vnius, & non alterius. Quæ est communis expositio. Et patet ex illis verbis prioribus, vt *Secundum electionem propositum Dei maneret.* Nam his verbis solet Paulus explicare prædestinationẽ ipsam, vt patet ex c.8. præcedenti,& ex 1.ad Ephes. Item quia dilectio, & odium respectu indiuiduarum personarum,hoc in rigore significant, Non enim diceretur Esau odio habitus, si saluandus fuisset: ergo alter simpliciter dicitur *dilectus*, quia sicut in hac vita destinatus fuit, vt esse primogenitus, ex quo

Vera, & gemina interpretatio redditur.

1. Ephes.

Christus

Christus nasceretur, ita pro alia fuit destinatus ad fœlicitatem æternam. Tandem hoc satis declarauit Paulus subiuncto exemplo figuli, *qui quædam vasa facit in honorem, alia in contumeliam ex eadem massa.* Nam his vocibus significari prædestinatos, & reprobos manifestum est. Aliàs, qui recipit magna gratiæ beneficia, quamuis tandem damnaretur, esset vas in honorem: & è conuerso, qui recipit pauca quamuis cum eis saluaretur, esset vas in contumeliam, quod dici non potest. Atque idem constat ex locis, vnde Paulus hoc sumpsit exemplum Isaiæ 45. Ieremiæ 18. maximè verò Eccles. 33. vbi Sapiens inducit aliud exemplum de differentiis dierum, quod ibi Iansenius ad rem, de qua agimus, optimè declarat.

Isai.45. Ierem.18. Eccle.33. Chrysost.

25. Discrimẽ inter Iacob, & Esau, & inter vasa iræ, & misericordiæ à Patribus significatum.

B Vltimò verò obseruãdum est, nonnullos ex Patribus antiquis, præsertim Chrysostomum, & Græcos, & Ambrosium si eius sunt Commentaria in Paulum, & Hieronymum, significare, hanc differentiam Iacob, & Esau, & inter vasa iræ, & misericordiæ quamuis facta sit ante merita ipsorum, in tempore mandata executioni, non tamen sine præscientia meritorum. Hæc verò interpretatio aut admittenda non est, aut explicanda de præscientia non antecedente, sed consequente ad diuinam electionem. Primò, quia aliàs sine causa esset admiratio Pauli, quid enim mysterij habet, quod dilectio Dei æternitate antecedat opera hominis? Mysteriũ ergo est, quod ante merita etiam præscita dilexit, vnum & non alium, vt rectè expendit August. Epist. 105. & sæpe aliàs, Item cur Paulus respondet. *Tu qui es, qui respondeas Deo*? cum facilè posset rationem reddere ex operibus præuisis. Præterea, quomodo verum esset illud. *Non est volentis* & c. *sed Dei miserentis*, quod August. d. q. 2. ad Simplicianum rectè declarat, intelligendum esse, quod sit solius Dei miserentis, nã id confirmant verba sequentia, *Miserebor, cui miserebor?* Si autem misericordia illa esset ex operibus præuisis, iam non esset solius Dei. Item ideo absolutè dixit *non ex operibus*. Tandem alias non formarentur vasa ex eadem massa, quia per opera haberent diuersitatem, variámque dispositionem: & ideo Paulus totum tribuit potestati, & voluntati figuli, quod necessariò intelligendum est, quantum ad æternã dispositionem, & præparationem ex parte Dei, nã in executione verum est, hanc differentiam non fieri sine diuersitate meritorũ, Sed quia hęc dãtur, & cõsequuntur ex gratuita prædestinatione, ideo totum tribuitur misericordiæ Dei.

August.

26. Ratio assertionis redditur.

Ratio deniqueassertionis sumenda est ex principio suprà posito, quod dilectio ad gloriam antecedit ad omnia media prædestinationis, tamquã efficax intentio finis. Ex quo apertè sequitur prædestinationem ad gloriam ipsam non habere causam ex parte prædestinati, cum nulla præscientia absoluta meritorum illam antecedat. Deinde ex vi huius intentionis præparantur omnia media cõgrua: ergo etiam prædestinatio illorum antecedit præscientiam absolutam eorum: ergo &c. Neque contra hanc veritatem occurrit noua difficultas, præter eas, quæ pertinent, vel ad reprobationem, vel ad concordiam prædestinationis cum lib. arb. de quibus infrà dicetur.

37. Tertia assertio stabilitur.

Hinc ergo tãdẽ cõcluditur, & dicitur, Tertiò, Nõ solùm non dari causam, vel rationem ex parte hominis totius prædestinationis, quoad decretum prædefinitiuum voluntatis Dei, pro vt terminatũ ad omnes effectus prædestinationis, siue distributiuè, siue collectiuè, verùm etiam neque dari talẽ causam in ordine ad actum illum, vt terminatum ad aliquem effectum prædestinationis. Hoc videri potest contra communem doctrinam, quæ hábet non dari causam prædestinationis quoad totam collectionem effectuum, idque potissimùm ratione primi effectus: tamen dari posse in ordine ad singulos effectus, & ad omnes vsque ad vltimũ, præter primum. Sed re vera non est assertio huic doctrinæ contraria, nam hæc intelligitur de Executione prædestinationis: assertio verò de præparatione ex parte voluntatis Dei: sicut enim in gloria duo distinguimus, scilicet collationem gloriæ, & præparationem ex parte Dei, per actum efficacis dilectionis, quæ se habet per modum intentionis respectu mediorum, licèt vocetur electio comparatione personarum non sic dilectarum: ita illa duo distinguimus, in collatione gratiæ, & singularũ gratiarũ inter se subordinatarum. Vnde sicut non datur causa prædestinationis ad gloriã, licèt detur ipsius gloriæ, ita nõ datur causa prædestinationis ad perseuerandum in gratia, licèt detur aliqua impetratio, vel alia causa similis talis effectus. Est enim eadem proportionalis ratio quia sicut gloria est prima in intentione, per quã suo modo prædestinatur, seu prædefinitur: ita sanctificatio est prior in intentione, quam dispositio, vel meritum illius: & ipsa dispositio, est prior in eodem ordine intentionis, quam vocatio ad illam, & sic de cæteris: ergo est eadem ratio.

Hæc assertio cõmuni doctrinæ conciliatur.

28. Fũdamẽtum.

C Quod facilè declaratur, & probatur inductione quadam, siue incipiamus à vocatione, & procedamus vsque ad glorificationem, siue è conuerso. Nam in primis propositum, quod Deus habuit dandi homini vocationem primam congruã, non habuit fundamentum in meritis hominis, vt omnes conuenimus. Hinc verò sequitur, etiam propositum æternum, quo Deus primò decreuit, dare huic homini actum fidei, non fuisse ex merito præuiso eiusdem hominis, quia tale meritum debuisset in fide fundari, quia ante fidem nõ est meritũ: in fide autem fundari non potuit, quia ipsa fides manat ex proposito dandi fidem, non è conuerso. Idémque cum proportione est de cæteris actibus supernaturalibus, qui sunt media efficacia, per quæ prædestinatus saluatur. Quæ ratio supponit, Deum prædefiniuisse hos actus in se ipsis per absolutum decretum, non tantùm ex æternitate, sed etiam priùs ratione, quam in eadem æternitate præsciret illos esse absolutè futuros. Quod verum esse, magisque consentaneum perfectioni diuinæ prouidentiæ, in libro 3. de Auxiliis ostendimus. Non potest autem hoc sustineri iuxta contrariam sententiam, quæ necessariò dicere cogitur, Deum ex se non prædefiniuisse absolutè hos actus, sed voluntate antecedenti illos optasse, & dedisse media de se accommodata, vt fierent: ac tandem præuidisse liberũ arbitriũ ad illos fore cooperaturũ, & tunc quasi approbasse, seu acceptasse illos. Atq; ita non esse hominem prædestinatũ ad habendam fidem, vel contritionem, nisi iam pręuisa eius cooperatione, etiam vt absolutè futura, atque adeo tales actus non esse futuros, quia præfiniti sunt, sed potiùs quia sunt futuri, ideo esse præfinitos absolutè in se ipsis. Quæ omnia nobis non probãtur, nec videntur satis cõsẽtanea Scripturę, & Augustino, vt citato loco de Auxiliis, & in primo huius operis libro ostendere conati sumus.

Præterea idem sentimus de infusione gratiæ, & 29.

aliorum supernaturalium habituum, & de perseuerantia in illa vsque ad finem vitæ. Quamuis enim in tempore Deus infundat hanc gratiam disponenti se, & quia se disponit cum auxilio, tamen non ita ex æternitate prędestinauit, sed potiùs è contrario: quia Deus prædestinauit sanctificare hunc hominem iam adultum in tali ætate, tempore, &c. ideo præordinauit etiam dare illi dispositionem sanctificationi accommodatam. Atque ita, licèt consequutio iustitię sit ex dispositione, tamen prædestinatio iustitiæ non est ex dispositione præuisa, sed potius est origo talis dispositionis. Et simili modo, quia Deus voluit, vt homo prædestinatus præsentem vitam in gratia finiret, ideo illi præparauit per absolutum decretum, & gratiam ipsam, & media congrua ad perseuerandũ infallibiliter in ipsa pro aliquo tempore vsque ad mortem. Quod si fortasse homo mereatur de congruo tale perseuerantiæ donum, illud meritum non est causa, sed potiùs effectus prædestinationis hominis ad perseuerandum in gratia, licèt sit aliquo modo causa executionis: nam ideo Deus dedit homini tale meritum, quia prædestinauerat illum, & ad perseuerandum, & ad obtinendum perseuerantiæ donum per tale medium. Ac tandem, eodem modo de gloria philosophamur: decreuit enim Deus ante omnia prædestinatum saluare, & beatam efficere, & ideo cætera media à primo vsque ad vltimum per certa, & infallibilia decreta præparauit, ideoque nec prædestinationis ad gloriam causa dari potest ex parte prædestinati, licèt glorificationis detur. Et ratio omnium est, quia ordo intentionis est prior ordine executionis, & prædestinatio, vt ad voluntatem spectat, in decretis pertinentibus ad ordinẽ intentionis posita est.

30. *Quo sensu loquãtur Auctores in hac difficultate.* Quocirca quando auctores dicere solent, posse dari causam prædestinationis quoad singulos, seu posteriores effectus eius, non verò quoad totam collectionem, seu primum effectum, loquuntur de effectibus tantùm in executione consideratis, non verò secundum ordinem intentionis seu (& in idem redit) loquuntur de illis effectibus quoad esse illorum, non verò quoad formalem eorum prædestinationem. Sic enim potiùs dicendum est, non dari ex parte hominis causam dispositiuam, aut meritoriam præordinationis alicuius effectus prædestinationis, sed solùm rationem finalem: sicque prædestinari merita, quia prædestinatur gloria; & præfiniri gratiam, vt ab illa nascantur merita, quæ prædestinata supponuntur, & sic de cæteris. Neque illatio illa, qua nonnulli moderni vtuntur, bona est, scilicet, datur ex parte hominis causa meritoria alicuius effectus prædestinationis: ergo datur causa prædestinationis talis effectus, seu diuinæ electionis prout terminata ad talem effectum. Sicut, non sequitur, datur meritum gloriæ, ergo datur meritum prædestinationis ad gloriam: quia (vt dixi) effectus in se, seu in executione, est quid posterius, quàm eius prædestinatio: ex eo autem quod detur causa posterioris, non sequitur dari etiam prioris, cum illamet causa possit originem ducere ex illo priori, sicut ex prædestinatione ad gloriam ducunt originem merita, quæ sunt causa gloriæ.

31. *Difficultas contra hanc sententiam.* Solùm superest difficultas in nostra sententia, quia prædestinatio dicit prouidentiam infallibilem mediorum, quibus electi certissimè, atque ita efficaciter, id est, cum effectu perducantur ad regnum cælorum. At talis prouidentia non potest esse infallibilis, nisi supposita præscientia cooperationis liberæ hominis, quia sine illa non saluabitur homo, & consequenter nec media erunt efficacia sine illa: ergo nec possunt infallibiliter præordinari, nisi ex præscientia infallibili talis cooperationis: ergo cooperatio illa supponitur, vt conditio necessaria ad prædestinationem illius effectus, qui per illam futurus est: ergo supponitur vt aliquale meritum præuisum, quod saltem de congruo possit esse causa vnius, vel alterius effectus prædestinationis. Respondetur, si argumẽtum esset validum, etiam procedere de prædestinatione quoad primam vocationem. Nam talis vocatio, vt cadit sub prædestinationẽ, præordinatur formaliter vt congrua, seu efficax, & cõsequenter vt infallibiliter habitura effectum (quia in hoc respectu maximè distinguitur ordinatio prædestinationis à communi prouidentia): ergo etiam prædestinatio illius vocationis, vt talis esse possit, supponit præscientiam futuræ cooperationis liberæ, vt supra ostensum est, ergo idem inconueniens sequitur de illo primo effectu, vt per prædestinationem ordinato, vel si de illo non sequitur, nec de aliis rectè infertur. *Fit satis.*

32. Dicendum ergo est, inde solùm inferri, supponi prę́scientiã conditionatã liberę cooperationis, quæ non sufficit vt illa cooperatio sit ratio meritoria, vel dispositiua, sed solùm vt sit intenta per modum finis proximi respectu aliorum mediorum, quæ ante illam præcedere debent in executione, id est, respectu ipsius vocationis, & excitationis. Vocat enim Deus prædestinatum, vt cum effectu conuertatur, atque vt liberę cooperetur, nam sub conuersione hæc cooperatio includitur, vt partialis actio; & consequenter etiam sequitur, vt sit à Deo electa, & prædefinita eadem cooperatio, vt medium, vel pars medij necessarij ad finem gloriæ, qui iam supponitur intentus. Hæc autem habitudo finis aut medij non tollit gratuitam prædestinationem, quia ordinatio Dei dandi tale medium, prout futurum est efficax, est ex sola gratuita volũtate Dei. Quia (vt suprà vidimus) cooperatio illa solùm sub conditione præuisa non potest inducere debitum, sed solùm est conditio necessaria, vt tale medium constituatur in ratione medij infallibilis, & consequenter per prædestinationem eligibilis, quamuis electio semper maneat in sola liberalitate Dei, vt rectè August. docet lib. 1. ad Simplician. q. 2. & libro de Bono perseuer. cap. 14. Prosper ad obiect. 8. Genuensium. *August. Prosper.*

33. *Vrgetur amplius difficultas* Sed instabis quia licèt decretũ quo Deus præfiniuit v. g. vt Petrus credat, vel de peccato doleat, cooperatio libera solum sit sub conditione præuisa, tamen posito illo decreto, iã scientia illa trãsit in absolutam, præscitque Deus hunc hominem habiturum aliquod meritum per talem fidem, vel pœnitentiam: ergo illud meritum sic præuisum, erit ratio dandi illi talem vocationem, & prędestinandi illam, nã priùs ratione est illud decretum, & illa præscientia, quam decretum de tali vocatione danda. Respondetur, hoc genus præscientiæ etiam non sufficere saltem secundum ordinariam legem ad causalitatem meritoriam, vel dispositiuã, sed solùm ad rationem finis, vel medij, quia per præscientiam illã non præuidetur homo, vt iam operans in se, nec vt habens omnia principia, & dona necessaria ad merendũ, sed solùm præcognoscitur ille effectus vt futurus ex efficacia diuinæ *Respondetur.*

voluntatis

voluntatis,à cuius liberalitate adhuc expectantur (vt ſic dicam) dona illa, quæ ſunt futura principia talis meriti, vel diſpoſitionis. Et ideo decretum,quod Deus habet in poſteriori ſigno rationis de danda homini tali vocatione, nullo modo naſcitur ex merito ipſius hominis, quantumuis Deus iam præſciat in ſuo decreto habiturum hominem talia merita quia nondum videt talia merita vt facta,& exhibita ab ipſo homine in præſentia ęternitatis,imò nec videt hominem vt ſibi iam gratum,vel vt eleuatum ad ſupernaturaliter operandum: ſolùm ergo decretum illud,& præſcientia in illo mouet, vt intentio finis ad danda media præſtituto fini conſentanea.

CAPVT XXIIII.

Potuerit ne homo purus, vel etiam Chriſtus Dominus mereri alteri prædeſtinationem, quoad liberam determinationem electionis diuinæ.

1. Opinio affirmans.

NOn deſunt moderni Theologi docentes, ſicut poteſt purus homo iuſtus mereri alteri dona gratiæ, ita etiam poſſe mereri alteri prædeſtinationem totam, etiam quoad ipſam electionem ad gloriam.

Iacitur fundamentum.

Fundamentum eorum ex nõ nullis principiis conficitur. Primum eſt,electionẽ efficacem prædeſtinati ad gloriam, non eſſe primum actum diuinæ voluntatis circa prædeſtinatum,ſed potiùs eſſe vltimum.Secundum eſt,vnum hominem mereri alteri primam vocationem gratiæ,& cõſequenter decretum Dei de illa vocatione congrua conferenda, ſaltem quoad liberam determinationem diuinæ voluntatis ad talem effectum. Tertium eſt,eadem ratione poſſe vnum hominem mereri alteri omnes alios effectus prædeſtinationis poſteriores vocatione, etiam quoad præfinitionem illorũ in voluntate Dei, tum quia ſicut poteſt vnus homo mereri alteri vocationem congruam,ita & perſeuerantiam,& conſequenter cæteros effectus:tum etiam, quia eſto non ita immediatè cæteros effectus mereatur, tamen virtute omnes meretur,vel omnium eſt aliquo modo origo,& cauſa, nam merendo vocationem congruã, virtute meretur actualem conuerſionem, quæ eſt præparatio ad ſubſequentes effectus, & ſic conſequenter vſque ad glorificationem.Quartum principium eſt,orationem,vel meritum vnius pro alio prædeſtinato, non computari inter effectus prædeſtinationis eius, nec eſſe gratiam, quæ illi fit, pro quo oratur,ſed oranti. Quia oratio alterius non eſt alteri prædeſtinato principium benè operandi,ſed impetrat illi tale principium;ſolùm autem id quod eſt principium benè operandi eſt propria gratia, & prædeſtinationis effectus. Ex quibus principiis concluditur, poſſe mereri vnũ hominem alteri totam prædeſtinationem quoad effectus eius, & conſequenter etiam quoad electionem ad gloriam, vel gratiam: quia electio ad gloriam non ſupponitur ante præuiſos alios effectus gratiæ: & electio ad gratiam non eſt niſi voluntas efficax dandi illam congruam, quam planè meretur,qui meretur vocationem congruam.

2. Prædicta opinio eneruatur.

Hæc opinio & noua,& ſingularis eſt, & ideo, ſicut ſuprà diximus, non poſſe vnum hominem purum mereri alteri omnes effectus prædeſtinationis eius, ita etiam nunc de eodem homine dicimus non poſſe mereri alteri diuinam prædeſtinationem, quoad efficacem præordinationem ad gloriam,vel gratiam, quoad abſolutum decretum dandi illam. Hæc eſt aperta ſententia D.Thom. dict.q.23.art.8. & communis interpretum ibi, & Dur.in 1.d.41.q.3.num. 4. Eamque docet expreſſè Gregor.lib.1.Dialog.capit.8. vbi explicat, prædeſtinationem iuuari precibus Sanctorum, non quia oratio ſit ratio,vel motiuum, propter quod Deus alium prædeſtinat,*ſed quia ipſa quoque perennis regni prædeſtinatio, ita eſt ab omnipotenti Deo diſpoſita, vt ad hoc electi pio labore perueniant,quatenus poſtulando mereantur accipere, quod eis Deus ante ſecula dare diſpoſuit.* Quod probat exemplo Iſaac, qui pro conceptione Rebeccæ Deum orauit, illámque impetrauit,quãuis propagatio generis Abrahę per Iſaac promiſſa iam eſſet,ac proinde prædeſtinata.

D.Thom. Dur.ind. Gregor.

3. Proſper.

Idem ſentit Proſper.lib.2.de vocat.Gent. capi. vlt.alias penult. Vbi cum dixiſſet electionem prędeſtinatorum eſſe ſecundum propoſitum, & gratiam Dei,ſubdit:*Contra hanc inuictæ veritatis ſplendidiſſimam lucem ſolent quidam non ſobriè dicere, ſuperfluè ad acquirendum bonorum operum merita laborari,fruſtra etiam orationibus,quibus Deus orandus ſperatur, inſiſti,ſi ex incommutabili propoſito eius,Chriſtianæ gratiæ ſubſiſtit electio.* Cui obiectioni in ſumma reſpondet, diuinam electionem non excludere media,quæ in ſua præſcientia prenouit, & eadem electione ad gratiam ſeu prædeſtinationem præparauit. *Deus ergo* (Inquit) *iis, quos elegit ſine meritis, dat vnde ornentur & meritis. Et fruſtra dicitur, quod ratio operandi non ſit electis,cùm ad hoc operentur,vt electi fiant,*id eſt,vt fiant tales, quales eſſe per electionem ordinati, ſeu præfiniti ſunt. Idemque de orationibus reſpondendum putat: nam orationes etiam ſupponunt electionis propoſitum, & ex illo manant, vt illis mediantibus executioni mandentur.Vnde ſubiungit inferiùs: *Orationum verò ſolicitudinem diuinæ electionis propoſito non reſolui, vno teſtimonio euidenter probabo, vt cætera ſtudio breuitatis omittam.* Eſt autem exemplum de Tobia iuniore, de quo ſupponit à Deo fuiſſe prædefinitum,vt Saram in vxorem haberet, nihilominuſque ab angelo admonetur, vt eam petat, &c. Tobiæ 6. Ac tandem concludit. *Quamuis ergo, quod ſtatuit Deus nulla poſſit ratione non fieri, ſtudia tamen non tolluntur orandi,nec per electionis propoſitum, liberi arbitrij ſtudium relaxatur, cum implendæ voluntatis Dei, ita ſit præordinatus effectus,*&c. Hoc denique apertè ſupponit Auguſt.lib. de Bono perſeuer. cap. 22. cum ait,*Si qui ſunt nondum vocati,pro eis,vt vocentur,oremus, fortaſſe etiam ſic prædeſtinati ſunt, vt noſtris orationibus concedantur.*

Tob.6. Auguſt.

4. Scripturæ teſtimonia adducuntur.

Præterea,ſi teſtimonia Sacrę Scripturæ expendantur,quibus Auguſtin. Proſper, & alij Patres gratuitam prædeſtinationem, & electionem probant,non ſolùm demonſtrant eſſe gratuitam reſpectu eius,qui prædeſtinatur, ſed etiam reſpectu aliorum (Chriſtum nunc excipio, de quo ſtatim dicam). Probatur, quia in primis Chriſtus nulli alij, præterquam ſibi tribuit hominũ electionem, cum ait,Ioan.15. *Non vos me elegiſtis,ſed ego elegi vos.* Illa ergo verba oſtendunt planè omnes eſſe electos ex ſola Dei voluntate. Ergo, ſicut hinc rectè colligitur, Deum neminem elegiſſe propter bonam voluntatem, & petitionem in eo præuiſam, ita etiam nec propter petitionem alterius, alias non ſola ſua voluntate nec primario ex ſe id feciſſet. Item ad Epheſ.1.ait Paulus, *Elegit nos in ipſo*

Epheſ.1.

Ante mundi constitutionem, &c. Et infrà, *Prædestinati secundum propositum eius*: tota ergo hominum electio est ex solo proposito, & beneplacito Dei. Quod si respectum aliquem habuit ad merita, vel actiones alicuius hominis, soli Christo id tribui potest, de quo Paulus singulariter ait (*in ipso*) non ergo elegit Paulum in Stephano, id est, propter orationem Stephani, sed tantùm in Christo. Imo etiam in ipso Christo nos elegit *secundum consilium voluntatis suæ*, vt mox explicabimus: non ergo elegit Paulum ex consilio voluntatis, aut orationis Stephani, sed potiùs ex eodem consilio voluntatis diuinæ Stephanus orauit, vt Paulus consequeretur beneficium gratiæ, ad quam fuerat electus.

5. Ab incōmodis roboratur. Ab incommodis etiam potest hoc confirmari, nam sequitur, B. Virginem, & antiquiores Patres meruisse prædestinationem Christi Domini, & electionem illius humanitatis ad vnionem hypostaticam, quod dici non potest, vt pro certo supponit August. lib. de prædest. Sanct. capite 24. & in materia de Incarnatione ostenditur. Sequela patet, quia illi Patres suis orationibus Incarnationē illam impetrarunt, & plura media antecedentia ad illam, vt parentes Virginis, illius conceptionē impetrarunt, & Abraham meruit procreationem Isaac, & sic de aliis. Vnde in vniuersum ex illa sententia sequitur, quoties quis impetrat alteri aliquod donum, vel beneficium Dei, impetrare etiā prædestinationem ad illud, ac proinde parentes Virginis meruisse illi saltem remotè, & mediatè electionē ad maternitatem Dei, quia non est priùs electa in matrem, quàm preordinata fuerit ad existendum. Si ergo parentes impetrarunt, vt prædestinaretur ad esse, ergò saltem remotè, & in fundamento meruerunt cætera, quæ inde sequuta sunt. Atq; eodē modo meruisset Stephanus Paulo electionem ad Apostolatum: nā si meruit illi electionem ad gloriam, quid mirum, quod ad Apostolatum etiam meruerit, quæ posterior est?

6. Vnde vlteriùs sequitur, vnumquemque sibi mereri electionem ad omnia illa bona, vel ad quamcumque dignitatem, quam sibi, vel orationibus impetrat, vel per priorem gratiam sibi aliquo modo meretur. Vt v. g. B. Virginem meruisse sibi electionem ad dignitatem matris Dei, quia illa dignitas, vt in re exhibita supponit gratiam in Virgine, per quam gratiam sibi aliquo modo meruit illā dignitatem, ergo & electionem ad illam. Et sic Abraham impetrasset sibi electionem in Christi progenitorem, quia illius beneficij promissionem sibi promeruit. Sequela patet, quia si propter aliquid asseritur eum, qui alteri meretur vocationē, mereri etiam electionem, solùm est, quia vocatio vnius supponit gratiā in alio, per quam possit mereri aliquo modo alteri vocationē, quæ habet rationē primæ gratiæ respectu eius, qui vocatur: tamen respectu alterius est quasi secunda: at simili modo dignitas matris supponit gratiam in Virgine respectu cuius dignitas illa est gratia secunda. Hæc autē & similia falsa sunt, vt ex aliis locis suppono, satisque nobis est esse à communi Doctorum sententia aliena.

9. A priori ratio redditur. Ratio denique à priori est, quia illa oratio, per quam vnus alteri impetrat vocationem, est effectus prædestinationis, non solùm ipsius orantis, sed maximè illius, pro quo oratur: non est ergo causa totius prædestinationis. Antecedens in libro sequenti generaliter probatur, ostendendo, nō solùm actiones prædestinati, vel principia earum, sed etiā omnem actionem cuiuscumque hominis, quæ specialiter cooperatur ad salutem alterius, esse effectum prædestinationis illius, qui per alium saluatur. Nunc verò duobus modis breuiter ostēditur. Primò ex principio posito in 1. libr. quod electio ad gloriam est primus actus voluntatis diuinæ circa prædestinatum, ac proinde prædestinatos omnes in eodē signo rationis fuisse ad æternā salutem electos. Hinc enim apertè sequitur, & nō potuisse vnū hominem mereri alteri electionem, quia electio omnium simul facta est, ante omnia eorum opera præuisa: & subinde quidquid vnus pro alio meretur, impetrat, aut operatur, quod cū effectu conducat ad executionem electionis, esse eiusdem electionis effectum, eo modo, quo media sunt effectus intentionis finis. Quin potiùs licèt illa intentio dandi gloriam Paulo, non præcederet per efficax, & absolutum decretum: nihilominus negari nō potest quin Deus inspirauerit Stephano, illam orationem ex intentione, & affectu saluandi Paulum, qualiscumque ille affectus fuerit, id est, siue fuerit per voluntatem efficacem, siue tantum per simplicem, & antecedentem. Quia illa oratio sine dubio fuit ex Spiritus sancti inspiratione, & effectus conuersionis, & salutis Pauli erat optimus: ergo incredibile est non fuisse à Spiritu sancto intentum, saltem simplici affectu. Eo vel maximè, quòd ipse deprecator, vt v. g. Stephanus, id solet intendere, & desiderare, & hæc ipsa intentio à Spiritu sancto est, ergo multò altiùs habet illam Spiritus sanctus. At hoc est satis iuxta horum doctorum sententiam, vt vocatio ipsa Pauli sit effectus prædestinationis eius, videlicet quod procedat ex affectu simplici Dei saluandi Paulum: ergo idem sufficiet in oratione quæ pro illo ab alio fit: nam quod hæc oratio sit in alio, non impedit, quin esse possit effectus prædestinationis Pauli.

Quod secundo probatur, quia gratia alicui facta non solùm est beneficium eius, sed etiam est beneficium alterius, si propter eum, & in eius vtilitatem detur. Nam gratia, quæ datur prædicatori, Verbi gratia, Philippo, vt congruo modo alium illuminet, scilicet Eunuchum Æthiopem, sine dubio est beneficium Eunucho factum, & supernaturale, ac gratuitum: fuit ergo gratia: & si ille Eunuchus prædestinatus erat, vt credendum est, plane ille fuit effectus prædestinationis eius. Ergo similiter oratio vnius pro alio est beneficium gratiæ à Deo collatum ei, pro quo oratur, etiamsi illi non inhæreat. Quia gratiæ beneficia latiùs patent: vnde si talis, pro quo oratur, electus est, & oratio illa cooperatur efficaciter ad vltimum effectum electionis sine dubio non est electio ex oratione, sed potiùs oratio ex electione. Idemque est de quocumque alio merito vnius pro alio. Non ergo potest esse talis oratio, vel meritum, ratio totius prædestinationis alterius: nec quoad omnes effectus eius, nec quoad liberam determinationem diuinæ electionis. 7.

Ad fundamentum contrariæ sententiæ facilis est ex dictis responsio. Nam ex quatuor principiis, quæ assumit, primum & falsum est, & non rectè, nec consequenter ex illo arguens, infert, vt vidimus. Secundum autem principium, licet sit verum, quoad meritum vocationis alterius, non tamen quoad decretum, ex quo talis vocatio prædestinata est, nam vt sic, comparatur vt finis proximus, propter quem spiritus talis ora- 8. Fundamentum contrariæ sententiæ explanatur.

tionis

A tionis alteri datur. Neq; illa cõsequutio bona est, meretur quis vocationem alterius, ergo meretur primam determinationem diuini decreti præfinientis talem vocationem, vt iam satis tractatum est. Tertium autem principium, licet admittatur, quoad executionem, de effectibus prædestinationis, qui sunt in executione posteriores vocatione, nihil refert, quia illi sunt prædestinatione priores in præordinatione diuina:& ita nõ sequitur, quod talis oratio sit ratio prædestinationis quoad ipsam determinationem actus Dei. Et præterea nõ sunt illi omnes effectus prædestinationis talis hominis: nam ipsa oratio alterius, & gratia ad illam, est etiam effectus: & ita nec omnium effectuum simpliciter, prout in executione B conferuntur, potest illa oratio esse causa. Vnde quartum principium simpliciter falsum est. Et ratio, qua probatur, nullius est momenti. Cur enim tantùm principia bene operandi sunt effectus prædestinationis? oppositum itaque infrà ostendemus. Aut cur etiam illa oratio nõ dicitur principium bonæ operationis alterius, saltem remotè, eo modo quo dici solet, *quod est causa causæ, esse causam causati?* quæ causalitas licèt physicè sit per accidens, tamen moraliter est magni momenti, & quasi per se reputatur.

9. Noua difficultas suboritur. Ratio dubitandi. At verò hinc nascitur alia difficultas pertinens ad alteram partem in titulo capitis propositam. Nam sequitur etiam ex parte Christi Domini non dari rationem, aut causam electionis prædestinatorum, prout est decretum liberum determinatum ad salutem talium hominum efficaciter volẽdam. Cõsequens videtur esse contra Paulum ad Ephes. 1. dicentem, *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem:* ergo. Sequela probatur, quia etiam Christi meritum, vel oratio eius pro electis est effectus electionis, & prædestinationis eorum. Cur enim oratio Stephani pro Paulo est effectus prædestinationis Pauli, & oratio Christi pro Paulo non est effectus prædestinationis Pauli? Ergo sicut Stephanus non meruit Paulo electionem, ita neque Christus. Et confirmatur, quia suprà dictum à nobis est, electionem omnium prædestinatorum factam esse ante præuisum originale peccatum: at de Christo Domino probabilis sententia est, quæ affirmat non fuisse prædestinatum ante originale peccatum præuisum, ergo planè sequitur, reliquos homines, nec electos, nec prædestinatos fuisse propter merita Christi præuisa. Et quamuis Scotus, & alij sentiant, Christum vt hominem fuisse prædestinatum ante præuisum peccatum originale, nihilominùs idem Scotus in 3. dist. 19. q. 1. dicit non fuisse præordinatum ad merendum, ante prędestinatorũ electionẽ; atque ita non potuisse hanc prædestinatorũ electionẽ esse ex meritis Christi præuisis. Quod etiã videtur in nostra sententia dicendum, qua suprà asseruimus, electionem hominum factam esse ante præuisum originale peccatũ: at inde sequitur Christum non fuisse ante alios homines electum, sed ad summum simul cum illis in eodem signo rationis. Ex quo etiam sequitur, electionẽ hominũ nõ supposuisse præscientiam meritorum Christi: sicut electio ipsiusmet Christi non supposuit merita eius præuisa.

Ephes. 1.

Probabilis opinio.

Scotus.

10. De hac quæstione obscurè loquuntur antiqui Scholastici. Nam licèt ferè omnes doceant, Christum fuisse causam prædestinationis nostræ, statim hoc declarant distinguendo de prædestinatione quoad effectus eius, vel quoad actus diuinæ volũtatis vel intellectus, & priori modo declarãt intelligendum esse cum dicitur, Christum esse causam prædestinationis aliorum hominum: nam quoad actum ipsum Dei, putant non posse esse causam. Ita processit D. Thom. 3. p. q. 24. art. 4. & in 3. d. 10. q. 3. art. vnico, q. 3. Et sanè, si doctrina eiusdem sancti in 1. p. q. 23. art. 8. attentè inspiciatur, præsertim in solutione ad 1. licèt generalis sit, videtur etiam Christi meritum, & orationem complecti. Proposito enim argumento, quòd prædestinatio est æterna, & orationes sanctorum temporales, ideóque non posse prædestinationẽ orationibus Sanctorum iuuari. Respondet, hoc argumento bene probari, quòd prædestinatio non iuuatur precibus Sanctorum, quantùm ab ipsam præordinationem. At si hoc de aliis Sanctis verum est, eandem rationem habet in Christo, cùm eius orationes etiam temporales fuerint.

D. Thom.

11. Eodem ferè modo procedit Alens. 3. p. q. 3. mẽb. 5. & Bonauent. 3. d. 11. art. 1. q. 3. Albert. d. 10. art. 3. Richard. art. 4. q. vlt. Dur. q. 3. qui in sol. ad 2. addit, non fuisse Christum causam nostræ prædestinationis quoad effectus omnes illius, quia inter hos effectus ponit ipsummet incarnationem, Gabr. item in 3. d. 19. art. 2. cõclus. 4. licèt ab Scoto dissentiat in assignatione instantium, seu signorum rationis in ipsa æterna prædestinatione, aut electione: tamen conuenit in conclusione, quòd Christus non est causa nostræ electionis ex parte diuini C actus. Quia ille, inquit, adeo simplex est, vt nec re, nec ratione possint in eo plures distingui, ideoque nulla potest causa, vel ratio habere locum in illo, vt terminatur ad vnum obiectum potiùs quàm ad aliud. Vnde etiam ille vtitur vulgari illa distinctione Theologorum, de causa prædestinationis quoad actus, vel quoad effectus, & conuenit cum aliis in neganda causa ex parte actus, licèt propter diuersum fundamentum. Nec videtur opinio hæc, seu distinctio satis exponi de voluntate solum quoad actum ipsum realem, quia hoc modo insufficiens esset distinctio. Et resolutio. Ratio etiam, qua multi vtuntur, quod temporale non potest esse causa æterni, non esset adæquata, quia temporale vt ab æterno pręcognitum, potest esse causa, id est, ratio æternæ determinationis liberę, si aliunde propter identitatem actus, vel prioritatem, aut simultatem in signo æternitatis, non repugnat.

Alens. Bonauent. Albertus. Richardus. Durand.

Gabr.

12. Ex modernis verò nonnulli clariùs docent, electionem hominum factam esse, ex meritis Christi præuisis, Quorum sententiam in 1. tom. 3. p. disp. 41. sect. 4. sequutus sum, iuxta illam simul exponens ferè antiquorum dicta, ita tamen illam sententiam declarans, vt soli diuinæ voluntati reseruandam dixerim optionem (vt ita dicam) electorum, id est, quòd hi præ illis prædestinentur, nam hoc non putaui posse attribui Christi meritis, etiamsi illa electio prout est beneuolentia, & beneficium electorum, illis attribuẽda sit. Et hoc E ipsum non vt fide certum, nec vt constantẽ Theologorum, vel Patrum sententiam, sed vt piam, & probabilem opinionem defendi. Idemque nunc fere sentiendum indico: aliquid verò amplius explicandum est, & aliquibus obiectionibus satisfaciendum.

13. Duo in sẽtẽtia proxima animaduertuntur. Duo enim in his, quæ proximè retuli à posterioribus Scriptoribus animaduersa esse video, vt correctione digna. Asserunt enim in primis electionem prædestinatorum, non solùm vt est di-

lectio, & beneficentia illorum, sed etiam vt est electio ex massa perditionis (vtique comparatione aliorum, qui non ita diliguntur) esse ex meritis Christi. Deinde censent assertionem hanc nō solùm esse probabilem opinionem, sed etiam Catholicam doctrinam, in quo significant esse rem de fide certam. Fundanturq; maximè in loco Pauli ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso ante mūdi constitutionē, vt essemus sancti,* Nā cùm in his verbis clarè doceat Paulus, nos esse electos in Christo, negari (inquiunt) non potest electionem nostram fuisse ex meritis Christi. Nec licere putant interpretari locum illum de electione, quatenus dilectio est, sine relatione, vel comparatione ad alios: tum quia id est vocabulo abuti, tum etiam, quia oppositum sentiunt Græci Patres, præsertim Photius apud Occumenium ad Ephes. 1. vbi exponens id. *Benedixit nos omni benedictione spirituali,* ait, *Benedixit per filium, elegit per filium caros effecit per filium.* Idemque confirmant verbis illis eiusdem Pauli, *Prædestinauit nos in adoptionem per Iesum Christum.* Et ex illo 2. ad Timotheum 1. *Vocauit nos vocatione sua sancta, non secundùm opera nostra, sed secundùm propositum suum & gratiam, quæ data est nobis in Christo Iesu ante tempora sæcularia.* Ex quo loco etiam ratio desumitur. Quia Deus in tempore dat electis omnem gratiam vsq; ad gloriam inclusiuè (vt sic dicam) propter Christi merita: ergo ab æterno definiuit illam eis dare propter Christi merita; ergo elegit illos, & prędestinauit propter Christi merita. Nam quæ Deus in tempore exequitur, & modum quo exequenda sunt ab æterno prædestinat.

14. Sed prius assertionem ipsam examinemus, deinde gradum certitudinis eius inquiremus. Et in assertione quidem duplex verborum ambiguitas, & æquiuocatio aperienda est, & cauenda, ne fortè dum exaggeramus electionem nostram in Christo, & per Christum, eam potiùs è medio tollamus. Nam in primis supra lib. 1. & in hoc 2. notauimus, esse in hac illatione magnam æquiuocationem; Deus ab æterno voluit dare in tempore gratiam, vel gloriam propter merita: ergo prædestinauit, dilexit, vel elegit propter merita. Nam si sensus sit, vt particula *propter merita* referatur ad obiectum, seu effectū prædestinationis, optima est illatio: nā sensus est, Deum ab æterno prædestinasse, vt talis gratia, vel gloria in tēpore non daretur, nisi propter talia merita. Alius verò sensus est, vt particula *propter*, referatur ad voluntatem ipsius prædestināntis, vt ab æterno terminatam ad talem gratiam, vel gloriam tali homini conferendam efficaciter: ita vt ipsamet terminatio voluntatis diuinæ, vt præfinientis, seu intēdentis efficaciter talem effectum, fuerit propter meritum. Et hoc modo illatio non est bona, vt suprà ostendi: Nam Deus in tempore non dat electis adultis gloriam, nisi propter illorum merita, nec gratiam sanctificantem, nisi media libera dispositione eorum. Vnde certum est ab æterno decreuisse ita dare in tempore, & non aliter. Et nihilominùs verissimum, satisque certum est, primum decretum efficax Dei, quo dilexit, elegit, ac prædestinauit homines ad gloriam, non fuisse ex eorū meritis, & primam intentionem sāctificandi illos non fuisse ex præuisa eorum dispositione, sed potiùs quia illos Deus elegerat ad veram sanctitatem, eis dispositionem præparasse, ac tandem præbuisse.

15. Cum ergo simili cōsequutione infertur, propter merita Christi præuisa habuisse Deum æternā voluntatem saluandi in tempore prædestinatos, & gratificandi illos, quia in tempore dat hæc omnia propter Christi merita, & ab æterno non solùm disposuit effectus, sed etiam modum exequēdi illos: in hoc quidem sensu illatio bona est, & doctrina meritò potest Catholica appellari: nam euidenter sequitur ex duobus principiis certis. Vnum est, gratiam, & gloriam dari nobis in tempore propter Christi meritum: aliud est, quidquid Deus in tempore facit, & modum, & rationem faciendi, esse ab æterno per voluntatem Dei statutam, seu decretam, eo modo, quo effectus postulat. Vnde si nostra gratia, & gloria in tempore est prēmium meritorum Christi, profectò ab æterno Deus voluit, vt esset præmium talium meritorum, & ideo disposuit, vt ea nobis Christus mereretur. Hunc ergo sensum intendunt dicti authores, & omnem aliam electionem hominum propter Christi merita negant: quia absolutè nullam aliam gratuitam electionem, vel prædestinationem hominum admittunt. Vnde fit, vt soli Christo, & meritis eius immediatè solùm tribuant vocationem congruam, & consequenter voluntatem illam Dei, qua decreuit ab æterno, dare homini talem vocationem. Nam cætera dona gratiæ, & gloriæ, non solùm propter Christi merita prædestinauit, & dare decreuit, sed etiā propter ipsius hominis recipientis merita: quod maximè de gloria, & de augmento gratiæ consequēter dicere debent sic scilicèt, Deum ab æterno nō prædestinasse proximè, & immediatè aliquē ad gloriam, vel tantam gratiam sanctificantem propter solum Christi meritum, sed propter meritum ipsius hominis, quia ita datur in tempore, & eodem modo prædestinatur ab æterno, quo in tempore datur.

Nos verò, non tantùm hanc veritatem admittimus, quatenus ad rem ipsam attinet, sed addimus præstereà, non solùm illam electionem ad gloriam quam ex iustitia suprà appellauimus, sed etiam illam, quæ merè gratuita est respectu hominis electi, fuisse ex meritis Christi, quatenus beneuolentia est, & dilectio talis hominis, vt mox explicabimus. Idemque dicimus de omni decreto gratuito Dei dandi gratiam prædestinato à prima vsque ad vltimam. Et in hoc sensu probabiliter intelligimus citata testimonia Pauli, quæ vltima sententia afferebat, circa quæ paulò pòst pauca addemus. Ratio verò sic reddi potest. Quia vel ponimus electionem prædestinatorum factam esse post præuisum originale peccatum, eligendo, & separando illos ex massa perditionis: vel censemus homines fuisse electos ante præuisum omne peccatum, sicut & sancti Angeli electi fuerunt. Iuxta priorem sententiam facile est intelligere, Christi merita fuisse præuisa ante hominum electionem, siue Christus ipse ponatur prædestinatus ante præscientiam originalis peccati, siue post illam. Quia vtroque modo Christus est primus omnium prædestinatorum in mente Dei, & primus dilectus, & electus, ideoque potuerunt merita eius præuideri ante electionem aliorum hominum.

Si verò aliam sententiam magis probemus, quæ à nobis suprà tradita est, homines, qui saluandi sunt, fuisse à Deo præelectos ante præuisum originale peccatum, multò maiori ratione fateri debemus, idq;ue verū esse credimus, Christū Deū hominē fuisse per se primò prædestinatū ante 17.

omnem

Marginalia: Ephes. 1. — Photius. — 2. Timot. 1. — Assertio examinatur. — Duplex sensus particulæ *Propter merita*, aperitur. — Declaratur cuiusdam con- — sequentiæ vis, seu robur. — 16. Propria conclusio — Ratio pro cōclusione.

Colos. 1. omnem occasionem futuri peccati præuisam. Nã Paulus ad Colos. 1. planè docet, ipsum Christum fuisse primum omnium electorum, & dilectorum Dei, & in omnibus primatum tenere, etiam in mẽte, & intentione Dei. Estque hoc valdè consentaneum excellentiæ, & maiestati eius, vt 3. p. q. 1. art. 3. latiùs tractatur. Hoc autem posito, est etiam facile intellectu, Christi merita præcessisse in præscientia Dei ad electionem aliorum hominum: quia in ipsa prædestinatione, seu dilectione Christi, merita eius præfinita intelliguntur, ac proinde in eodem signo præuisa sunt, vt absolutè futura. Si ergo in eo signo, in quo Deus elegit prædestinatos, iam habebat præsentia Christi merita futura: ergo propter illa potuit diligere, quescũque dilexit: ergo ita factum est, quia illa merita sunt digna quocumque præmio possibili secundum legem ordinariam Dei: & quia hoc modo ipsum diuinum opus altiori modo fit, & in maiorem etiam gloriam Christi, & hominũ redundat.

18. Alia difficultas. Restabat autem ibi alia difficultas, quia illa Christi merita non potuerunt præuideri, vt fundata in Christi passione: quia in eo signo nondum præintelligitur Christus, vt ordinatus ad mortem: hæc enim ex peccato, vel occasione peccati traxit originem: Christus autem solùm per passionem, & opera, quæ ad illam ordinantur, nobis meruit. Dicendum autẽ breuiter est, in eo signo vel præuisa fuisse Christi merita simpliciter, & absolutè, neque includendo, neque excludendo passionem, sed quatenus esse possunt in quolibet opere talis personæ. Vel certè præuisa esse, vt fundata in eximio amore Christi ad Deũ, & homines, qui amor & in carne passibili, & in impassibili haberi poterat: & per illum de facto Christus nobis meruit; & non tantum per propria opera passionis, quamuis per hæc fuerit redemptio consummata.

Enodatur difficultas.

19. Secunda cõclusio. Dicimus verò vlteriùs, vt Christus verè, & propriè dicatur meruisse nobis prædestinationem & electionem, vel dilectionem ad gloriam, & ad sanctificantem gratiam in tali gradu, & cum perseuerantiæ dono, nõ satis esse, quòd meruerit nobis primam gratiam vocationis congruæ, quam in nobis recipimus, nec determinationem liberam illius æterni decreti, quo voluntas diuina hunc effectum in tempore confert: sed necessarium esse, vt illa prima intentio efficax saluandi, & glorificandi electos, quam Deus respectu illorum merè gratis decreuit, habuerit respectum ad merita Christi præuisa. Quod si Deus hanc non habuit, profectò nec prædestinauit homines ad gloriam propter Christum, licèt per Christum illam dare decreuerit. Probatur primò à simili, quia Deus per orationem Stephani, dedit in tempore talem vocationem Paulo, & consequenter propter eandem orationem præuisam habuit ex æternitate decretum, quo effectum illum in tempore mandauit executioni: & nihilominùs id satis non est, vt Stephanus dicatur meruisse electionem, vel prædestinationem Pauli, vt visum est: ergo nec in præsenti sufficiet: est enim eadem ratio, quam statim explicabimus.

Christus vt verè, & propriè meruerit nobis prædestinationem.

Probatur à simili.

20. Ratio à priori. Secundò est ratio à priori, quia ad merendum id, quod est prius, non satis est mereri id, quod est posterius: sed voluntas vocandi etiam tali modo est posterior electione ad gloriam, ergo solum meritum illius voluntatis, non satis est ad meritũ huius electionis. Declaratur minor, quia ante voluntatem dandi homini talem vocationem, præcedit ordine rationis intentio efficax dandi gloriam, per quam intentionem peculiariter diligitur homo, & in illa consistit, vel formalis prædestinatio, vel certè radix totius prædestinationis: ergo si Deus nõ habuit illam intentionẽ erga me ex meritis Christi, etiamsi voluerit me ita vocare ex meritis Christi præuisis, non me prædestinauit ex illis, quoad totam prædestinationẽ, nec quoad id, quod in ea est formale, ac præcipuũ. Eo vel maximè, quòd illa vocatio non est propriè effectus prædestinationis, nisi quatenus ex tali intentione procedit, propter quod solet Augustinus illã appellare vocationẽ ex proposito: nã alioqui solet similis vocatio cõgrua quoad proximũ effectũ reprobo dari, tamẽ quia nõ est ex proposito, nõ est effectus prædestinationis. At verò ad merendam prædestinationem, necessarium saltem est mereri illam vocationem, non solùm materialiter (vt sic dicam) sed formaliter sub illo respectu, vt effectum prædestinationis: ergo vt procedentem à tali proposito, ergo necesse est mereri propositum illud quoad determinationem liberam ad talem hominem eligendum in vitam æternam. Vnde euidentiùs constat, quòd, vt Christus dicatur causa nostræ prædestinationis, vel electionis ad gloriam, non satis est, quòd nobis meruerit illam voluntatem exequẽtem, qua Deus decreuit dare homini gloriam propter eius merita iam præuisa, quia ante illam voluntatem erat homo electus, & consequenter etiam prædestinatus ad gloriam, saltem ordine intentionis.

Tertiò dicimus, non esse verisimile, electionem hominum prædestinatorum factam esse ex meritis Christi præuisis, sub formali respectu, & comparatione electionis, & dilectionis horum præ illis, & separationis horum in particulari de massa corruptionis. Probatur primò, quia vt electio in hoc sensu facta sit ex meritis Christi, necesse est vt Christi merita iam essent præuisa, vt applicata speciali modo his hominibus potiùs, quàm illis: at hoc dici non potest probabiliter, ergo. Maior probatur, quia si solùm præuidebantur in communi, vt merita pro salute hominum offerenda, ex vi illorum non determinabatur voluntas Dei ad hos, potiùs, quàm ad illos. Imò ex vi illorum meritorum posset homines ad beatitudinem efficaciter ordinare, nullam electionem inter eos faciendo: & è conuerso, stante illo merito Christi sic præuiso, potuisset Deus neminem efficaciter præordinare ad gloriam, sed omnes tantùm sufficienter: quia nec tale meritum, nec aliud quidpiam, necessitatem talis electionis illi imponebat. Denique non solùm quoad exercitium (vt sic dicam) sed etiam quoad specificationem, seu determinationem ad hos potiùs, quàm illos eligendos, erat electio illa libera Deo, non obstante tali præscientia meritorum Christi: quia meritum vt sic præuisum, est de se indifferens. Ergo oportuisset præuidere meritum, vt applicatum his potiùs, quàm illis. At hoc dici non potest, quia hoc ipsũ maximè pẽdet ex diuina vocatione: ergo. 21. Tertia cõclusio. Prima cõprobatio.

Respondent negando maiorem, quia ad merẽdam electionem, & separationem, satis est, quòd absolutè fuerit Christi meritum præuisum, vt oblatum Patri pro salute hominum, & quòd intuitu eius aliquos elegerit Pater. Quia hoc sufficit, vt gratia electionis detur propter Christum, & quod Christi meritum fuerit causa necessaria, vt eligerentur. Sed hæc est altera æquiuocatio, 22. Responsum. Diluitur.

ob quam de solo nomine in hoc puncto disputatur. Nam in hac assertione iam non tractamus de electione, quatenus respicit beneficium factum ei, qui eligitur, sed formaliter tractamus de comparatione illa, & de determinatione voluntatis diuinæ ad hunc potiùs, quàm ad illum. Vt, verbi gratia, si testator præcipiat hæredi, vt centum virgines huius ciuitatis suis expensis in matrimonium det, clarum est donationem illam esse effectum talis testamenti, & voluntatem illam, qua hæres præceptum exequitur, esse effectum voluntatis testatoris, & hoc sensu simpliciter dici posse, tales virgines debere testatori tale beneficium. Nihilominus tamen aliquid liberalitatis, & gratiæ ibi contulit hæres, quod non manauit ex voluntate testatoris, nimirum, quod illæ centum virgines sint hæ potiùs, quàm aliæ, hoc enim ex sola hæredis voluntate dependet. Vnde, si testator non absolutè legasset vt centum virgines, sed vt tales nuptui darentur, &c. sine dubio maiorem illis gratiam contulisset, fuissetque tota causa electionis earum, vt cum alijs comparantur, eisque præferuntur: quod in priori modo testandi dici nõ potest. Ita ergo in præsenti dicendũ est, si Pater æternus in eo signo, in quo elegit prædestinatos, solũ habebat præsentia Christi merita, vt offerenda pro salute hominum absolutè, & non pro his potiùs, quàm pro illis: propter Christum quidem habuisse decretum illud, quo tales homines dilexit, & re ipsa elegit, tamen peculiarem determinationem ad hos potiùs, quàm ad illos non habuisset ex Christi meritis, sed sola sua voluntate. Sicut posito eodem principio optimè sequitur, non fuisse ex Christi merito, sed ex Dei voluntate, quod multitudo electorũ fuerit in tanto numero, & non in maiori, vel minori, & quòd fuerit ad tales gradus gratiæ, & gloriæ, & non ad alios, & similia, quorum omnium eadem ratio est.

23. Euasio quæritur. Aliter verò respondent, negando minorem videlicet in illo signo non fuisse merita Christi præuisa, vt ab ipso applicata, & oblata specialiter pro his hominibus, vt illi eligerẽtur ad talem vocationem, & gratiam congruam: nam in tempore ita factum legimus Ioan. 17. dum Christus peculiariter petijt pro discipulis perseuerantiæ donũ: addiditque, *Nõ pro mundo rogo, sed pro his, quos dedisti mihi,* significans suam peculiarem voluntatem, & applicationem suorum meritorum. Et simile est, quod Luc. 22. dixit Petro, *Ego rogaui pro te Petre, vt non deficiat fides tua.* Sed in hac responsione semper laboratur in æquiuoco, & hæremus in eodem dogmate, quod electio ad gratiam, & gloriam non præcedit exequentem voluntatem in ordine intentionis, & prædestinationis. Quamuis ergo verum sit, Christum in tempore peculiariter orasse pro prædestinatis, eisque ad exequutionem electionis eorum singulari modo sua merita applicuisse: rectèque inde inferatur, hãc Christi orationem, vel applicationem fuisse ex æternitate præuisam, ante decretum executiuum prædestinationis: nihilominùs non rectè infertur, meritum Christi sic applicatum fuisse præuisum ante electionem prædestinatorum. Nam est argumentari ab æternitate, ad primũ signum æternitatis, quod friuolum est: nam etiam ipsius prædestinati merita fuerunt ab æterno præuisa, & non inde sequitur, fuisse præuisa in primo signo, antequam prædestinatus eligeretur ad gloriam.

Luc. 22.

Sed non inuenitur

Declaratur item ratione, quia, quòd Christus peculiari modo orauerit pro talibus hominibus, illisque sua merita applicuerit efficaciter, primã causam, & originem habuit in diuina voluntate, ita vt non fuerit arbitrium humanæ voluntatis Christi. Quis enim vel cogitare audeat, profundum mysterium electionis hominum, totamque rationem, & modum prædestinatorum quoad numerum eorum, & differentiam mansionum, & graduum in gratia, & gloria, fuisse ordinata à voluntate Dei, vt approbante, seque conformante voluntati humanæ Christi, & non potiùs Christum applicasse specialiter sua merita ad executionem talium effectuum, & ad consummationem Sanctorũ talium, & in tanto numero, pondere, & mensura, quia cognouit ita esse voluntate Dei prædefinitum, & præordinatum? Certè Apostolus in *consilium diuinæ voluntatis* hoc refert, ad Ephes. 1. & ideo ad Rom. 11. exclamat, *O altitudo diuitiarum sapientiæ, & scientiæ Dei.* 24.

Rom. 11.

25. Effugium. Sed aiunt, etiamsi prædestinatorum electio non præcesserit in præscientia, ante præuisum Christi meritum pro illis specialiter applicatum: nihilominus Christũ in illa applicatione conformasse voluntatẽ suam voluntati diuinę, quia præcognouit illã esse Dei voluntatẽ, vt pro illis sic oraret. Sed interrogo, de qua Dei voluntate loquantur: aut enim de solo simplici affectu, & desiderio inefficaci, aut de volũtate beneplaciti, & efficaci. Primum dicere non possunt cum probabilitate, & cõsequutione doctrinæ. Aut enim ille affectus est liber in Deo, vel naturalis, si naturalis, cur ad hos potiùs, quàm ad illos inclinatur, si liber, cur potiùs ponitur ille affectus simplex, quàm efficax? Vel quam mutationem causat in creatura ille affectus simplex, vt resultet specialis relatio rationis in diuino affectu, magis ad has personas, quàm ad illas? Hoc enim argumento vti maximè solent contra decretum efficax eligendi prædestinatos absque meritis, vt in superioribus visum est. Si autem voluntas illa Dei, quã Christus vt homo cognouit, fuit voluntas beneplaciti, illa supponit electionem prędestinatorum, vel ad minimum inchoat eorum prædestinationem: quia præparat illis vnum ex primis, & supremis beneficijs, quibus certissimè liberantur, scilicet peculiarem Christi orationem, & applicationẽ suorum meritorum. Ergo talis volũtas Dei oriri non potuit ex speciali oratione, vel applicatione meritorũ Christi, vt est ab humana voluntate eius, quia potiùs est causa talis orationis, & applicationis, ergo ante totam prædestinationem electorum, non supponitur præuisa illa peculiaris oratio Christi.

Diluitur.

26. Corroboratio. Cõfirmatur, quia quando Christus pro his potiùs, quàm pro illis efficaciter orauit, id sinę dubio fecit ex peculiari motione Spiritus sancti, vt auctores etiã contrariæ sentẽtiæ negare nõ audẽt: quia in omnibus negotijs, & præsertim tam grauibus, Christus ex peculiari, & efficaci, seu cõgrua motione Spiritus sancti operabatur: cur ergo Spiritus sanctus ita Christi animũ mouit, nisi quia iã decreuerat illos homines saluare? Ergo decretũ illud non fuit intuitu illius peculiaris orationis Christi, sed potiùs fuit causa illius. Item illa inspiratio facta animæ Christi, beneficium maximum fuit hominis prædestinati, & effectus prædestinationis eius, vt probatum est, sed illa non fuit ex oratione Christi peculiari: ergo nec electio ad gloriam, vel ad omnia beneficia gratiæ supponit

præscien

præscientiam illius pecularis orationis, vel applicationis: ergo quod Deus hos præ illis elegerit, non potest in Christi meritum, & humanam voluntatem referri.

27. Alia confirmatio. Confirmatur præterea, nam hæc negatio, nimirum quòd Deus non prælegerit efficaciter omnes homines, seu quòd aliqui prædestinati nõ sint, nullo modo potest attribui Christi meritis, aut in eius voluntatem, tãquam in primã radicẽ, etiam negatiuam referri: ergo nec electio hominum, vt est formaliter electio, est ex Christi meritis: ergo multò minùs vt est electio horum præ illis est ex eisdem meritis. Antecedens quoad priorem partem per se notum est, quia Christus non venit homines perdere, vel à salute retardare, sed venit, vt ait Ioan. 10. *vt vitam habeant, & abundantiùs habeant.* Vnde non meruit eis, nisi quod bonũ est, & vtile ad æternam salutem; at non præeligi, & non prædestinari non est bonũ homini, nec vtile ad salutẽ, imò de se potiùs remouet certa, & infallibilia media salutis, vel saltem illa non præbet, neque illa negatio ad alia media confert; non est ergo apta vt sub meritum Christi cadat. Vnde etiam facilè patet altera pars, scilicet, illam negationem non esse reducendam ad humanam Christi voluntatem: quia illa carentia, & effectus eius principaliter pendet ex diuina volũtate. At verò illa, quæ à diuina voluntate pendent, solùm possunt pendere etiam ex voluntate Christi, mediante merito, vel impetratione, aut alia simili causalitate, seu ratione, quę tali effectui, seu priuationi accommodari non potest: ergo non potest illa negatio in voluntatem humanam Christi, vt in causam reduci. Et confirmatur, quia illa negatio non pertinebat ad munus Christi, quod fuit vniuersalis redemptoris, sed ad superiorem prouidentiam vniuersalem Dei: ergo ex diuina, non ex humana Christi voluntate traxit originem, & rationem. Prima consequentia principalis argumenti probatur: quia electio, vt electio dicit habitudinem ad illam negationem: nam si omnes diligerentur efficaciter ad gloriam, non esset electio, sed tantùm dilectio. Et similiter, si Deus decreuisset, vt omnes non solùm sufficienter, sed etiam efficaciter redimerentur, non esset separatio quorundam ex massa perditionis, sed restauratio omnium: ergo quòd illud decretum Dei fuerit per modum electionis, & separationis secundum hanc habitudinem, & formalitatem nõ est ex meritis Christi. Et inde facilè patet altera illatio, quæ rationem electionis supponit.

28. Vrgetur. Sed vrgent; Christus Dominus meruit, vt hi efficaciter redimerentur, alijs verò non meruit, vt illis efficaciter applicaretur sua redẽptio: ergo sicut affirmatio illa est causa affirmationis, ita hæc negatio est causa huius negationis: ergo accõmodãdo singula singulis, ex meritis Christi, & ex modo, quo obtulit sua merita ortum est, vt hi fuerint prædestinati, & non illi: & consequenter quod hi præ illis fuerint electi. Respondeo primò ad primam partem antecedentis, distinguendo illam, de redẽptione efficaci quoad executionẽ, vel quoad præparationẽ, seu prædestinationẽ. In priori sensu concedo illã partẽ, & fateor illã affirmationẽ meritorũ Christi fuisse causam talis præparationis. Addo verò ideo Christũ meruisse his hominibus efficacẽ applicationẽ suorũ meritorũ, quia à Deo erant electi: & quia cognouit Christus, voluntatem Patris esse, vt illos beneuolentia speciali prosequeretur. Quod significauit Christus in tota illa oratione, in qua speciali modo pro prædestinatis rogauit, Ioan. 17. *Manifestaui nomẽ tuũ hominibus quos dedisti mihi de mundo: tui erant, & mihi eos dedisti* & infrà, *Non pro mundo rogo, sed pro his, quos dedisti mihi*, & infrà, *Pater sancte serua eos in nomine tuo, quos dedisti mihi.* Vbi sæpe repetit illa verba, *Quos dedisti mihi.* vt significet, ideo se pro illis orare specialı, efficacique oratione, quia intelligebat illos esse specialiter dilectos, & electos à Patre. Ratio etiam generalis hoc postulat, quia Christus vt homo in omnibus actionibus sequebatur Patris voluntatem: ergo multò magis in grauissimo hoc negotio salutis hominum procurandæ cum maiori, vel minori efficacia.

Respondetur ad primam.

Ioan. 7.

29. Altera argumenti pars explanatur. Ad alteram verò argumenti partem negatiuam, concessa illa parte antecedentis, negatur cõsequentia: quia *perditio tua ex te, tãtummodo in me auxiliũ tuũ* vt est Ioel. 13. Quod sicut est verũ respectu Dei, vt Deus est, ita respectu meriti Christi: ipsũ enim est causa totius boni vsus gratiæ, qui est in nobis: tamẽ illud, vel carentia eius non est causa nostri abusus gratiæ, sed nos sumus prima origo, & causa illius. Vnde illa affirmatio non est ita adæquata causa affirmationis, vt negatio sit etiam negationis, quia ad negationẽ boni vsus gratiæ, sufficit libertas arbitrij, cui auxilium sufficiens in Christi merito fundatũ nũquã deest, & quòd nõ sit efficax, nõn est quia Christus illud meruit, quãtum ex se est, sed quia homo impedit. Ac denique, quòd Christus sua merita non ita efficaciter obtulerit pro his hominibus, fundamentum habet in priori negatione Dei, quia scilicet ipse non eos specialiter prælegit.

30. Amplius confirmatur. Instare autem vlteriùs possumus. Quia sequitur, Christi Domini meritum pro electione esse effectum electionis, & prędestinationis eorum, ac proinde non esse Christũ causã meritoriã prædestinationis electorũ, sicut paulò antea dicebamus, orationem Stephani non fuisse causam prædestinationis Pauli, quia fuit vnus ex effectibus eius. Sequela patet, quia Christus tali modo meruit prædestinatis, quia nouit, ita esse beneplacitũ Patri, sicut ipse alibi profitetur dicens. Matt. 11. *Confiteor tibi Pater, Domine cœli, & terræ, &c.* Ideo autem hoc fuit beneplacitum Patri, quia ex sua libera voluntate tales homines elegerat, simul volendo, vt illa electio per hoc medium meritorum Christi executioni mandaretur: ergo fuit illud meritum Christi effectus talis electionis.

31. Propter hoc argumentum negant dicti auctores, illud meritum Christi supponere electionem hominum in mente Dei, vel processisse ex peculiari ordinatione voluntatis diuinæ, sed tantùm ex humano beneplacito Christi. Et consequenter negant, orationem Stephani esse effectum electionis Pauli. Sed hoc posterius iam satis impugnatũ est, & illud priùs (vt paulo antea dicebam) per se est incredibile, & alienum à modo loquendi eiusdem Christi, & à perfectione operum eius, quæ maximè sumitur ex conformitate ad diuinam voluntatem: & videtur etiam esse contra altitudinem diuinæ prouidentiæ. Quî enim credibile est, æternam dispositionem cœlestis beatitudinis, & mediorum omnium, per quæ illa cum effectu comparãda est, nõ fuisse diuina ratione inuentam, (vt sic dicam) & voluntate præfinitam priùs ratione, quàm voluntas aliqua creata, etiam Christi, ad illius prouidentiæ executionem accersita sit?

Respondeo

32. Respondeo igitur distinguendo consequens, est enim considerare in Christo summam Dei dilectionem,& generalem affectum ad quærendum in rebus omnibus gloriā Patris: & est considerare speciales actiones orandi pro hoc, vel illo, hoc, vel illo modo, & offerendi aliquam actionem suā pro hoc beneficiū his hominibus potiùs,quàm illis præstando. Si ergo consequens illud intelligatur de merito fundato in prioribus actibus Christi,sic negatur sequela: nam tale meritum nō est effectus specialis electionis prædestinatorum, sed est innatus, & connaturalis (vt sic dicam) ipsi Christo.Vnde, eo ipso,quod Deus prædestinauit Christum,vt esset filius Dei naturalis,& caput omnium Angelorum,& hominum, prædestinauit illum vt Deum ipsum summè diligeret, ac benè de ipso, infiniteque mereretur, pro omnibus Angelis,& hominibus,ex quibus, quos Deus voluit propter tale meritū Christi ad æternā salutem efficaciter destinauit in priori quodam signo rationis: in alio verò posteriori ordinauit, vt Christus pro talibus hominibus, eorumque efficaci salute specialius oraret, aut simile quippiā faceret. Atque ita, si consequens illud de hac speciali ratione Christi intelligatur, concedimus esse effectum prædestinationis talium hominum, vel Angelorum. Negamus tamen alteram sequelæ partem, nimirum, inde sequi, Christum non esse causam prædestinationis electorum, quia ante hunc effectum supponitur in Christo meritum præuisum sufficiens ad talem prædestinationem, seu electionem.Et ideo non est simile de oratione Stephani pro Paulo.

33. Vltima cōfirmatio nostræ sententiæ. Tandem confirmatur hæc nostra sententia, quia sicut Christus Dominus meruit omnē gratiā, & auxilia omnia supernaturalia data antiquis sanctis,qui ante Incarnationem præcesserūt,ita etiam meruit eis prædestinationem,& dilectionem efficacem eorum ad gloriam, & non meruit illis electionē eorum præ alijs secūdum propriam habitudinē,& cōparationem,quā hæc verba importāt, ergo eodem modo se habuit circa cæteros iustos, & sanctos,qui post aduentum suum in carne fuerunt. Euasio. Ad hoc videntur dicti auctores respondere admittendo antecedens,& negādo consequentiā. Redduntque rationem, quia Christus potuit mereri posterioribus Sanctis illam præelectionem,seu prælationem ad alios, specialiter orando, & deprecando pro illis: non potuit autem hoc modo mereri Christus Sanctis, qui eum præcesserunt, quia nō potuit hoc modo orare pro illis per modum petitionis,seu deprecationis,quia hoc modo oratio nō fit pro re iam facta,& præterita.Neque etiam id mereri potuit per gratiarum actionem pro tali beneficio eis præ alijs collato: quia hæc gratiarū actio supponit beneficium factum, & est quodam modo effectus illius, quia materia circa quam, & obiectum mouens ad illam gratiarum actionem est beneficium iam factum.

34. Oppugnatur. Sed contrà primò,quia si quis decernat alicui conferre aliquod anticipatum beneficium, quia præuidet, illum futurum esse gratum,iam gratiarum actio præuisa,vt futura esset ratio volēdi date tale beneficiū:ergo eodem modo gratiarū actio Christi præuisa à Patre, potuit esse ratio eligendi illo modo antiquos Patres, si aliunde non repugnabat. Responsū. Respondent, potuisse quidem gratiam, & auxilia dari antiquis Patribus propter meritum Christi præuisum fundatum in gratiarum actione futura pro eodem beneficio, quia nō est propriè effectus eius,sed solùm supponit illud vt obiectum, vel conditionem necessariam,Tamē non potuisse Christum ita mereri, vt pro eadem gratiarum actione daretur huic potiùs, quàm illi talis gratia,quia ad hoc necessarium erat præuidere Deum, fore, quod Christus Dominus potiùs gratias acturus esset pro tali beneficio collato Petro, quàm si collatum fuisset Paulo: alioqui non esset ratio ex parte Christi, ob quam Petro potiùs daretur,quàm Paulo, si Christus æquè gratus pro vtroque præuisus fuisset.At nō potuit in hoc præsciri inæqualitas ex parte Christi, quia Christus æquè gratus futurus fuisset pro simili beneficio præstito quibuscumque alijs hominibus:nō ergo potuit gratiarū actio præuisa esse ratio illius cōparationis. Vt si ego præuiderē, vel sperarem,cōparatione facta inter Petrum & Paulum, Petrum futurum mihi gratiorem, posset quidem illa spes me mouere, vt illi potiùs,quàm Paulo beneficiū conferrem: at si nihil tale sperarem, sed potiùs eandem spem de vtroque conciperem, non possem inde rationem sumere ad beneficium vni potius,quàm alteri præstandum:sic ergo de Christo dicendum est.

At enim licèt verum sit gratiarum actionem futuram fuisse ex parte Christi æqualem, supposita æqualitate beneficij, & personæ: nihilominùs cogitari posset aliqua inæqualitas in ipsomet affectu humano, & libero Christi, ita vt prænosset Deus, gratius fuisse futurum Christo homini vt sic,vt Iacob sanctificaretur,quàm Esau, id est quod futurum esset magis conforme voluntati eius,quia ipse vt homo magis esset afficiendus ad Iacob,quàm ad Esau. Video sanè,absolutè hoc consideratum videri posse absque ratione dictum: tamen argumentando ad hominem, non video, cur is, qui opinatur voluntatem Christi humanam fuisse primam radicem,& causam, cur Deus hunc latronem elegerit ad vocationem efficacem potiùs, quàm illum,quia Christus ipse maiorem quemdam affectum ad hunc habuit, quàm ad illum,cur(inquam)non idem dicere possit,& debeat, de affectu Christi ad homines, qui ante ipsum fuerunt, nimirum per modum desiderij,seu simplicis affectus voluisse ex se huic potiùs,quàm illi efficacia auxilia,& Deum inde motum per præscientiam fuisse, ad illam differentiam faciendam. Quòd si hoc probabiliter cogitari non potest,non ideo est,quia Christus per libertatem voluntatis humanæ non potuerit habere hunc varium affectum, sed quia non potest ille esse prima radix mysterij diuinæ electionis, & prædestinationis quoad determinationem personarum.Vel etiam, quia non debuit ille affectus esse in Christo merè humanus, sed ex altiori motiuo diuinæ voluntatis,quæ ita res disposuerat, vt volebat:atque ita semper electio quoad illam cōparatiuam habitudinem reducitur ad solam diuinam voluntatem. 35. Diluitur.

Sed obijciunt nobis testimonium Pauli ad Ephesios 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.* Hoc verò testimonium vel nimium probat contra eosdē auctores,vel nihil refert ad punctū præsentis assertionis. Agit enim ibi Paulus non solùm de hominibus,qui post Christum fuerūt, sed simpliciter de omnibus qui per Christum salutē cōsequuturi sunt,quos dicit *fuisse electos in Christo ante mūdi constitutionē.* Ergo verba illa de Sanctis veteris 36. Obiectio ex Paulo ad Ephes. 1.

testamen

testamenti verificanda sunt: ergo vel de illis etiam probant Christum meruisse, vt hi potiùs, quàm illi fuerint electi, vel si de illis non probant, nec de cæteris probant: quia sunt vniuersalia, & æquè comprehendunt omnes. Tres ergo sunt expositiones de illis verbis, etiã supponendo, quod particula illa, *in ipso*, referatur ad Christum, vt hominem, causalitatemque aliquam significet, quod longè verius est, & conforme sententijs Patrum, vt contra Adamum ostendimus loco citato.

Tres expositiones.

37. Prima expositio.

Prima expositio est, vt significetur per illam particulam solùm causa finalis, & exemplaris, ita vt sẽsus sit, elegit nos ad Christi gloriã, vel in illo tanquã in capite, & exẽplari perfectissimo. In quo sensu non solùm non probatur ex illo verbo, quòd Christus fuerit causa meritoria electionis quoad comparationẽ vnius cũ alio, verùm etiam nec quoad liberam determinationẽ efficacis dilectionis Dei ad talẽ personã. Nõ tamẽ placet nobis hæc expositio, quia magis vsitatum est apud Paulum significare illo dicendi modo causam meritoriam, vt ibidẽ ostẽdimus. Secũda expositio est, vt illa particula, *in ipso*, nõ referatur ad electionem ex parte actus diuini, sed ex parte obiecti talis actus, ita vt sensus sit, non habuisse Deum respectũ ad merita Christi in illa determinatione actus sui ad eligendos tales homines, sed sua voluntate elegisse illos, simul tamẽ voluisse, vt illa electio tam ad gratiam, quàm ad gloriam, in Christo & per Christum impleretur. Quo sensu videntur verba illa interpretari Patres Græci, & Scholastici non dissentiunt, dum aiunt meruisse nobis Christum prædestinationem ex parte effectus, & mediorum, non tamen ex parte actus. Tertia expositio est propter Christi merita præuisa Deum voluisse efficaciter dare gloriam talibus hominibus, quæ voluntas est maxima eorum dilectio, & re ipsa est electio eo ipso, quòd non extenditur ad omnes, sed ad hos tantùm, alijs in massa perditionis relictis. Et hac ratione dicitur Deus elegisse homines in Christo, etiamsi vel aliorum derelictionem, vel amorem horum præ illis quoad illam comparatiuam habitudinem non meruerit.

Non placet.

Secunda.

Denique altera expositio est omniũ

38. Quẽ gradum certitudinis assertio habeat, explanatur.

Ex his facile est expedire, quod secundo loco supra propositum est, videlicet, quem gradum certitudinis habeat hæc assertio, *Christus fuit causa meritoria electionis, & prædestinationis hominum*. Nam prædicti auctores asserunt esse Catholicam doctrinam, quia loquuntur de electione ad gloriam ex meritis iam præuisis, vnde meritò id asserũt, quia hæc est electio iustitiæ, de qua certissimũ est esse propter Christum, & id negare non solùm temerarium, sed etiam erroneum mihi videtur. Nam velle dare tale præmiũ homini habenti talia merita, propter Christum est, & respectu Christi est actus ille de rigore iustitiæ. Aliàs non posset effectus ipse dari propter Christum, quod tamen secundum fidem negari non potest. Vnde nullus Catholicus, quod ego sciam, hoc vnquã negauit. Nam Adamus, & alij qui negant electionem prædestinatorum ad gloriam factam esse intuitu meritorum Christi, loquuntur de electione gratuita, & liberali respectu eorundem electorum, quam cum Augustino credunt antecedere per modum intentionis ad totam prædestinationem.

Qui contra hanc veritatem sentiret, non solũ temerarium, sed erroneũ aliquid affirmaret.

39. Idemque dicendum est de electione ad gratiam totam, à prima vocatione vsque ad vltimam perseuerantiam. Nam in quo gradu certum est omnẽ hãc gratiã dari prædestinatis in tẽpore propter

A Christum in eodem gradu certum est, habuisse Deum aliquam æternam voluntatem intuitu meritorum Christi, per quam voluit huiusmodi gratiã dare suis electis: quia (vt supra ostensum est) nõ potest effectus hic à voluntate Dei separari. Vnde qui negãt electionem ad gratiam, simpliciter esse ex meritis Christi, ex illo fundamẽto, quòd prima vocatio, vel aliæ dispositiones ad gratiam, non dantur nobis propter merita Christi, non solùm temerariam, sed etiam erroneam assertionem docent contra Paulum supra, & contra doctrinam Conciliorum, vt dicto loco ostendi: Et quoad hanc partem merito reprehendi potest Adamus, qui ad Philippenses 1. & 2. Petri 1. suam sententiam ita explicauit. Atque eodem modo iudicandum est de assertione negante Christum meruisse nobis prædestinationẽ. Nam si loquatur de prædestinatione quoad effectus, & in illo errore nitatur, quod Christus non meruit nobis peculiares, & internas gratias, quæ in electis sunt prædestinationis effectus, erronea est doctrina, & plus quã temeraria: si autem solùm id negetur, quia inter effectus prædestinationis ponunt etiam Incarnationem ipsam, vel alia similia beneficia, sic non est res digna censura sed opinabilis, & ferè de modo loquendi, quamuis affirmans sententia longè probabilior sit.

Philipp. 1. 2. Petr. 1.

B

Idem de assertione negante Christũ, meruisse nobis prædestinationem iudicandum est.

At verò, si sermo sit de electione ad gloriam merè gratuita respectu hominis electi, vt intelligitur in Deo ante præscientiam operum, & meritorum eiusdem electi, sic nulla est in illa assertione maior certitudo, quàm probabilioris opinionis. Nam in primis Doctores, cum quibus disputamus, defendunt constantissimè nullos esse sic electos ad gloriam sola Dei volũtate liberali, & gratuita: ergo non possunt ipsi asserere Christum meruisse illis electionem talem ad gloriam, quæ fuerit ante præuisa eorum merita, cùm nulla talis sit: ergo nulla ratione possunt damnare eos, qui licèt in Deo ponant talem electionem, negant fuisse ex meritis Christi. Deinde illa assertio non est definita, nec ex Scriptura satis certò colligitur, vt proximè visum est, & statim iterũ dicetur. Nec denique desunt auctores graues, qui ita senserint ex probabili fundamento. Nec contraria assertio est ita recepta, vt tamquam certa ab alijs Theologis asseratur, sed solùm, vt magis pia, & probabilior. Tandem illa sententia pendet ex principijs incertis, quæ omnino sub opinione sunt, videlicet, an electio prædestinatorum facta sit ante, vel post præuisum originale peccatum, & an Christi prædestinatio præcesserit originalis peccati præscientiam, item, an omnes prædestinati simul cũ Christo fuerint electi sine vlla prioritate rationis, vel quãuis prędestinatio Christi pręcesserit in aliquo signo, an id sit satis, vt in eo prǫuisa fuerint merita ante nostram electionem, quæ potuerint esse causa, vel ratio nostræ electionis, quæ omnia in dict. 1. to. latiùs tractata, & explicata sunt. 40.

C

D

Neque huic censuræ obstat illud *elegit nos in ipso*: quia vt dixi, illa particula *in ipso*, vel dicere potest aliam rationem causæ finalis, vel exemplaris, & non meritoriæ: vel potest dicere causam, per quam electio implenda est, non propter quam primò fit. Et illud, *Prædestinauit nos per Iesum Christum*, intelligi potest, vt illud intret obiectum prędestinationis, nõ quod sit ratio illius. Potuit enim Deus hominis salutem mera sua voluntate prędestinare, licèt prædestinauerit dandam per Iesum

E

41. Obiectioni aditus præcluditur.

Christum:

Christũ:sicut gratis, & sine meritis proprijs prædestinauit homines ad gloriam obtinendam per merita. Et sic etiam optimè dicitur Deus 2. Tim. 1. *Vocare nos vocatione sua sancta secundum suum propositum* (quia ex mera voluntate illam distribuit) & *gratiam*, (quam nobis gratis dat) quamuis ex Christi meritis det, & ex æternitate ita dare decreuerit, propter quod cōcludit Paulus de illa gratia, quod *data est nobis in Christo ante tēpora sæcularia*. Et quãuis duo priora loca meliùs, & probabilius exponãtur de meritoria causa ipsiusmet electionis, & prædestinationis nostræ ex parte Christi: tamen cùm ille sẽsus non sit ab Ecclesia definitus, nec cõmuni Patrũ cõsensu receptus, nõ facit rẽ certã, sed ad summũ probabiliorẽ. Vltimus autẽ locus satis cōgruenter sic exponitur, & aliũ de satis probat distributionẽ vocationis cōgruæ, quãtùm ad illã cōparationẽ, quod huic potiùs quàm illi detur, nõ esse ex meritis Christi, sed ex liberali proposito Dei.

CAPVT XXV.

Detur ne aliqua causa, vel ratio ex parte Dei electionis prædestinatorum.

1. In hac difficultate quatuor distinguẽda sunt. HActenus dictum est de causis huius electionis, quæ extra Deum, vt Deus est, excogitari possunt: nunc superest breuissimè inquirendũ, an ex parte ipsiusmet Dei, ac sapientiæ, & bonitatis eius, ratio aliqua huius electionis dari, aut excogitari possit. In qua re quatuor distinguenda sunt. Primum. Primũ est, quod Deus efficaciter elegerit aliquos, vt infallibiliter saluentur: Secundum. secundũ est, quod nõ ita elegerit omnes creandos, sed quosdam tantùm ex illis: Tertium. tertium: quod illi fuerint in tanto numero, & non in maiori: Quartum. quartum, quòd fuerint hæ personæ, & non illæ. De singulis breuiter dicã, aduertẽdo hic à nobis quæri rationem aliquam præter solam libertatem diuinæ volũtatis: nam quòd Deus pro sua libertate, & consilio voluntatis suæ, hæc omnia fecerit, manifestũ est: an verò pura libertas fuerit vnica ratio omnium istorum decretorum, vel vltra illam aliam habuerit Deus, hoc inquirimus. Ratio dubij. Videtur enim spectare ad summam sapientiam, & bonitatem; vt in omnibus determinationibus liberis: & circumstantiis earum aliqua speciali ratione ducatur, & quod non sit sola pro ratione voluntas, nam hic videtur esse rationabilior & prudentior operandi modus. In contrariũ verò est, quia non videtur talis ratio posse semper reperiri, aut excogitari.

2. Prima assertio. Circa primum dicendum est, Non defuisse Deo rationes plures, ob quas sua voluntate efficaci aliquos ad consequutionem gloriæ infallibiliter destinauerit ex se, & ante præuisa eorũ merita. Qui existimãt, hanc electionem in Angelis factam non esse, nec in hominibus pro statu innocentiæ futuram fuisse, totam rationẽ huius assertionis reddunt ex lapsu naturæ humanæ per peccatum originis, & ex debilitate, ac fragilitate virium, quam inde contraxit. Quia nisi ex massa corrupta Deus elegisset aliquos infallibiliter saluãdos in tali, ac tanto perfectionis gradu, pauci, vel nulli saluarentur, & cum multis imperfectionibus, & lapsibus, vixque vllus perueniret ad excellentem gradum sanctitatis, & ideo conuenientissimum fuit, vt Deus pro ratione sapientiæ suæ, & copiosum numerum elegerit, & gradus gloriæ distribuerit, cum varietate, & excellentia decentissima, & conuenientissima. Quæ ratio contemnenda non est, estque consentanea Augustino, libro de correptione, & gratia, capite 11. & 12. *August.*

3. Electio per se habet locũ in Angelis. At verò supponendo (vt nos credimus) electionem hanc per se habere locum in omni statu, tàm Angelorum, quàm hominum, rationes eius sumere necesse est ex alijs attributis diuinis, quæ per se relucent, & manifestantur in operibus Dei, eas verò tetigimus supra libro 1. explicando necessitatẽ diuinæ prædestinationis. Præcipua verò est, ostensio diuinæ gratiæ, liberalitatis, & dominij. Quã attingit Paulus verbis illis ad Ephes. 1. *In laudem gloriæ gratiæ suæ*. In nulla enim re magis ostẽdit Deus, se non ex debito aliquo, vel merito hominis hæc supernaturalia dona cõferre, quàm eligendo, quos vult efficaciter ad gloriam. Deinde, quia decebat ad perfectionem, & pulchritudinem regni cœlestis, vt ex directa, & efficaci intentione diuina in tali numero, pondere, & mensura totum constitueretur ex talibus membris, sub tali capite, in talibus gradibus, seu mansionibus constitutis, *Vt ostenderet Deus diuitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ*, vt ait Paulus ad Roman. 9. Præterea, ex parte diuinæ misericordiæ, & bonitatis potest reddi ratio, quia hic actus est maximæ misericordiæ, & ostendit valde diuinam bonitatem: nam ordinatur ad magnam communicationem illius. Item declarat magnam perfectionem diuinæ sapientiæ, & prudentiæ, dum infallibilitatem diuini decreti, cum mutabilitate humanæ libertatis ita coniungit, vt illud hanc nõ destruat, & hæc illud non impediat.

4. Secunda assertio. Circa secundum dicendum est. Ex parte Dei, eiusque infinitæ sapiẽtiæ reddi posse aliquas causas seu rationes, ob quas non omnes homines, vel Angelos ad æternam salutem consequendam efficaciter præordinauit, sed solùm ex omnibus aliquos elegerit. Ita docet D. Thomas dict. quæst. 23. art. 5. ad 3. *D. Thom.* Sufficitque nunc ratio illa generalis de ostensione gratiæ, & summi dominij, ac liberalitatis Dei, Nam hæc omnia non tam euidenter, & mirabiliter ostenderentur in dilectione omnium, quàm in dilectione quorundã, præ alijs, absq; ratione vlla, vel inæqualitate ex parte ipsorum. Accedit, quòd ad specialem ostensionem vindicatiuæ iustitiæ necessarium fuit, non omnes sic diligere: Sed hoc iam magis spectat ad rationes reprobationis, quàm prædestinationis, & ideo inferius lib. 5. melius tradetur.

5. Tertia assertio. Circa tertium, & quartum dicendum est, nullam posse à nobis reddi rationem etiam ex parte Dei sumptam, præter eius liberã voluntatem, cur elegerit homines, vel Angelos in tãto numero saluandos, & efficaciter vocãdos potiùs quàm in maiori, vel minori: & cur potiùs in his numero personis, quàm in alijs, vel ex possibilibus, vel ex his, quas nunc creat, & reprobæ sunt. In hoc etiam conueniunt Theologi, nam lìcèt in verbis fortassè differant, vel in modo explicandi hanc electionem immediatè in ordine ad gloriam, vel ad gratiam efficacem, seu congruã: nihilominùs absolutè in hoc conueniunt, quòd illa electio gratuita, quæ ex parte hominum non habet rationem, ex parte etiam Dei non habet aliam, quæ nobis nota sit, præter diuinam voluntatem. Nullus enim hactenus illam reddidit: signum ergo est non posse ab hominibus cognosci. Item, quæ ratio potest ab hominibus reddi, cur Deus ex infinitis Angelis, quos creare potuisset, hos potiùs voluerit creare, quàm alios? Item, cur ex infinitis huma-

nitatibus possibilibus hanc potiùs elegerit ad A vnionem hypostaticam, quàm aliam; Numquid non erat possibilis alia tam perfecta in naturalibus, & tam capax illius beneficij, & tam apta, & idonea ad omnes fines illius mysterij, sicut illa? Item, cur Deus creando homines, & angelos, illos potiùs creare voluit in hoc momento, quàm in alio, in hoc ordine rerum magis, quam in alio? Vel cur (quod est Diui Thomæ exemplum) ex duabus portionibus materiæ primæ, in prima creatione hanc creauit sub forma ignis, & illam sub forma aquæ, magis quàm è contrario? Certè sicut in
6. his & similibus non potest ratio ab homine reddi, ita nec de Prædestinatorum gratuita electione, quoad numerum personarum, tam formali, quàm B materiali.

Dubitari autem potest, an hoc ideo sit, quia in re ipsa nulla est alia ratio, vel proueniat ex debilitate humani ingenij, quod non omnes rationes diuinæ prouidentiæ comprehendit. Aliqui enim existimant, re vera non deesse rationem aliquam ex parte Dei, etiamsi nunc nos lateat. Augustinus
August. enim in Enchiridio, cap. 95. (inquit) *non latebit, quod nunc latet*, id est in beatitudine, *cur*, scilicet, *ille potiùs quàm iste fuerit assumptus, cum causa vna fuerit ambobus.* At D. Thomas 1. p. q. 23. art. 5. ad 3. planè docet, in re nullam subesse aliam causam, vel D. Thom. rationem, præter voluntatem Dei. Quia ratio, & exempla adducta videntur ostendere, non solùm non esse nobis notã aliam rationem, verùm etiam in re ipsa inueniri non posse. Quia, si ex parte eorum, inter quos fit electio, est omnimoda æqualitas in ordine ad omnes fines possibiles diuinæ prouidentiæ, etiam ex parte omnium attributorum Dei erit æqualitas, sola voluntate excepta, quia sola libera est. Et non est dubium, quin Deus pro sua libertate possit ex duobus obiectis omnino æqualibus sub omni ratione, vnum pro sua libertate eligere, & non aliud, quia hoc spectat ad perfectionem libertatis, & non est irrationabile, quia ratio ipsa dictat, non posse, nec debere aliter fieri. Vnde mihi probabilissimum est, in negotio diuinæ prædestinationis ita accidisse. Nec Augustinus oppositum significat, sed solùm ait: hoc ipsum, quod nunc latet, vel obscurè cognoscitur, quòd scilicet sola Dei voluntas fuerit huius varietatis ratio, tunc clarè videndum esse, & sine dubitatione.

FINIS LIBRI SECVNDI.

INDEX CAPITVM LIBRI TERTII DE PRÆDESTINATIONE.



LIBER TERTIVS DE PRAEDESTINATIONIS EFFECTIBVS, EORVMQVE CONCORDIA CVM ARBITRII LIBERTATE.



A Ost disputationem de causis, cõuenienti ordine sequitur disputatio de effectibus prædestinationis: per quam etiam clariora fient quæ de causis dicta sunt. Nam cognitio causarum in nobis magna ex parte fit ex effectuum cognitione. Dicemus ergo priùs generatim de his effectibus, deinde sigillatim de singulis, priùs de supernaturalibus effectibus gratiæ, & gloriæ, postea de bonis naturæ, ac tandem de malis, seu permissionibus eorum, si quo fortè modo possunt ex prædestinatione prouenire. Ac tandem falsos effectus excludemus, verámque concordiam prædestinationis cum libertate declarabimus.

CAPVT I.

Habeátne prædestinatio aliquos effectus, & in in quo genere causæ.

1. D.Thom. HAnc quæstionem tractat D. Thom. 1.p. q.23. art. 2. sub alio titulo, scilicet, An prædestinatio ponat aliquid in prædestinato, & respondet, formaliter nihil ponere, causaliter autem ponere, aliquid: quarum partium prior in lib.1. satis explicata est, posterior verò ad præsens spectat. Nam (Cõclusio. D.Thom.) C sensus illius est, prædestinationem esse causam aliquorum effectuum, quos Deus facit in ipso prædestinato. Et in hac assertione conueniunt Theologi omnes in 1.dist. 40. & 41. & est expressa Diui Augustini de Prædestinatione Sanctorum, cap. (August.) 10. & de Bono perseuer. cap. 14. Et omnes illam sumunt ex Paulo ad Rom. 8. vt in sequentibus la- (Rom.8.) tiùs explicabimus. Ratio autem est, quia vt homines consequantur salutem æternam, plura benefi- (Ratione adstruitur.) cia eis conferri, multósque effectus in eis fieri, necessarium est, vt per se notum est. At Deus est causa horum effectuum per intellectum, & voluntatem, sicut & omnium aliorum, ergo est causa per eos actus, in quibus prædestinatio consistit. Nam D ostensum est prædestinationem consistere in actibus intellectus, & voluntatis, per quos Deus efficaciter decernit aliquid futurum in ordine ad supernaturalem Beatitudinem: rectè igitur prædestinatio dicitur causa talium effectuum. Duo (In duobus manet difficultas.) verò supersunt declaranda, vnum ex parte causæ, aliud ex parte effectus. Ex parte quidem causæ explicandum est, in quo genere causæ prædestinatio sit causa eorum effectuum, qui illi tribuuntur: ex parte verò effectus, quas conditiones requirat, vt sub prædestinationem cadat.

Circa primum aduertendum est, posse nos loqui de prædestinatione quoad effectus eius, vel quoad actum scientiæ, & voluntatis Dei, in quibus ipsa formaliter consistit. Priori modo dicendum est: vnum effectum prædestinationis posse esse causam alterius, secundùm omnia causarum genera, iuxta exigentiam donorum, seu rerum ipsarum, quę per talem causalitatem conferuntur. Probatur facilè inductione, quia gloria, quę est vltimus prędestinationis effectus, est causa finalis aliorũ effectuum: & iustificatio est finis vocationis: at è contrario merita sunt causa suo modo efficiens glorificationis, & gratia est causa finalis iustificationis, ac remissionis peccatorum, & contritio, vt est dispositio ad iustitiam, reducitur ad materialem causam: & sic de aliis: ergo in effectibus prædestinationis omne genus causalitatis interuenit: ergo ex parte effectuum, prædestinatio habet effectus in omni genere causę. Ratio autem est, quia sicut ad naturales effectus concurrunt omnia causarum genera, ita etiam ad effectus gratiæ, & gloriæ: Et ideo, sicut Deus prouidit in naturæ ordine effectus omnium causarum, & omnes causas necessarias ad effectus tales, ita in ordine gratiæ similes effectus, & causas cum proportione præordinauit: omnia ergo illa sub prædestinationem cadunt: habet ergo prædestinatio effectus secundùm omne genus causæ. (2. Circa primum est assertio prima.)

Circa posteriorem partem dicendum est, Prædestinationem, prout in Deo formaliter existit, esse causam suorum effectuum in genere causæ efficientis. Probatur, quia Deus ipse est causa horum effectuum in genere efficientis primi, ac præcipui; sed est talis causa per eos actus, per quos tales effectus pręordinat seu prędestinat: ergo illi actus sunt principium efficiens talium effectuum: at in illis actibus posita est prædestinatio: ergo. Item prædestinatio non est causa intrinseca, vt per se constat, ac proinde nec formalis, nec materialis est. Ex causis verò extrinsecis, finalis non potest tribui prædestinationi, nam Deus non confert tales effectus, vt prædestinet illos, seu propter prædestinationem vt propter finem: ergo solùm relinquitur causa efficiens. Dices, etiam efficere Deum effectum prædestinatum, vt impleat voluntatem suam, & sub ea ratione habere rationem finis. Respondeo, impleri voluntatem Dei non pertinere ad prædestinationem formalem, sed ad effectum prædestinationis, & ita solùm inde probari, prædestinationem esse causam efficacem effectus prædestinati. Præter quàm (3. Circa alterũ secunda assertio.) (Obiectio.) (Excluditur.)

ter quàm quòd ille finis videtur magis reflexus, quàm directus, nisi reducatur ad generalem finem diuinorum operum, qui est manifestatio, & ostensio diuinæ potentiæ & aliorum attributorum: ideo enim vult Deus prædestinationem suam infallibiliter impleri, vt eius potentia, & bonitas ostendatur: Hæc autem ostensio prædestinationis effectus est, non ipsa prædestinatio. Non est ergo prædestinatio finis, sed efficiens causa suorum effectuum.

4. Proponatur quædã difficultas. Dubitare autem potest aliquis, quomodo hoc conueniat voluntati prædefinienti actus liberos, vel effectus ab eis pendentes, ad quam diximus propriè pertinere prædestinationem, eámque à voluntate exequente distinximus. Ratio dubii. Estque dubitandi ratio, quia efficere ad extra, pertinet ad voluntatem exequentem. Decisio. Respondeo breuiter, vtramque voluntatem ad completam prædestinationem pertinere, & vtramque habere suo modo causalitatem effectiuam circa prædestinationis effectus. Prior pars explanatur. Primum patet, quia licet prędestinatio inchoetur, nostro loquendi, & intelligendi modo, à voluntate prædefiniente secundùm ordinem intentionis, tamen etiam requirit voluntatem exequentem, qua Deus ex æternitate paratus est ad producendum infallibiliter in tempore talem effectum, seu quantùm est in se iam producit illum, quamuis productio ad extra in tempore incipiat.

5. Posterior declaratur. Secundum autem declaratur, quia in causalitate Dei effectiua intelligere debemus quidquid est perfectionis in causalitate physica, morali, & artificiosa, quæ omnes ad genus efficientiæ spectant. Voluntas ergo exequens, quasi proximè applicat, vel influit causalitatem physicam. Voluntas autem præfiniens, quatenus intendit finem, & eligit media, pertinet ad causalitatem moralem: quia (vt suprà declaraui) hæc voluntas requiritur ex parte operantis, vt conuenienti modo operetur propter finem. Vnde ex vi illius voluntatis sequitur mediorum exequutio, quamuis magis remotè, seu mediatè. Sicut in nobis, intentio finis habet quamdam efficaciam, etiam circa ipsam executionem, quatenus efficit electionem, & media electione progreditur vsque ad vsum. Denique artificiosa causalitas pertinet ad scientiam, vt applicatam per voluntatem, quam etiam diximus suo modo sub prædestinatione concludi.

CAPVT II.

Quæ conditiones necessariæ sint, vt aliquod beneficium sit prædestinationis effectus.

1. VT certum fundamentum generale habere possimus ad præfiniendum in particulari, quænam beneficia Dei prædestinato collata sint prædestinationis effectus, oportet priùs vniuersaliter inquirere conditiones omnes, per quas valeat ratio propria talis effectus cognosci, & consequenter discerni possit effectus à non effectu prædestinationis. Duplex ratio quęstionem reddes dubiã. Prior. Ratio autem difficultatis duplex esse potest. Prima quia vel omnia beneficia, quæ Deus prædestinato confert, sunt effectus prædestinationis eius, vel non. Primum dici nõ potest, quia aliàs creatio, conseruatio, & omnes effectus prouidentiæ circa prædestinatum essent effectus prædestinationis, quod dici nõ potest, vt suppono: si autem Euasio. dicatur secundum, oportet assignare conditiones, in quibus prædestinationis effectus ab aliis benefi- A ciis distinguuntur. Dicunt aliqui, omnia quidem beneficia gratiæ collata prædestinato esse prædestinationis effectus, non tamen beneficia naturalia. Contra hoc verò insurgit secunda difficultas, quia multa beneficia gratiæ communia sunt reprobis & prædestinatis: ergo per se non sunt prædestinationis effectus, ergo nec in prædestinatis erunt. Cõtra hãc euasionẽ insurgit posterior ratio dubitandi.

2. Prima cõclusio esse prędestinationis effectũ, quod non sit effectus Dei, esse potest *August.* Principiò statuendum est nihil esse posse prædestinationis effectum, quod non sit effectus Dei. Itaque prima conditio ad effectum prædestinationis necessaria est, vt inter proprios Dei effectus comprehendatur. Probatur primo ex Augustino sæpissimè dicente prædestinasse Deum, quæ fuerat B ipse facturus, de prædestinatione sanctorum c. 10. Vbi consequenter ait, latiùs patere præscientiam quàm prædestinationem: quia Deus præscit etiam illa, quæ ipse non facit, vt peccata: non autem prędestinat, nisi quæ facit. Ratio autem est, quia prædestinatio, vel est actus absolutus, & efficax diuinę voluntatis, & beneplaciti, vel talem actum includit: quod ergo procedit à prædestinatione, vt effectus eius, procedit ab illa voluntate Dei: ergo est effectus Dei: quia Deus per huiusmodi voluntatem causat suos effectus: Igitur effectus prædestinationis esse debet effectus Dei.

3. Secũda assertio. Effectus prędestinationis pertinet ad supernatura lẽ Dei prouidentiã. Dico secundò, Effectus prædestinationis pertinere debet ad supernaturalem prouidentiam, & C consequenter sub ordine gratię aliquo modo contineri. Hoc sumitur ex eodem Augustino loco citato dicente: *Prædestinatio est gratiæ præparatio, gratia verò est ipsius prædestinationis effectus.* Probaríq; sufficienter potest ex definitione prædestinationis data li. 1. Diximus enim prędestinationẽ includere ordinationem ad supernaturalem finẽ, iuxta peculiarem vsum illius vocis in hac materia: ergo causalitas eius est in ordine ad eundẽ finẽ: ergo effectus eius pertinere debent ad ordinem gratiæ. Qualiter autem rationem gratiæ participare debeat, ex sequentibus capitibus constabit.

4. Duo in quæstionẽ vocantur. *Placitum August.* Hic verò duo inquiri solent, vnum est, an necesse sit talem effectum pertinere ad gratiam redemptionis Christi, id est, esse effectum mortis D eius, aliud est, an sit ex merito Christi. Nam quidã primum putant esse necessarium, quia vbicumque Augustinus tractat de effectibus prædestinationis, illos attribuit gratię Christi, vt videre licet li. de Prædestinatione Sanctorum, & de Bono perseuerantiæ, & clarissimè epistola 95. *Hanc* (inquit) *Apostolica doctrina gratiã hoc nomine appellat, qua saluamur; & iustificamur ex fide Christi.* Et in Conciliis Mileuitano, & Arausicano codẽ modo sermo est, de necessitate gratię per Christum: ergo de ratione effectus prædestinationis est, vt sit beneficium gratię per Christum conferendum. Apud Augustinum autem idem est, quod effectus aliquis sit ex Christi meritis, & quod sit ex morte & redemptione eius, E quia per illam, vel in ordine ad illam omne suum meritum compleuit. *Concil. Mileuit. Arausi.*

5. Conclusio dubij incidentis. Dico tamen non esse necessariũ ad effectum prędestinationis, quod sit effectus mortis, passionis, aut redemptionis Christi, formaliter loquendo. Multum enim distinguendum puto inter Christi meritum simpliciter dictum, & inter mortem, passionẽ, sanguinem, & redemptionem eius. Existimo enim non solis illis meruisse, quos redemit, vel pro quib. mortuus est, & cõsequenter meritũ eius non limitari ad mortẽ, vel passionẽ eius, vt tales sunt, sed inueniri etiam in actibus, qui à statu mortali

abstrahunt, vt sunt amor, oratio, misericordia, & similes. Vnde licèt necessitas mortis, & passionis ex peccato orta fuerit, sicut & necessitas redemptionis, vt redemptio est: at vtilitas, & excellentia meriti per se spectari potuit, & latius extendi. Sic ergo existimo gratiam, & iustitiam datam Adæ in statu innocentiæ, fuisse effectum prædestinationis, licèt non fuerit ex Christi morte, aut redemptione vt sic: nam vt Augustinus ait lib. de Correptione, & gratia, capite 11. *Adam, in illis bonis status innocentiæ, Christi morte non eguit.* Idémque de Angelis dicendum est, quos prædestinatos esse supra ostensum est: fuerunt ergo in illis prędestinationis effectus, cùm tamen illi non fuerint redempti, nec pro illis propriè mortuus fuerit Christus. Denique supra est ostensum, prædestinationem vt sic, non supponere culpam, quam supponit redemptio & mors, ergo nec prædestinationis effectus vt sic, id est, in sua formalitate, & generalitate sumpti, non dicunt ordinem ad Christum, vt redemptorem. Quamquam respectu hominis lapsi tales effectus ex redemptione sint, de quo homine agebat Aug. d. Epist. 95 & alijs locis.

Aug.

6. Alterum, quod in dubium vertitur.

Aliud verò dubium est, an saltem abstrahendo à morte, & redemptione, & loquendo simpliciter de merito, sit de ratione effectus prædestinationis, quòd sit gratia, non tantùm Dei, sed etiam Chisti, id est, ex fide in Christum, vel ex meritis eius proueniẽs: hoc enim frequentius legitur apud Aug. ita, vt sæpiùs vim faciat contra Pelagium, vt non solùm gratiam, sed gratiam Christi, & per Christum fateatur.

Dubii decisio.

Dicendum verò est, aliud esse loqui formaliter de ratione prædestinationis secundùm se, seu vt possibilis, aliud vero loqui de facto. Priori modo non est de ratione effectus prędestinationis, quod sit effectus gratiæ per Christum datæ. Quia satis est, quòd sit effectus prouidentiæ supernaturalis, in ordine ad consequutionem vitæ æternæ, cum effectu obtinendam, vt mox dicemus. Nam potuisset Deus homines vel Angelos prędestinare, eisque dare effectus illi fini consentaneos ex sua mera voluntate, sine ordine ad meritum Christi: imò in Angelis ita de facto accidisse multi opinantur. Et de Adamo verius existimo, primam gratiam, quam in statu innocentiæ habuit, fuisse effectum prædestinationis eius, cùm tamen de illa controuersum sit, an fuerit ex meritis Christi. At loquendo de facto probabilius credimus omnem effectum prædestinationis, tam in Angelis, quàm in hominibus esse effectũ meritorum Christi, vel vt redemptoris quod effectus reparationis, qui hominibus lapsis conferuntur, vel vt capitis, & vniuersalis iustitiæ fontis, quoad omnes, vt supra tactum est, & latiùs in primo tom. 3. p. est probatum. Igitur de facto rectè dicitur, ad effectũ prædestinationis necessarium esse, vt sit aliquo modo gratia Christi, seu ex illa.

7. Tertia cõclusio.

Tertiò dicendum est. Non omnes effectus gratiæ, seu prouidentiæ supernaturalis est effectus prædestinationis, sed oportet, vt ex intentione efficaci perducendi talem hominem ad vitam æternam conferatur. Itaque hæc est prima differentia inter gratiam, seu vocationem collatam prædestinato, & reprobo, quòd respectu reprobi non datur ex intentione efficaci salutis eius: in prædestinato verò inde habet originem. Hoc significat Augustinus quoties differentiam constituit inter vocationes, quarum vna nascitur ex proposito Dei, & non alia, nam per Dei propositum dictam intentionem intelligit, vt libr. 1. ostendimus.

Ratio cõclusionis.

Ratio verò est, quia primum fundamentum totius prædestinationis est illa intentio, vt supra vidimus: ergo necesse est, vt omnes effectus prędestinationis ab illa proficiscãtur. Item hac ratione dicunt Theologi, finem, licèt sit vltimus in executione, debere esse in intentione primum, quia intentio finis est radix totius prouidentiæ, quæ ad consequutionem talis finis ordinatur: ergo effectus illius prouidentiæ necessariò esse debent effectus illius intentionis. Hæc autem prouidentia in negotio salutis electorum est prædestinatio; & effectus huius prouidentiæ sunt illi, per quos talis intentio executioni mandatur: ergo necesse est, vt effectus prædestinationis supponant illam intentione, & ab illa procedant.

8. Generalia media, & beneficia, & gratiæ causæ, quę cõmunia sunt prędestinationis effectus.

Vnde obiter intelligitur, generalia, media & beneficia, & causas gratiæ, quæ communia sunt prædestinatis & reprobis, vt sic, non esse prædestinationis effectus. Huiusmodi sunt, Christi Incarnatio, Passio, Sacramentorum institutio, & similia. Ratio est, quia hæc non sunt peculiariter ordinata ex intentione efficaci saluandi prædestinatos, sed ex generali prouidentia gratiæ, & antecedenti voluntate saluandi omnes. Secus verò est de particulari applicatione horum mediorum, cum peculiari vtilitate, & actuali efficacia ad comparandam vltimam salutem: talis enim applicatio ex peculiari intentione efficaci dandi gloriam procedit; & ideo est prædestinationis effectus.

9. Vltima cõclusio.

Vltimò dicendum est de ratione, ac necessitate effectus prædestinationis esse, vt cum effectu conferat aliquo modo ad æternam salutem consequendam. Nam si collatio gratiæ non attingat vsque ad consequutionem gloriæ, non est effectus prædestinationis propriæ, & perfectæ, de qua nũc agimus, vt in reprobis videre licet, qui veram iustitiam interdum consequuntur, vt definit Concilium Tridentinum, sessione 6.

Concil. Trid.

Non est autem necesse, vt ipsemet prædestinationis effectus in gloria perpetuò maneat: aliàs tantùm habitus gratiæ, qui cum illa in hac vita infunduntur, essent effectus prędestinationis: quia in hac vita vix dantur alia dona gratiæ, quæ in beatitudine perpetuò durent: illud autem est planè falsum, vt videbimus. Satis ergo est, quod beneficium gratiæ cum effectu conferat ad gloriam obtinẽdam, siue immediatè, vt donum perseuerantiæ, & gratia finalis, siue mediatè, quatenus vnus effectus gratiæ est medium ad alium, & sic consequenter vsque ad obtinẽdam gratiam, quæ peruenit vsque ad statum gloriæ. Sic vocatio efficax v.g. in se quidẽ non durat perpetuò, tamen quia confert ad effectum perpetuum, est effectus prædestinationis. Si autem prædestinato daretur aliquod auxilium gratiæ, quod de facto nullam haberet efficaciam, nec fructum in ordine ad gloriam propter resistentiam liberæ voluntatis, ille non esset effectus prædestinationis, sed communis prouidentiæ gratiæ, vt est in reprobo.

10. Obiectio.

Dices. Fieri potest, vt hoc ipsum auxilium detur prædestinato ex speciali Dei prouidentia, & intentione: ergo esse non potest ex prædestinatione.

Reiicitur.

Respondeo, si Deus non daret hæc auxilia cũ certa præsciẽtia de efficacia, seu effectu eorum id quidem fieri posse: nam tum oporteret, ita Deum applicare vnum medium ad consequendum finem intentũ, vt si illud non succederet, adderetur aliud. In nostra verò sententia id locum non habet, quia Deus in prædestinatione sua ex intentione abso-

luta finis applicat media certa, & infallibilia, quæ habet in sua præscientia conditionata: ergo quando media talia non sunt, non procedunt ex illa intentione, ideoque non sunt prædestinationis effectus. Hoc autem intelligendum est, quando medium omnino frustratur omni effectu qui efficaciter ad gloriæ consequutionem conferat: nam si non omnino frustretur, dummodò aut virtus eius in alio maneat, aut sit aliqualis ratio, vel moralis occasio alterius gratiæ perducentis hominem cum effectu ad vitam æternam, id satis est, vt sit prædestinationis effectus. Quæ omnia descendendo ad particulares effectus clariora fient.

CAPVT III.

Sint ne gloria, & perseuerantia prædestinationis effectus.

1. Effectus gloriæ est vltimus in executione, primus verò in intentione. *Durand.*

INcipimus ab effectu gloriæ, quia licet sit vltimus in executione, est tamen in intétione primus, & dignitate excellentior; coniungimusque cum illo perseuerentiam, quia hæc duo ita inter se coniuncta sunt, vt disiungi non possint. Durandus ergo in 1.d.14.quæst. 2.nu.10.existimauit gloriam, & beatitudinem non esse prædestinationis effectum. Ratio est, quia prædestinatio est tantùm de medijs, non de fine: gloria autem est finis, non medium prædestinationis. Vnde sicut hac ratione credidit (vt supra retuli) beatitudinem, seu gloriam non comprehendi sub obiecto, seu materia, circa quam versetur prædestinatio, ita in præsenti ob eandem causam excludit beatitudinem ab effectibus prædestinationis.

2. Assertio astruitur. D.Thom. Iacitur fūdamentū.

Dicendum verò est primo, Gloriam essentialē, & consequenter bona omnia, quæ ad illam consequuntur in æterna vita esse effectus prædestinationis. Hæc assertio est D. Thomæ dicta quæstio. 23. art.2.& 8.& communis Theologorum in 1. distin. 40. & 41. Fundamentum eius primo sumitur ex verbis Pauli ad Romanos 8. *Quos prædestinauit, hos & glorificauit.* Quæ sola lectio retenta est in vulgata latina nuper edita auctoritate Pontificia: nam alia lectio habebat, *Magnificauit.* Et ideo aliqui exposuerunt illum locum non de gloria beatitudinis, sed de claritate quadam per famam, & bonum nomen. Sic enim orabat Christus, *Clarifica me Pater.* Ioan 17. Et verbum Græcum vtrique loco respondens est idem. Sed est expositio contra Patres, & contra intentionem Pauli, tum quia loquitur de gloria, quæ est per se debita iustificationi, estque maximè intenta per prædestinationem: illa verò accidentalis gloria, & extrinseca, vel per se non spectat ad ordinem prædestinationis, quia & potest esse in reprobis, & potest non esse in aliquibus prædestinatis: vel si sumatur, vt pertinet ad accidentalem gloriam beatitudinis, supponit gloriam essentialem, & ex illa nascitur: & ideo si accidentalis gloria est effectus prædestinationis, multò magis essentialis.

Rom.8. Aliquorū expositio.

Ioan.17. Dicta expositio reiicitur.

3. Alia expositio. *Chrysost. Theoph. Oecumen. Theodulus.*

Alij verò exposuerunt hunc locum de augmento gratiæ, & virtutum, & adoptione diuina, quia Græci, vt Chrysostomus hom.15. Theophyl. Oecumenius, & Theodulus in expositione illius Epistolæ, quæ habetur tom.1. Bibliothecę Sanctorum, ita exponunt, *Magnificauit per charismata, & dona, & per adoptionem.* Nullus tamen ex his Patrib. exclusit glorificationem: imò cùm de *adoptione* loquuntur, intelligere videntur adoptionem perfectam, quæ est per gratiam consummatam. De qua Pau-

A lus eodem loco ait: *Intra nos gemimus, adoptionem filiorum Dei expectantes.* Nam adoptio inchoata (vt sic dicam) per iustificationem fit, & iam fuerat à Paulo nominata. Et ideò Anselmus, & D. Thom. expressè coniungunt vtrumque, scilicet augmentum virtutum, cum perseuerantia vsque ad glorificationem. Et specialiter de beatitudine exposuit Augustin. libr. 1. de Prædestin. sanct. capit. 17. & serm.17. de verbis Apostol. & Fulgentius libr. 1. ad Monimum, capit.8.& 11.& sequuntur Caiet. Adamus, & cæteri expositores. Denique consonant alia verba eiusdem Pauli statim capit. 9. vbi prædestinatos vocat, *Vasa, quæ Deus præparauit in gloriam.* De qua 1.Corint.2.dixit. *Oculus non vidit, &c. quæ præparauit Deus diligentibus se.*

Anselm. D.Thom.

August. Fulgent.

Caietan. Adamus. Rom.8.

1.Cor.2.

B

4. Ratio assertionis adstruitur. Adhibetur exemplū.

Ratio verò est, quia in omni consultatione consequutio ipsius finis est vltimus effectus, & maximè intentus per totum progressum, seu executionem mediorum electorum: ita verò se habet in præsciétia gloria ipsa. Quod exemplo facilè ostendi potest in homine intendente, & quærente sanitatem: nam ipsa sanitas est potissimus effectus illius inquisitionis. Item quia gloria est effectus gratiæ, & meritorum, & hæc proficiscuntur ex prædestinatione, vt statim dicemus, ergo & ipsa gloria. Vnde, quamuis Durand. negauerit gloriam contineri in obiecto prædestinationis, quia prædestinationem ponit in sola prouidentia mediorum: tamen negare non debuit esse effectum, quia licèt prouidentia sit de medijs, tamen hæc ipsa media operantur consequutionem finis: ergo inde necessario fit, vt talis prouidentia sit causa consequutionis ipsius finis: sicut ars medicina est causa sanitatis, applicando media ad illam: etiamsi intentionem sanitatis non faciat, sed supponat. Eo vel maximè quod suprà ostensum est, glorificationem cadere sub obiectum, & materiam prædestinationis.

C

5. Secunda assertio.

Secundò dicendum est, gratiam finalem, vt finalis est, esse prædestinationis effectum. Hæc assertio sequitur ex præcedenti, nam gloria est gratia consummata, vt autem gratia consumetur, necesse est, vt vsque ad finem vitæ præsentis duret, quod est esse gratiam finalem: ergo sicut ex prædestinatione nascitur gloria, ita etiam nascitur, quod gratia huius vitæ vsque ad finem eius duret, quod est, finalem esse. Potéstq; hoc confirmari ex Paulo ad Ephes.1. dicente, *Elegit nos in ipso, vt essemus sancti, & immaculati in conspectu eius in charitate.* Sumus enim sancti, & immaculati in conspectu Dei per gratiam, quæ tunc maximè incipit habere statum illum, & perfectionem, quando finalis est: hoc autem habet in termino vitæ præsentis, quod est initium futuræ, Nam quamdiu hæc vita durat, non omnino facit nos gratia immaculatos in conspectu Dei. Denique gratia finalis, vt sic, est beneficium gratiæ, & prouidétiæ supernaturalis, & non est commune reprobis, sed proprium prædestinatorum, multúmque confert, imo & necessarium est ad æternam vitam consequendam efficaciter: ergo confertur hoc beneficium prædestinato virtute, & beneficio illius dilectionis: qua Deus illum ad beatitudinem prælegit, est ergo prædestinationis effectus. Solent verò contra assertionem hanc referri Gab. & Ocham, quia prædestinationem ponunt in sola voluntate efficaci dandi gloriam, & ideo nullum alium cognoscunt prædestinationis effectum, præter beatitudinem. Sed illa sententia est planè falsa, vt in sequentibus videbimus. Et fortasse in hoc puncto non est contraria, quia (vt dice-

D

Ephes.1.

E

Gabr. Ochamus.

bam) ſub gloria gratia finalis neceſſariò compre-hendi debet, nam in fine conſummatur.

6. Tertia aſſertio.

Dico tertiò, Perſeuerantiæ donum eſſe vnum ex potiſſimis prædeſtinationis effectibus. Hęc aſſertio ſequitur etiam ex præcedentibus, eamque potiſſimùm intendit Augu. in libris de Prædeſt. Sanct. & de Bono perſeuer. & de Corrept. & gratia c. 12. & 13. Eandémque ſupponunt Proſper, & Hilarius in dictis Epiſtolis. Et ratio eſt, quia hoc eſt ſupernaturale medium, & prorſus efficax ad conſequendam æternam ſalutem: nam (vt Auguſt. ait) per illud nō ſolùm datur poſſe perſeuerare, ſicut datum fuit Adamo, ſed datur perſeuerare: qui autem perſeuerauerit vſque in finem, hic ſaluus erit. Addo etiam eſſe medium neceſſarium, ſine quo nullus ſaluatur, vt ſumitur ex Concilio Tridentino, ſeſſ. 6. c. 13. & can. 22. Ergo huic dono conueniunt maximè omnes conditiones neceſſariæ ad effectum prædeſtinationis. Et confirmatur, quia donum hoc vltra gratiam ſanctificantem conſiſtit in ſpecialibus auxiliis gratiæ internis, & externis, quibus Deus cuſtodit, & dirigit electum, vt non declinet à via ſalutis, ſaltem finaliter: ſed oſtenſum eſt, gratiam finalem eſſe effectum prædeſtinationis, & infrà oſtendemus hæc auxilia eſſe effectus prædeſtinationis: ergo.

Auguſt. Proſper Hilar. — Sine dono perſeuerátiæ nullus ęterna gloria frui poteſt. *Concil. Trid.*

7. Obiectio.

Dices hanc aſſertionem ſolum habere locum in adultis: nam infantes cùm nec moraliter operari poſſint, nec peccare, nō videntur capaces ſimilium auxiliorum, nec dono perſeuerantiæ indigere. Reſpondeo, iuxta captum eorum etiam hoc illis accommodari, quia rationem perſeuerantiæ in eis habet ipſa mors in gratia, iuxta illud Sapientis dictum. Sapien. 4. *Raptus eſt, ne malitia mutaret intellectum eius.* Nam illa etiam procedit ex illo amore, quo Deus huiuſmodi perſonas dilexit ad talem beatitudinis gradum, & non fit circa illas ſine ſpeciali Dei cura, & prouidentia, & ideo ad effectum prædeſtinationis earum pertinet.

Reſponſum.

CAPVT IV.

An prima iuſtificatio, omniſq́; gratia habitualis, quæ in hac vita datur præſtinato, ſit effectus prædeſtinationis eius.

1. Primū placitum.

QVi prædeſtinationem ponunt in ſola voluntate efficaci dandi gloriam, abſolutè negant, iuſtificationem eſſe prædeſtinationis effectum. Sic neceſſe eſt ſentire omnes, qui putant iuſtificationem, & gratiam futuram, ſupponi præuiſam ante prædeſtinationem, vt de Gabriele, Okam, Maiore, & aliis ſuprà retulimus. Hæc verò ſententia, & falſo nititur fundamento, vt ſuprà probatum eſt, & generaliter defendi non poteſt. Nam Paulus ad Rom. 8. expreſsè ponit iuſtificationem inter effectus prædeſtinationis, dicens: *Quos prædeſtinauit, hos & iuſtificauit.* Et Aug. de Prædeſt. Sanct. c. 10. & de Bono perſeuer. c. 14. gratiam dicit eſſe prædeſtinationis effectum: quod maximè intelligit de ſanctificante gratia.

Gabr. Ocham. Munitur hæc opinio. *Rom. 8.* *Auguſt.*

2. Duplex prędeſtinatorum iuſtificatio.

Vt ergo quid certum videatur, quid verò poſſit in controuerſiam vocari, apertiùs conſtet, diſtinguamus duplicem iuſtificationem prædeſtinatorum. Vna dici poteſt ſtabilis, & firma, iuxta phraſim Pauli, quia ſemel facta numquam amplius amittitur: alia temporalis vocari poteſt, iuxta modum loquendi Auguſtini, quia pro aliquo tempore durat eius effectus, ſed tandem amittitur. Prior neceſſaria eſt in omni prædeſtinato, quia neceſſe eſt,

Prior ſtabilis. Poſterior tēporalis.

A vt gratia aliquando conſequatur in hac vita, quam pro aliquo tempore vſque ad mortem conſeruet, aliàs non ſaluabitur. Alia verò iuſtificatio, licet ita neceſſaria non ſit, tamen ſine dubio etiam in prædeſtinatis locum habet, quia gratiam ſemel comparatam perdere poſſunt, iuxta certam fidei doctrinam. De priori ergo iuſtificatione, & gratia ad minimum certum eſt, eſſe prædeſtinationis effectum, quia ſaltem de illa neceſſe eſt verba Pauli verificari: Itē, quia illud eſt ſingulare, & proprium beneficium prædeſtinatorum, & ſimpliciter neceſſarium ad executionem electionis eorum, (vnde ex illa procedit:) eſt ergo effectus prædeſtinationis eorum. Denique rationes, quas in ſequenti

Prior eſt effectus prædeſtinationis.

B puncto afferemus, hoc à fortiori conuincunt: tandem licèt daremus, electionem efficacem ad gloriam non præcedere ordine intentionis, nihilominùs voluntas dandi homini talem iuſtificationē, vt ab illa non cadat amplius, eſt virtualis volūtas dandi ei gloriam, & ſufficiens, vt ad prædeſtinationem pertinere meritò cenſenda ſit, ergo hoc ſatis eſt, vt pertineat ad prædeſtinationem effectum.

3. De altera iuſtificatione eſt anceps quæſtio.

De altera ergo iuſtificatione, & gratia, quæ per peccata amittitur, difficultas ſupereſt, an illa etiam ſit prædeſtinationis effectus in omnibus electis. Et quidem, ſi verum eſſet gratiam per peccatum amiſſam non reſtitui per pœnitentiam, probabiliter dici poſſet, non eſſe effectum prędeſtinationis,

C quia tandem, & vltimatè non confert ad gloriam, vel augmentum eius cum effectu conſequendum: ſed ita ſe habet, ſicut gratia, quæ ad tempus datur reprobis. Nos autem ſupponimus, totam illam gratiam reparari per pœnitentiam (non loquimur de eadem numero, ſed de gradu) & adhuc facta illa ſuppoſitione procedit difficultas poſita. Nam quidam dicunt, licèt gratia illa, vt repetata per pœnitentiam, ſit effectus prædeſtinationis, hoc enim euidens eſt ex dictis, non tamen vt præceſſit, & perdita eſt.

Quorundā opinio.

4. Fūdamentum.

Fundamentum eorum eſt, quia prædeſtinatio ex parte effectuum conſiſtit in ſerie quadam mediorum, per quæ electus infallibiliter perducitur ad

D vitam æternam: ergo de ratione illius eſt, vt hæc ſeries mediorum ſit continua, vt ſic dicam, id eſt, vt per mortale peccatum non interrumpatur: ergo quidquid gratiæ prædeſtinatus obtinuit, ſi illud per peccatum amittat, non fuit effectus prædeſtinationis. Probatur prima conſequentia, quia Deus non permittit peccatum prædeſtinati ex intentione reparandi illud, vt in ſuperioribus tactum eſt, & dicetur etiam in ſequentibus: ergo ex vi illius peccati, & ex vi totius prouidentiæ, quæ præceſſit, gratia illa omnino amittitur, & manet ſine fructu vitæ æternæ. Quòd autē reparetur, eſt quaſi ex noua prouidentia, nouáque voluntate diuina, ergo vt præceſſit, non eſt effectus prædeſti-

E nationis, ſed eſt merè temporalis gratia, ſicut eſt illa, quæ interdum datur reprobis. Solùm ergo eſt effectus, quatenus reparata eſt. Confirmant hoc exemplo Adami, nam gratia, quam habuit in ſtatu innocentiæ, vt præceſſit peccatum, non fuit effectus prædeſtinationis, licèt fuerit, vt poſtea reparata. Aſſumptum patet, quia omnis effectus prędeſtinationis Adæ datus illi eſt ex Chriſti merito, quatenus habuit rationem redemptionis, & fundatum fuit in eius morte, gratia autem, quæ data eſt in ſtatu innocentiæ, vel omninò non fuit effectus meritorum Chriſti, vt quidam volunt, vel ſaltem non vt redemptoris, quod certum eſt, ergo.

Exemplū pro hac ſententia adhibetur.

Nihilo

5. Cõclusio. Nihilominùs dicendum censeo, totam illam gratiam, etiam vt præcedit peccatum, dari ex prædestinatione, & esse effectum eius. Quod in primis est magis consentaneum Paulo dicenti, ad Rom. 8. *Quos prædestinauit, hos & iustificauit.* Quod Patres, & expositores indistinctè intelligunt de prædestinatorum iustificatione, etiam de illa, quæ per baptismum in prædestinato fit: nam licèt indefinitè vocem illam *iustificationis* accipiamus, æquiualet vniuersali, & indifferenter comprehendit omnem iustificationem, quæ in prædestinato fit. Deinde argumentor ratione, quia gratia illa, quæ præcessit, in se vel in suis effectibus perpetuò manet, & habet effectum gloriæ: ergo nihil illi deest, vt sit effectus prædestinationis. Patet cõsequentia, quia reliquæ conditiones in illa non desunt, vt per se notum est. Antecedens verò probatur, quia illa gratia regulariter fuit principium meritorum, vel saltem contulit ius ad gloriam, quod ius non omninò amittitur per superueniens peccatum, sed impeditur, & ideo ablato peccato, illud idem ius, quod prius fuerat acquisitum, & merita, si quæ erant, viua manent in diuina acceptatione, & propter illa datur æternum præmium gloriæ: ergo fructus illius gratiæ prioris permanet in vitam æternam: ergo illa fuit effectus prædestinationis.

Cõmunis expositio.

Ratione conclusio corroboratur.

6. Amplius confirmatur. Confirmatur, quia, vt aliqua gratia sit prædestinationis effectus, non est necesse, vt ipsamet in seipsa maneat in vita æterna, alioqui vocatio efficax non esset effectus prædestationis, quia ipsa non durat in vita æterna, satis ergo est, quòd duret effectus eius, vt ipsa sit effectus prædestinationis, vt suprà etiam diximus. Eò vel maximè quòd talis gratia formaliter durat in perpetuum, quamuis enim non duret in eadem numero, entitate, hoc materiale est, parùmque refert ad effectum prædestinationis. Dices, non durat perpetuò, nisi vt restituta. Sed contrà, quia hæc restitutio non fit, per se loquendo, nisi virtute prioris gratiæ, & infusionis eius, & meritorum, vel ipsius hominis, vel Christi, quæ illi applicata fuerunt. Nam pœnitentia peccati commissi solum cõcurrit ad illam restitutionem, vt causa per accidens remouens impedimentum: ergo hæc gratia restituta per se nititur in priori beneficio, vel merito: ergo illud etiam prius beneficium, & consequenter prior etiam gratia, fuit effectus prædestinationis. Denique, intentio Dei perducendi hunc electum ad tantum gradum gloriæ, non consequitur effectum absque illa gratia, vt præcesit, quia nisi præcessisset, non daretur illi homini pœnitentiam agenti tanta gratia, quæ ad tantam gloriam sufficeret: ergo illa gratia concurrit, vt medium ad vltimum effectum diuinæ electionis consequendum, ergo est effectus eius, & prædestinationis.

Effugium reiicitur.

7. Addo præterea, potuisse gratiam, & iustitiam amissam esse effectum prædestinationis, etiamsi per pœnitentiam recuperanda non esset, dummodò aliquo modo conferret ad consequendum illum beatitudinis gradum, qui de facto comparatur. Hoc facilè patet ex principio posito, quòd prædestinationis effectus non est sola gratia, quæ permanet in æterna vita, sed etiam quæ quocumque modo confert ad æternæ vitæ consequutionem, etiamsi ipsa gratia in se transeat. Potest autem intelligi, quòd gratia semel habita multis modis conferat ad vitæ æternæ consequutionem, etiamsi non reparetur. Primò enim potest conferre tamquam occasio excitans hominem ad habenda, quando

A postea resurgit, plura merita permanentia in vitam æternam, vel quia inde excitatur ad grauiorem dolorem, & pœnitentiam, vel ad maiorem gratiarum actionem pro tantis beneficijs susceptis, vel ad alios actus similes: Præsertim verò posset deseruire memoria illius gratiæ, & iacturæ factæ, ad feruentiùs conandum resarcire damnum noua diligentia, & feruore: sicut solet mercator, qui diuitias amisit, licèt illasmet recuperare non possit, alias similes diligenter procurare: ad quod moueri potest ex amore, & æstimatione, ac memoria priorum diuitiarum. Vnde ad illam diligentiam adhibendam plurimùm conferre solet aliquando expertum fuisse priorem statum, & diuitias, ad hunc ergo modum posset in præsenti intelligi. Præterea
B iustificatio præterita confert sæpè, vt homo post lapsum faciliùs ad cor redeat, & vt in peccatis non obdurescat: relinquere etiam solet facilitatem aliquam in bonis operibus, vel propter acquisitum habitum, vel propter bona phantasmata, quæ permanent non obstante peccato: ergo ratione huius vtilitatis posset esse prædestinationis effectus: nam totum hoc tandem fructificat aliquo modo in vitam æternam. Hæc autem omnia nunc coniungũtur cum reparatione omnis præcedentis gratiæ, & meritorum: & hoc ipsum auget gratitudinem ad Deum: ergo multis titulis connumeranda est talis gratia inter prædestinationis effectus.

C Neque obstat fundamentum contrariæ sententiæ. Nam in primis nego consequentiam: aliàs nec priora merita essent effectus prædestinationis quod profectò verisimile non est, vt iam dicam. Nec video quæ sit necessitas illius continuationis mediorum in eo sensu explicatæ. Solùm enim posset id esse necessarium, si peccatum superueniens omninò, & in perpetuum extingueret quidquid ædificatum fuerat: nunc autem (vt dixi) non ita est. Ergo facilè intelligimus, Deum ex speciali prouidentia prædestinationis suæ dedisse electo talem gratiam, quia licet cognouerit fore impediendam per peccatum: tamen etiam prænouit habituram tandem fructum æternum. Vnde, licèt concedamus, Deum non permittere peccatum prędestinati ex intentione reparationis (de quo posteà) dicimus tamen, non permittere illud sine proposito reparationis. Non enim permittit illud vt malum, quod futurum sit æternum, sed vt temporale, semper enim retinet voluntatem formalem, vel virtualem tollendi illud, quod satis est, vt priorem gratiam dederit, ex prædestinatione. Ad confirmationem, seu exemplum, negatur assumptum. Suprà enim dixi, & verum est primam gratiam Adæ in statu innocentiæ fuisse effectum prædestinationis eius, quod rationes hic factæ æquè probant. Dixi etiam non esse de ratione prædestinationis, quod sit ex redemptione formaliter, sed satis esse, quod sit ex gratia Christi, quæ latius patet, quàm redemptio: & talis fuit illa prima gratia Adæ, de qua alibi.

8. Contrariæ sententiæ fundamẽtũ, explo ditur.

D

Ad exemplũ respõdetur.

E

CAPVT V.

An omnes supernaturales actus quouis modo meritorij, quos prædestinatus facit, sint effectus prædestinationis eius.

Prima opinio absolutè negat, actus humanos, quantumuis supernaturales, & vtiles sint ad vitam æternam cum effectu consequendam, esse 1. Prima opinio.

Ratio. prædestinationis effectū. Ratio reddi potest, quia illi tantùm sunt prædestinationis effectus, qui ex absoluta Dei præfinitione, & præordinatione proueniunt: sed actus humani, etiam supernaturales, non proueniunt ex tali Dei intentione: ergo. Maior patet, quia prædestinatio dicit efficacem, & infallibilem prouidentiam, non solùm ex præscientia, sed ex præordinatione diuina, vt docet D. Thomas 1. p. quæst. 23. art. 7. & 8. & q. 6. de verit. art. 3. & sæpe aliàs: ergo effectus, qui non proueniunt ex huiusmodi prouidentia Dei, non possunt dici prædestinationis effectus: huiusmodi autem sunt effectus omnes, qui proueniunt sine speciali præfinitione Dei. Iam verò quòd tales sint omnes effectus liberi, opinantur multi, quia putant talem præfinitionem repugnare libertati. Vnde omnes, qui sententiam illam tuentur, videntur posse pro hac opinione allegari: quamuis re vera non omnes id asserant.

D. Thom.

2. Secunda opinio. Secunda opinio distinguit inter actus, qui sunt dispositiones remotæ ad iustificationem ex vna parte, & eos, qui sunt vel vltima dispositio ad gratiam, vel fructus iustitiæ iam cōparatæ: & de prioribus negat esse prædestinationis effectus, affirmat autem de posterioribus. Cuius sententiæ videtur fuisse Bonauentura in 1. d. 41. art. 1. q. 2. nam solos duos effectus prædestinationis ponit, scilicet iustificationem, & glorificationem. Sub iustificatione autem videtur comprehendere dispositionem vltimam ad illam, & sequentia opera, quibus in adepta iustitia perseueratur, & crescitur. Priores verò dispositiones, etiamsi à gratia auxiliante procedere fateatur, sentit non esse effectum prædestinationis, quia dicit esse causam eius, saltem vt meritum de congruo, nam hoc modo potest homo ex gratia auxiliante mereri de congruo iustificationem, & cætera omnia, quæ illam comitantur, vel consequuntur.

D. Bonau.

3. Excluditur ab hac opinione D. Bonauent. Non inuenio tamen expresse in Bonauent. vel alio auctore hanc sententiam, vel fundamentum eius. Nam difficile est rationē reddere, cur in hac vita effectus prædestinationis ab ipsa iustificatione, prout includit infusionem gratiæ habitualis, inchoetur, & omnes præcedentes gratiæ non sint prædestinationis effectus. Nam si quis dixerit, illos priores effectus esse communes reprobis, idem de iustificatione ipsa dicemus. Quod si iustificatio habet aliquid speciale in prædestinatis, ob quod esse possit prædestinationis effectus, idem in prioribus, ac remotis dispositionibus considerari facilè potest. Quòd si dixerit, ad effectus prædestinationis solùm pertinere eas gratias, quas solus Deus facit, sic nec dispositio vltima, nec merita, seu fructus iustitiæ erunt effectus prædestinationis, quia non solus Deus ea facit, sed nobiscum: quo modo etiam se gerit in dispositionibus remotis. Dicere verò posset aliquis, effectum prædestinationis debere esse ex se permanentem, atque adeo in hac vita debere esse habitualem, aut saltem, qui habitum aliquem, seu argumentum eius post se relinquat, quod non conuenit remotis dispositionibus. Sed hoc satis infirmum fundamentum est, vt patebit.

4. Tertia opinio. Tertia opinio aliter distinguit, non inter actus, sed in consideratione cuiuscumque actus supernaturalis. Duo enim in illo considerat, scilicet, concursum Dei, seu influxum gratiæ, & cooperationem liberi arbitrij. Dicit ergo, actus supernaturales prædestinatorum, quoad influxū gratiæ & Dei, esse effectum prædestinationis: quoad cooperationem verò liberi arbitrij non esse, imò inde posse aliquam prædestinationis rationem, vel conditionem assumi. Ita sentit Henric. quodlib. 4. q. 19 & quodlib. 8. q. 5. & priorem quidem partem nunc vt veram supponimus, à fortiori enim probabitur ex dicendis. Ratio alterius partis esse potest, quia cooperatio liberi arbitrij vt sic, non est effectus Dei: ergo nec est effectus prædestinationis. Consequentia ex dict. in 1. c. nota est. Antecedens verò patet, quia illa cooperatio vt sic, præcisè dicit respectum ad liberum arbitrium, & ab illo solo manat. Sicut è contrario influxus gratiæ à sola gratia est, & non à libero arbitrio: est enim eadem ratio. Henricus. Ratio.

5. Verior opinio. Vera tamen sententia est, omnia opera supernaturalia electorum, quæ cum effectu aliquid conferunt ad consequutionem vitæ æternæ, esse effectum prædestinationis, quoad totum id, quod in eiusmodi operibus inuenitur, & sub omni habitudine, siue ad Deum, siue ad aliam priorem gratiam, siue ad liberum arbitrium. Hanc veritatem supponunt cæteri Theologi, qui docent, non posse inueniri ex parte hominis prædestinati, rationem aliquam totius prædestinationis quoad omnes eius effectus, fundatam in opere procedente à gratia, sub quacumque ratione spectato. Quod inde colligunt, quia omnis talis actus, & quidquid in eo est, effectus prædestinationis existit. Ratione autem probanda est hæc veritas sigillatim, & per partes.

6. Fulcitur ratione. Et in primis, quòd non repugnet actum liberum vt sic, esse prædestinationis effectum, facilè probari potest contra primam sententiam. Primò, quia non repugnat libertati, tales actus præfiniri à Deo, imò verisimilius est, omnes actus, qui cum effectu conducunt ad vitam æternam, esse in se, & antecedenter præordinatos à Deo, absoluto, & efficaci decreto, vt in libris de Auxiliis ostendimus. Secūdò, quia quidquid sit de prædestinatione speciali talium actuum in se ipsis, vt sint effectus prædestinationis satis est, quòd sint dona Dei data homini ex speciali intentione beatificandi illum, & vt talis intentio efficaciter impleatur. Estò enim vera esset sententia dicentium, ex tali intentione non sequi necessariò prædestinationem talis medij in particulari, sed disiunctim huius, vel illius, vt si vnum non successerit, aliud habeat effectum, nihilominùs quoties talis actus fieret, esset effectus prædestinationis, quia est effectus illius intentionis dandi gloriam, mediante speciali gratia ab eadem intentione manante, quæ tandem efficax est, & aliquid confert ad consequutionem vitæ æternæ: ergo hoc sufficeret in rigore, vt esset prædestinationis effectus. Vnde formaliter loquendo, non dicitur aliquis prædestinationis effectus, quia procedit ex speciali voluntate absoluta, qua ille effectus, vel actus est in particulari prædefinitus cum omnibus circumstantiis suis, hæc enim alia quæstio, est de prædestinatione ipsius actus, de qua nunc non agimus, sed de prædestinatione hominis. Dicitur ergo supernaturalis actus esse prædestinationis effectus, vel quia media, seu principia necessaria ad illum, dantur ex intentione efficaci saluandi hominem, vel certè, quia sunt ex tali prouidentia Dei erga hominem, qua tandem perducitur cum effectu ad vltimam salutem. Hæc enim prouidentia est prædestinatio, & ab illa sine dubio procedunt tales actus, quoad totum quod in eis est, vt ex sequenti puncto constabit.

Dico

7. Secūda assertio. Dico ergo secundo, Actus supernaturales non solùm sunt effectus prædestinationis, quantùm ad influxum gratiæ, seu Dei impulsos, sed etiam quantùm ad cooperationem liberi arbitrij. Probatur, quia illi actus simpliciter sunt dona Dei, secundum totum, quod in eis est: ergo in prædestinato eodem modo sunt effectus prædestinationis eius. Consequentia est clara, quia hæc dona sunt media, per quæ salus ita præparatur prædestinato, vt infallibiliter eam consequatur. Sunt ergo prædestinationis effectus, iuxta definitionem Augustini. *Prædestinatio est præscientia, & præparatio beneficiorum Dei, quibus certissimè liberantur, quicumque liberantur*, de Bono perseuer. c. 14. Antecedens verò patet ex eodem Augustino passim dicēte, cùm Deus præmium confert nostris operibus, dona sua remunerare, de Prædestinatione sanctorum capit. 20. de Bono perseuer. cap. 13. de Gratia, & libero arbitrio c. 5. 15. & 26. Quem loquendi modum vsurpauit etiam Cælestinus Papa, Epistola 1. ergo ipsum meritum nostrum est Dei donum: at meritum vt sic, liberam hominis cooperationem includit. Quę ratio procedit tā in merito de condigno, quàm de congruo, & in quacumque supernaturali dispositione libera: omnia enim hæc sunt dona Dei, & liberam cooperationem includunt.

August.

Cælesti. Papa.

8. Secundò, ipsamet cooperatio libera hominis, est à Deo per se efficaciter intenta, ac præfinita, & præparata per prædestinationem, ergo est effectus gratiæ per prædestinationem præparatæ, & accommodatæ ad talem cooperationem obtinendam, ergo est effectus prædestinationis. Consequentia est euidens ex dictis in c. 1. Maior item est certa, quia Deus simpliciter vult prædestinatum conuertere, vel vt credat, vel vt pœnitentiam agat: ergo directè vult, & efficaciter intendit cooperationem eius, quia non potest aliter conuerti, nisi cooperando. Explicatur, nam in his actibus, non solùm vult Deus ad illos concurrere, sed simpliciter vult, vt homo illos habeat, & vt velit, & vt ad tale obiectum tali modo, & tali tempore determinetur, cooperando gratiæ suæ: ipsa ergo cooperatio prædestinati est à Deo intenta, & volita tamquam vnum ex necessariis mediis ad finem prædestinationis consequendum. Minor item certissima esse debet, quia hæc ipsa cooperatio est effectus gratiæ efficacis, quæ sine dubio est prædestinationis effectus, vt mox dicemus. Assumptum declaratur primò de causalitate morali, nam Deus per vocationem, & auxilia excitantia trahit hominem moraliter, vt velit, & cooperetur, & hoc modo facit, vt velimus, & faciamus, ergo ipsamet cooperatio nostra est effectus gratiæ excitantis, quæ ex suo genere transit in adiuuantem, quando effectus consequitur. De physica verò causalitate probatur, quia illa cooperatio aliquid reale est ad pietatem pertinens, & ad salutem valdè necessarium: ergo non potest esse à nobis sine Deo, & gratia eius, iuxta illud, Ioan. 15. *Sine me nihil potestis facere*, & illud 1. Corint. 4. *Quid habes, quod non accepisti.* Quæ vera sunt etiam secundum realem, & physicam efficientiam.

9. Fundamētum Hērici eiicitur. Quocirca (vt Henrico respondamus) quamuis cooperatio illa à voluntate nostra sit, & sub illa voce ac denominatione tantùm dicat relationem ad nostram voluntatem: nihilominùs tota illa relatio, si realis est, & fundamentum eius est effectus gratiæ Dei, & consequenter in prædestinatis est prædestinationis effectus. Nam cooperatio illa aliquid est in rerum natura: ergo non potest esse sine Dei influxu: Vnde cùm sit ad supernaturalem actum, erit ille influxus gratiæ. Imò in illa cooperatione voluntas non operatur propria virtute naturali, sed per obedientialem potentiam, & tamquam instrumentum liberum, diuina virtute eleuatum: ergo in illamet cooperatione Deus est principale operans, operatur autem per supernaturalem prouidentiam cum certa & infallibili consequutione finis: ergo per prædestinationem.

10. Obiectio. Dices, si cooperatio liberi arbitrij fit per actionem ipsiusmet Dei, vt authoris, & prouisoris supernaturalis: ergo antecedit ordine causalitatis, & naturæ actio Dei nostram cooperationem, quod nos non admittimus. Item si illa cooperatio est effectus gratiæ, ergo absolutè est verum dicere, quod Deus facit vt nostram cooperationem, ergo facit, vt nos cooperemur, ergo determinat voluntatem nostram ad cooperandum: quæ omnia repugnant nostræ doctrinæ de auxiliis gratiæ. Respondetur ad priorem partem distinguendo consequens, habet enim duos sensus, & in altero admittenda est illatio, in altero verò neganda. Itaque (vt alibi diximus) duplex est gratia, quæ ad hominis actum concurrit: vna est per modum principij, alia per modum concursus. De priori verum est, Deum per nouam actionem efficere nostrammet cooperationem in nobis, & nobiscum: sic enim per vocationem facit Deus velle nostrum, seu vt velimus, vt sæpe dicit Augustinus. Quid enim est facere vt velimus: nisi facere, vt cooperemur? Item cooperatio nostra est res distincta à gratia operante, quæ est principiū nostri actus, ergo est propriissimè effectus eius, per actionem distinctam ab ipsa operante gratia, per quam Deus operatur in nobis actum liberum. De altera verò gratia dicendum est, in re non distingui à nostra cooperatione, sed solùm ratione, & denominatione. Vnde verum est, illammet cooperationem esse actionem Dei, & hoc sensu fieri per actionem Dei, vel potiùs esse actionem Dei, eo modo, quo actio fit seipsa, & quo solet vna, & eadem actio esse instrumenti, & principalis agentis. Vnde in forma respondetur, duplicem actionem intercedere in nostris operibus gratiæ. Vnam præuenientem, & de hac verum est, antecedere ordine naturæ ad nostram cooperationem, alteram cooperantem, & de hac negamus esse priorem natura secundum propriam causalitatem, quia non est in re distincta à nostra cooperatione. *Respondetur.*

11. Ad alterā obiectionis partem respondetur. Ad alteram partem obiectionis, cæteris omnibus concessis, negatur vltima consequentia: quia per gratiam præuenientem, seu quę est principium actus liberi, Deus propriissimè facit nostram cooperationem, quando illa fit, & simpliciter facit, vt cooperemur, non efficaciter prædeterminando, sed inducendo priùs, & postea adiuuando. Per concursum autem non tam propriè facit, vt cooperemur, sed facit ipsammet cooperationem modo explicato. Quod satis est, vt illa cooperatio sit effectus prædestinationis, quia non oportet, vt eandem relationem habeat ad Deum, & ad voluntatem hominis, nec quòd eandem denominationem ab vtraque recipiat, sed satis est, quòd quidquid in in illo actu est, sit aliquo modo à gratia per prædestinationem præparata.

12. Tertia cōclusio. Tertiò dicendum est, omnem supernaturalem actum, qui cum effectu confert prædestinato, vt aliquam

Probatur primo. aliquam habitualem gratiam consequatur, esse prædestinationis effectum. Probatur primò, quia verisimilius est, omnem huiusmodi actum saltem in electis esse à Deo specialiter prædefinitum, quæ prædefinitio ad prædestinationem pertinet, & ab illa trahit originem cooperatio liberi arbitrij. Secundò, quia ostensum est, omnem gratiam habitualem prędestinati permanere in æternam vitam, ac proinde conferre, vel pertinere aliquo modo ad effectum vltimum prædestinationis: ergo si actus talis est, vt cum effectu conferat ad habitualem aliquam gratiam obtinendam, mediante illa confert ad consecutionem vltimæ fælicitatis in eo gradu, in quo prædestinata est: ergo hoc est satis, vt sit effectus prædestinationis.

13. Vnde constat, omnes actus meritorios de condigno augméti gratiæ, esse effectus prædestinationis: quia effectus talium meritorum in prædestinatis numquam frustratur, quia in illis semper impletur illa conditio, quam Concilium posuit, *Si in gratia decesserint*: ac proinde semper illis respondet effectus, sempérque manent viui in Dei conspectu, nam licèt ad tempus mortificentur, reuiuiscunt tandem in perpetuum. Quæ ratio probat idem de vltima dispositione ad gratiam, per illam enim saltem de congruo eandem gratiam meremur, & de condigno gloriam, & ille effectus infallibilis est. Idémque est de condigna receptione Sacramenti, nam illa etiam habet effectum gratiæ perpetuum. *Trid. Sess. 6. can. 32.*

14. De remotis dispositionibus ad gratiã idẽ dicẽdum. Addo insuper, idem dicendum esse de remotis dispositionibus ad gratiam, si tales sint, vt de facto aliquo modo cooperentur ad gratiæ iustificantis consequutionem, vel imperando à Deo maiora auxilia, vel meliores dispositiones, vel aliquo alio modo præparando viam, vel dando moralem occasionem, aut consequendi gratiam iustificantem, aut proficiendi in illa. Quia non oportet, vt effectus prædestinationis immediatè cooperetur ad vltimum effectum eius, sed satis est, si mediatè, & quocumque modo conducat, nam hoc est satis, vt sit medium efficax, & consequenter ab intentione, & prouidentia efficaci proueniens, & hoc est esse prædestinationis effectum.

15. Vnde verisimile est, cùm Paulus dixit ad Rom. 8. *Quos prædestinauit, hos, & vocauit, & quos vocauit, hos & iustificauit*: sub vocatione comprehẽdisse omnes dispositiones remotas, sub iustificatione omnes proximas cum omnibus meritis, quibus homo in dies magis iustificatur. Vel si per vocationem solùm intelligamus primam vocationem, quæ est initium iustificationis; sub iustificatione comprehenduntur omnes actus pietatis ab illa vocatione manantes, & parantes viam ad iustitiam, illos enim omnes ad iustitiam aliquo modo pertinere Concilium Tridentin. sess. 6. c. 5. 6. & 7. satis significauit. *Concil. Trident.*

16. Denique hinc verisimile est, omnes actus supernaturales, quos prædestinatus in hac vita facit, esse prædestinationis effectus, quia vel omnes conducunt aliquo modo ad beatitudinem essentialem obtinendam, secundum aliquem gradum eius, vel certè illis semper respondet in gloria aliquod præmium accidentale, etiamsi fortasse extra statum gratiæ facti fuerint, prædestinatio enim non solùm est ad nudam gloriam essentialem, sed vt ornatam suis accidentibus, ac proprietatibus, ergo & omnes actus, qui ad gloriam conferunt, sunt prædestinationis effectus, maximè verò, qui conducunt ad gloriam essentialem.

A Vltimò dicendum est, interdum bonum actum vnius personæ esse effectum prædestinationis alterius. Hoc facilè constat ex his, quæ superiori libro tractata sunt, potéstque explicari ex illis verbis Pauli 2. Timoth. 1. *Omnia sustineo propter electos, vt & ipsi salutem consequantur.* Nam patientia, & voluntas, quæ Paulo dabatur ad sustinendos illos labores, effectus erant prædestinationis eorum, qui illis mediis proficiebant, & saluabantur. Sic etiam applicatio Sacramenti, quatenus est actio ministri, esse potest, & frequenter est, effectus prædestinationis eius, qui per Sacramentum saluatur, vt per se satis constat. Hoc etiam modo dicunt Theologi, & tractat D. Thom. d. q. 23. art. 8. prædestinationem iuuari precibus sanctorum, quia precibus Stephani impetrata est à Deo efficax vocatio Pauli: illæ ergo preces fuerunt effectus prędestinationis Pauli: nam ex intentione saluandi Paulum Deus inspirauit illam, & dedit auxilium ad illam necessarium. Neque obstat, quòd etiam fuerit effectus prædestinationis Stephani, quia ex speciali prouidentia circa vtrumque fieri potuit. Et confirmatur, quia illa oratio non fuit causa totius prædestinationis Pauli, vt suprà ostendimus: ergo necesse est, vt fuerit effectus. Patet consequentia, quia si illa non esset effectus, prædestinatio Pauli quoad effectus suos inchoata fuisset ab eius vocatione: ergo oratio Stephani fuisset causa primi effectus prædestinationis Pauli, ergo totius. Hæc enim consequentia vulgaris est apud Theologos, quia ex primo effectu deriuatur secundus, & ex secundo tertius, & sic vsque ad vltimum, quando illi inter se habent connexionem causæ & effectus, quo modo comparatur vocatio ad conuersionem. 17. Vltima cõclusio. 2. Tim. 1. D. Thom. (B) (C)

CAPVT VI.

Quæ vocatio, & præuenientia auxilia sint prædestinationis effectus.

1. VOcationem esse prædestinationis effectum satis apertè docuit Paulus ad Rom. 8. dicens, *Quos autem prædestinauit, hos & vocauit.* Difficultas ergo solùm est, de qua vocatione sit sermo, & quid sub vocatione comprehendatur. Ratio dubitandi in priori puncto est, quia duplex est vocatio, vna, efficax seu congrua: altera inefficax. Vtraque autem illarum habet locum in prædestinato, & in reprobo. Cùm ergo constet, neutram vocationem esse in reprobo prædestinationis effectum, videndum est, cur in prædestinato sit prædestinationis effectus, & an hoc sit verum de omni vocatione, vel de sola efficaci, & an de omni efficaci, vel tantùm de aliqua. *Rom. 8.* Ratio dubij. (D)

2. Et quidem apud Augustinum sæpe inuenimus, illam vocationem, quæ est *ex proposito*, esse prædestinationis effectum, vt videre licet libr. 2. contra duas Epistol. Pelag. capit. 10. & de Prædest. Sancto. capit. 16. & 17. libr. 1. ad Simplician. quæstione 2. Eúmque imitantur Prosper in libris de Vocatione gentium, & Fulgentius libro 1. ad Monimum, Anselm. in ad Roman. 8. Sumitúrque ex verbis illis eiusdem capit. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum his, qui secundum propositum vocati sunt sancti.* Intelliguntur enim hæc verba, non de proposito hominis, sed Dei, vt alibi latiùs dictum est: & clariùs explicuit idem Apostolus 2. Timoth. 1. *Vocauit nos vocatione sua sancta, non secundùm merita nostra, sed secundùm propositum suum, & gratiam.* (E) *August. Fulgent. Prosper. Anselm.* *2. Tim. 1.*

Quid

3. Quid autem sit hoc propositum Dei, numquam satis Augustinus declarauit. Potest enim esse propositum dandi gloriam, vel dandi proximum effectum vocationis, vt fidem, vel pœnitentiam, &c. vel solùm dandi talem vocationem, quam Deus per conditionatam præscientiam præuiderat fore congruam, si daretur. Et ideo variæ sunt de hoc opiniones, quæ in superioribus tactæ sunt. Mihi tamen probabilius multò est, ex mente Augustini citatis locis, intelligendum hoc esse de proposito electionis, seu dilectionis ad gloriam. Vult enim Aug. illam vocationem ex proposito, esse propriam prædestinatorum: quod non potest esse verum, nisi ex tali proposito procedat. Nam propositum dandi vocationem, quæ ad proximum actum suum futura est congrua & efficax, commune est reprobis, sæpe enim Deus illos vocat isto modo, & certum est non vocare illos sine præscientia, nec sine illo proposito: similiter propositum de ipso actu libero, propter quem datur vocatio, in reprobis locum habet: nam licet aliquis non sit efficaciter ad gloriam præordinatus, sæpe est destinatus efficaciter ad temporalem iustitiam, & ad fidem, & ita sæpe vocatur ex proposito Dei efficaci, vt credat, vel pœnitentiam agat. Credibile enim est, quando Deus vocauit Iudam ad Apostolatum, vocasse illum congruo modo ex proposito, vt consentiret, & fieret cum delectu Christi discipulus, esto non esset effectus ad perseuerandum in illo statu. Sola ergo vocatio ex proposito efficaci gloriæ, seu gratiæ finalis (quod perinde est) est proprius prædestinationis effectus.

Vera expositio.

4. Atque hinc vlterius sequitur, omnem vocationem prædestinati, quæ in ordine ad aliquem actum, seu consensum proximum efficax est, esse effectum prædestinationis eius. Probatur, quia talis vocatio semper est ex proposito, non tantùm effectus proximi vocationis, sed etiam effectus vltimi totius prædestinationis, id est, ex proposito electionis ad gloriam. Quia ille consensus propter quem datur tali vocatio efficax, est etiam efficaciter præfinitus propter gloriam. Confirmatur, quia tali vocatio semper cum effectu confert saltem mediatè ad effectum gloriæ consequendum: at hoc satis est, vt sic effectus prædestinationis, sicut iam declaratum est. Assumptum patet, quia omnis bonus actus prædestinati, præsertim procedens ex speciali vocatione supernaturali, semper habet aliquem fructum in vitam æternam, vel per modum meriti, vel per modum dispositionis proximæ, vel remotæ, vt iam explicatum est. Atque hoc confirmat illud Pauli ad Rom. 8. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum his, qui secundum propositum vocati sunt sancti.* Nam si hæc sententia Pauli extenditur ad alia inferiora bona, imò etiam ad mala, vt multi sentiunt, multò certius habebit locum in omnibus supernaturalibus actibus, qui ex vocatione procedunt, ac subinde in omni vocatione efficaci ad aliquem actum supernaturalem.

Omnis vocatio Prædestinati, quæ in ordine ad aliquẽ actũ, seu consensum est efficax prædestinationis eius.

Rom. 8.

5. Addo verò præterea, probabile esse, omnem supernaturalem vocationem prædestinati, etiam si re ipsa non sit efficax in ordine ad obtinendum consensum, seu actum, ad quem homo vocatur, esse prædestinationis effectum. Hoc videri potest difficile, quia Augustinus solam efficacem, & congruam vocationem videtur ponere prædestinationis effectum. Sed in primis certum est, electos, & prædestinatos sæpe vocari inefficaciter: vt, verbi gratia, Paulus priùs quàm vocaretur vocatione illa efficacissima, & congrua, sæpe fortè vocatus fuerat communi, & sufficiente vocatione: idem credibile est de multis Iudæis, qui Christum prędicantem, & vocantem audierunt, eiq; restiterunt, & postea per Apostolos conuersi sunt, & saluati, quia prædestinati erant. Et in nobis quotidie contingit vocare nos Deum ad perfectionem, vel statum religionis, & sæpius resistere, tandem verò consentire, vel alteri vocationi simili, vel saltem alicui, quæ ad salutem æternam consequendam sufficit. Est ergo in prædestinatis sæpe inefficax vocatio. Quod autem nihilominùs talis vocatio sit effectus prædestinationis, ostenditur primò, quia talis vocatio procedit etiam ex intentione efficaci dandi gloriam, atque adeo ex proposito: ergo est effectus prædestinationis. Consequentia patet ex dictis: quia electio ad gloriam est fons, & origo totius prædestinationis.

Probabilis opinio.

Electi vocantur sæpe inefficaciter.

Inefficax vocatio in prędestinatis est effectus prædestinationis. Probatur.

6. Antecedens verò patet, ex quadam doctrina suprà adducta ex D. Thoma, quòd Deus sæpe vocat prædestinatum, vt non cadat, non absolutè, & determinatè, sed quasi sub cõditione, vel disiunctim, vt non cadat, vel si ceciderit, vt resurgat. Nam iuxta hanc doctrinam, etiam tunc quando vocatio ad non cadendum non est omninò efficax, & congrua, datur ex proposito prædestinationis, quia datur ex intentione vltimi effectus eius, quantùm est ex parte Dei, & cum animo supplendi defectum, si ex parte hominis positum fuerit impedimentum. Sicut in humana prouidentia, quando ex intentione efficaci salutis sumo medicinam, si fortè prosit, quamuis non certò sciam esse profuturam, & licèt cùm effectu non prosit, nihilominus sumptio illius, effectus est talis intentionis. Deus autem licet non ignoret, an talis vocatio habitura sit effectum, sed præsciat fore impediendam à prædestinato, nihilominùs ex parte sua dat illam ex absoluta intentione saluandi illum, cupiens quantùm est in se, intentionem illam mandari executioni per talem vocationem.

D. Thom.

7. Accedit præterea (& est efficax argumentum) quòd talis vocatio in prædestinato numquam est sine aliquo fructu in ordine ad consequutionem vitæ æternæ: & hoc satis est, vt sit prædestinationis effectus. Antecedens declaratur, quia licèt illa vocatio non obtineat suum proximum finem, seu effectum, vt supponitur: nihilominùs potest aliquo modo parare viam, vt illa vocatio, quam nunc prædestinatus contemnit, postea in memoriam redacta per aliam vocationem congruam, sit incentiuum humilitatis, gratitudinis, vel alterius boni similis, quod illo modo efficaciter comparatur, & permanet in vitam æternam. His ergo, & similibus modis, etiam vocationes illæ, quæ videntur inefficaces, cooperantur in bonum æternum his, qui secundum propositum vocati sunt sancti, ac proinde sunt prædestinationis effectus. Iam verò talis vocatio sic considerata, potest dici aliquo modo congrua, & efficax, quia licèt non habuit congruitatem in ordine ad proximũ actum, propter quem data est: respectu alterius fructus, quem tandem obtinet, congrua est, & suo modo efficax: & sub ea ratione comprehendi potest sub vocatione ex proposito.

Argumentũ efficax.

8. Vnde vltimò concludo, omnia auxilia præuenientia, & excitantia, quæ dantur prædestinatis, quantumuis communia, & sufficientia tantùm videatur, esse effectus prædestinationis, & electionis eorum.

Vltima resolutio.

eorum. Probatur, quia hæc auxilia sunt diuinæ illuminationes, in quibus diuina vocatio posita est, vt Tridentinum Concilium sess.6. c.4.5.& 7. declarat: si ergo talia auxilia sint efficacia, pertinent ad vocationem congruam, si verò inefficacia, saltem pertinent ad vocationem sufficientem: sed ostensum est vtramque vocationem in electis esse effectū prædestinationis: ergo idem est censendum de omnibus dictis auxiliis. Imò nō solùm de internis auxiliis, sed etiam de externis idem dicendum est, vt de prædicatione Euāgelij, de externis signis, miraculis, exemplis, & applicatione bonorum obiectorum, & alia quacūque diuina custodia. Nam, licèt sine interno spiritu gratiæ hæc non sufficiant, vt contra Pelagium latè tractat Augustinus, libro de Gratia Christi, & epistol. 90. & 95. & definit Concilium Mileuit. capit.4. nihilominùs sunt supernaturalia beneficia, & necessaria in suo ordine ad pietatis opera, ideóque quando sic dantur, vt prosint cum effectu ad salutem, ex prædestinatione sunt, iuxta regulam Augustini de Bono perseuer.cap.14. Præterea, licèt hæc non semper proximè, seu statim prosint, tandem aliquo modo fructificant in prædestinatis, quibus omnia cooperantur in bonum. Et ideo verisimile est, ista omnia esse in illis ex speciali prouidentia prædestinationis, ac proinde esse effectus illius.

(Concil. Trid. — August. — Concil. Mileuit.)

9. Obiectio.

Dices, non esse necessarium, vt omnia hæc beneficia habeant semper aliquem modum efficacis cooperationis in ordine ad consequutionem vitæ æternæ, etiā in prædestinatis. Cur enim non poterit esse in prædestinato aliqua vocatio, vel excitatio, quæ nec tunc cùm datur, habeat aliquem effectum liberum, & bonum, nec etiam postea ad illum cooperetur, sed ita transeat, & obliuioni tradatur, ac si numquam fuisset? Nulla enim ratione efficaci videtur posse oppositum probari.

Responsum.

Respondeo concedendo, nos non posse certo demonstrare omnia hæc auxilia præuenientia, quæ prædestinatis dantur, esse effectus prædestinationis, propriè & in rigore sumptæ: quia non est impossibile, vt aliqua proueniant ex sola generali prouidentia gratiæ, si nullo modo sint efficacia, id est, cum effectu conducentia ad fructum vitæ æternæ, quod in aliquibus non repugnat, vt probat obiectio facta. Dicimus verò non esse incredibile, omnia hæc auxilia esse aliquo modo vtilia prædestinatis ad vitam æternam, non solùm de se, quod est clarum, sed etiam cum effectu, quia hoc est facile Deo, & est consentaneum dilectioni, & prouidentiæ eius erga prædestinatos, consonátque illi sententiæ Pauli, Roman.8. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* Vnde saltem videtur certum, regulariter, & ordinariè hoc ita esse, ac proinde simpliciter statui posse generalem regulam, hæc auxilia esse effectus prædestinationis, siue hæc regula interdum patiatur raram aliquam exceptionem, siue non, quod est incertum.

CAPVT VII.

Quæ bona naturæ, & quomodo sint prædestinationis effectus.

1. Quorum placitum. Suadetur primò. August.

NOnnulli sentiunt, nullum naturale bonum, seu beneficium electis collatum, esse effectum prædestinationis eorum. Potéstque hæc sententia suaderi: primò ex Augustino de Prædestin.Sanct. cap.10. *Prædestinatio Dei, quæ in bono est, gratiæ est præparatio: gratia verò est ipsius prædestinationis effectus:* at bona naturæ distincta sunt à donis gratiæ: ergo. Accedit quòd Augustinus ad confutandum Pelagium, vbique distinguit beneficium creationis, à beneficio gratiæ, & prædestinationis. Nam Pelagius ad occultandum errorem suum, ipsam naturam, & dona naturalia vocabat gratiam, quia gratis à Deo datur. Vnde, licet re ipsa diceret, omnia dona gratiæ supernaturalis, etiam primam vocationem cadere sub meritum procedens à solo libero arbitrio suis viribus naturalibus operante: nihilominus subterfugiebat dicendo, illud meritum esse ex gratia, quia est ex voluntate libera, quam gratiam vocabat. Augustinus verò ad confutandum hunc errorem, illa duo distinguit, dicens, gratiam non esse subiiciendam naturæ, seu libero arbitrio, sed è conuerso, vt patet ex libr. de Præd.Sanct.cap.2.& epist.90.& 95.& 105. & toto libr.1. de Gratia Christi. Ex his ergo concludi videtur, nullum naturale beneficium posse inter dona gratiæ, & consequenter, neque inter effectus prædestinationis computari: quia totum illud pertinet ad dona naturalia, quæ cum ipsa natura dantur, vel concreantur.

2. Corroboratur secundò.

Secundò, quia aliàs ruit tota argumentatio Augustini: sequentúrque, actus morales procedentes ex bona naturali dispositione esse meritorios totius gratiæ supernaturalis, etiam primæ vocationis ad fidem. Patet sequela, quia per actum procedentem à priori gratia, possumus mereri posteriorem, & per vnum effectum prædestinationis priùs nobis collatum, possumus alium mereri: sed illi actus procedunt ex priori effectu prædestinationis, nimirum ex naturali dono bonæ indolis, aut facilis ingenij: ergo tales actus dici possunt hac ratione esse ex priori gratia: ergo possunt esse meritorij omnium sequentium effectuum. Quod tamen dici non potest, quia aliàs daret Deus homini vocationem efficacem ad fidem propter bonum ingenium, vel dispositionem aptam ad virtutem, quod est planè falsum, & latè impugnatum ab Augustino lib.1.ad Simplician.q.2.ex illo 1.Corint.1. *Infirma mundi elegit Deus, vt confundat fortia,* & aliis similibus. Sequela verò patet, quia effectus prædestinationis sunt ita inter se connexi, vt ratione vnius detur alius: ergo si dispositio illa naturalis, est effectus, cùm sit prior via executionis, ratione illius dabuntur alij subsequentes.

(August. 1.Cor.1.)

3. Contraria sententia aliis complacet.

Alij contrariam sententiam in vniuersum veram esse censent, nimirum, bona omnia, quæ dantur prædestinato, si talia sint, vt quoquo modo conferant ad eius æternam salutem, esse prædestinationis effectus, etiam si ordinem naturalium bonorum non excedant. Hæc videtur esse communis Theologorum sententia, quam docet D.Thomas exponens illa verba ad Rom.8. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* Et eodem sensu dixit 1.p.q.23.art.8. *Sub ordine prædestinationis, cadit, quidquid hominem promouet ad salutem.* Ratio verò est, quia hæc bona sub hac ratione spectata pertinent ad prouidentiam supernaturalem, vt per se constat, & in electis pertinent ad illa beneficia, quibus liberantur, & saluantur, ergo præparatio talium bonorum sub ea ratione pars prædestinationis est: ergo illa bona executioni mandata sunt effectus prædestinationis.

(D.Thom. — Ratio stabilitur.)

4. Hæc vt vera eligitur.

Atque hæc opino absolute loquendo mihi probatur, indiget tamen aliqua declaratione. Quam, vt tradamus, reducamus naturalia bona ad quatuor, vel quinque capita, & de singulis dicamus.

Bona naturalia ad quinque capita reducuntur. Primum. Secundū. Tertium.

Primum est, ipsum esse, seu substantia hominis prædestinati, & consequenter creatio vel generatio illius. Secundum est, habere tales naturales potentias, quæ ineuitabiliter comitantur talem naturam,& substantiam, in tali gradu perfectionis naturalis. Tertium est, recipere tale temperamentum corporis, cum tali complexione, vel humorum proportione, quæ magis vel minus ad virtutem iuuet. In quo bono potest esse aliqua varietas, etiam seruato naturæ ordine, respectu eiusdem personæ indiuiduæ. Quia, licèt iuxta principia Philosophiæ vnumquodque indiuiduum aliquid determinatum in hoc genere postulet: tamen non consistit in indiuisibili, sed latitudinem habet, intra quam potest idem homo habere magis, vel minùs aptum temperamētum ad virtutem.

Quartum.

Quartum genus bonorum naturalium continet varias huius vitæ circumstantias, à principio eius vsque ad finem, vt nasci tali tempore, aut loco, aut ex talibus parentibus: item educari cum his, vel illis circumstantiis, conseruari, vel mori hoc tempore potiùs, quàm illo.

Quintum.

Quintum denique genus bonorum est, ipsorum operum moralium honestorum, & occasionum naturalium, quæ ad illa excitant. In quibus bonis est considerandum, duobus modis, vel alterutro eorum posse conferre ad finem prædestinationis, scilicet, vel vt subiectum, in quo alij effectus prædestinationis recipiendi sunt, vel vt medium aliquo modo vtile ad finem prædestinationis.

5. De primo est cōclusio.

Dico ergo primò, totum esse hominis prædestinati, etiam, quoad substantiam ipsam naturæ, & & quoad suam creationem vel generationem, est effectus prædestinationis. Hanc propositionem sumo ex D.Thoma 1.p.q.23.artic. 8. quatenus dicit, *Conceptionem Iacob fuisse effectum prædestinationis eius*, nam est eadem ratio de reliquis. (D.Thom.) Ratione item declaratur ex quodam principio suprà posito. Dixi enim, eodem actu electionis diuinæ, quo prædestinatus prædefinitur, vt beatus sit præordinari etiam efficaciter, vt sit, & vt creetur, vel genre tur. Quia ipsum esse, vel creari talis personæ est volitum per talem finem efficaciter intentum: ergo sicut glorificatio est vltimus effectus talis prædestinationis, ita procreatio talis personę, est veluti initium executionis eiusdem prædestinationis: nam ipsamet creatio propter talem finem, & ex vi illius intentionis fit. Præterea non videtur dubium, quin generatio vnius sit effectus prædestinationis alterius, vt Conceptio Virginis, fuit effectus prædestinationis Christi, quia per illam parabatur via ad executionem huius. Ergo eadem ratione potest generatio vnius personæ esse ex prædestinatione eiusdem. Denique verisimile est, alia etiā opera creationis, vel dispositionis, aut gubernationis vniuersi esse effectum prædestinationis electorum, vt apertè sentit D. Tho. citatis locis, & colligitur ex illo Mat. 24: *Propter electos breuiabuntur dies illi*. Præterea mors, & circumstantiæ eius, vel natiuitas, possunt esse effectus prædestinationis, vt mox dicam: cur ergo non erit etiam ipsa generatio, quatenus ad executionem prædestinationis deseruit?

6. Fundamētum prioris sententiæ diluitur.

Neque contra hoc procedit fundamentum prioris sententiæ. Aliàs etiam probaret, nullum omnino naturale bonum esse prædestinationis effectum, quod planè falsum est, vt constabit. Dicendum est ergo, opus creationis per se spectatum nō pertinere ad prędestinationem, & hoc potissimùm intendere Augustinum, tamen vt fundat finem intentum prædestinationis, & alia beneficia gratiæ (non vt meritum, sed vt subiectum eorum) & quatenus ex illa speciali intentione fit, sub beneficio prædestinationis comprehendi. (Opus creationis per se spectatū non pertinet ad prędestinat.) Sicut in actibus humanis, abstinentia v. g. secundùm se non spectat ad religionem, tamen vt fit ex voto, & ex intentione implendi illud, ad religionem spectat. Neque hinc sequitur, opus morale à sola natura profectum posse esse meritorium subsequentium donorum gratiæ, vt pote iam procedens ex quodam beneficio prædestinationis, quia non procedit ab illo, vt tale est. Quamuis enim procreatio naturæ ex tali fine ad prædestinationem pertineat, nihilominùs ipsa natura secundùm se non pertinet ad illum ordinem, & ideo si postea operetur, non secundum id, quod habet ex illo fine, neque ex aliquo auxilio dato in ordine ad illum, sed ex eo tantùm, quod secundùm se habet, & haberet, etiamsi non esset creata ad illum finem, tunc non operatur, vt pertinens ad prædestinationem, sed tantum, vt spectans ad ordinem naturæ.

7. Secunda conclusio.

Dico secundò, naturales perfectiones, quæ ex necessitate naturę consequuntur ex tali corpore, & anima, non sunt effectus speciales prædestinationis, aliter quàm existentia, vel creatio talis personæ sit prædestinationis effectus, sed per reductionem, seu concomitātiam, quasi vnus effectus, cum ipsamet natura computantur. (Ratione roboratur.) Probatur, quia eodem actu electionis, seu dilectionis, quo Paulus v. g. præordinatus est efficaciter, vt sit beatus, & consquenter etiam vt sit, eodem (inquam) actu ordinatur, vt habeat proprietates omnes, quæ consequūtur necessario talem naturam, vt intellectum, voluntatem, & similes. Quia, qui vult formam, vult consequentia ad formam: & quia eadē actione, qua fit natura, confiūt hæ proprietates: ergo multò magis eadem voluntate, qua præordinatur persona vt sit, coordinantur (vt sic dicam) tales proprietates: ergo non est alia prædestinatio personæ ad tales proprietates habendas ab ea, qua prædestinatur vt sit. Hac ergo ratione dicimus, non esse has perfectiones speciales effectus prædestinationis, sed concomitanter coniungi cum ipsa natura, seu persona, & tamquam vnum, eundémque effectum cum illa computari.

8. Proprietates naturales non cadūt sub prędestinatione, vt media, sed vt subiectū, vel conditio.

Vnde fit, has etiam proprietates non cadere sub prædestinationem, vt media ad illam, sed vt subiectum proximum, vel conditionem necessariò consequentem illud. Patet, quia prædestinatio harum proprietatum continetur in ipsamet prima ordinatione efficaci talis personæ ad talem finem. Item, quia cùm Paulus præordinatur ad beatitudinem, non præordinatur sola Pauli substantia quasi metaphysicè spectata, sed vt physicè capax est vltimæ fœlicitatis, quomodo includit suas proprietates præsertim intellectum, & voluntatem, quæ sunt veluti subiectum proximum recipiendæ beatitudinis. (Obiectio.) Dices, postea in discursu vitæ multùm solet conferre talis perfectio, vel proprietas ingenij ad effectum prædestinationis: ergo talis perfectio naturalis data est etiam, vt medium, aptum ad consequendum prædestinationis finem. (Diluitur.) Respondeo, dato antecedenti, non sequi tales proprietates, vt collatas tali personæ, esse datas ex prædestinatione, vt media ad illius executionem, sed solùm sequitur, post quàm datæ sunt, seu dandæ præuidentur, ordinari, vt executioni prædestinationis deseruiant: & ita potiùs vsus talium fa-

cultatum, quàm facultates ipsæ, est prædestinationis effectus.

9. Tertia cõclusio. Dico tertiò, Bona complexio, seu dispositio naturæ, quæ non sequitur ex sola resultantia naturali, sed speciali Dei cura prouidetur, etiamsi in se naturalis sit, est prædestinationis effectus, non tantùm per modum subiecti, sed etiam tamquam medium. Declaratur in primis in humanitate Christi, quæ propter vnionem ad Verbum, ad quam erat prædestinata optimo modo, & specialissima prouidentia Dei fabricata, & disposita fuit, etiam in corporalibus. Vnde non immeritò dici potest, beneficium illud fuisse effectum prædestinationis illius humanitatis ad vnionem hypostaticam. Item quia Christus prædestinatus est redemptor; ideo accepit corpus passibile, iuxta illud, Psal. 39. Hebr. 11. *Corpus autem adaptasti mihi*: ergo illa dispositio corporis, quæ aliàs naturalis fuit, fuit etiam effectus prædestinationis Christi ad munus Redemptoris. Simile credendum est de Beatissima Virgine, nam concepta etiam fuit speciali prouidentia, & optimum temperamentum accepit ex vi illius prædestinationis, qua in matrem Dei electa est. Idem verisimile est de aliquibus sanctis speciali miraculo, & prouidentia procreatis, vel per pias orationes à Deo impetratis, vt Diuus Thomas dict. articul. de Iacob significauit. Ratio verò est, quia tale beneficium est effectus Dei, & in dictis casibus non est merè naturale, nam quatenus ex speciali Dei prouidentia fit, & in ordine ad supernaturalem finem, ad beneficia gratiæ spectat, estque vtile, & reipsa confert ad comparandum supernaturalem finem à Deo intentum: ergo habet omnia necessaria, vt sit effectus prædestinationis, & vt inter media illius computetur.

(Explanatur in humanitate Christi. — Amplius declaratur in Beatissima Virgine. — D. Thom. — Ratione firmatur.)

10. Bona indoles, seu cõplexio apta deseruit ad prædestinationẽ. Quo circa etiam bona indoles, seu complexio apta ad virtutem, quatenus pendet ex speciali prouidentia, daturque ac procuratur electo, vt ea cum effectu bene vtatur ad salutem, meritò dici potest prædestinationis effectus. Probatur, quia hoc est beneficium Dei, & non consequitur naturam, etiam hanc, & indiuiduam, naturali necessitate, sed pendet ex circumstantiis, quas Deus speciali prouidentia, ac voluntate prouidit, ex vi alterius dilectionis, qua præordinauit talem personam ad vitam æternam: ergo tale beneficium est effectus prædestinationis. Atque eadem ratione circumstantiæ natiuitatis, vel conceptionis ad effectus prædestinationis pertinere possunt, quatenus ex illis pendet consequutio talis temperamenti, ad virtutem aptioris. Idem est de educatione accommodata ad virtutem, de conseruatione, & progressu vsque ad mortem. Nam hæc omnia supponunt illam primam voluntatem saluandi hunc hominem, & ad illam implendam ordinantur, ergo signum est prouenire ex illa intentione, & sub ea ratione pertinere ad prouidentiam gratiæ, non communem, sed specialem, talique personæ accommodatam, ac perinde esse prædestinationis effectus.

11. Vocatio seu gratia non dãtur homini propter ingeniũ, sed est dispositio, vt reddatur idoneus ad talẽ gratiã. Neque hinc sequitur vocationem, aut gratiam congruam dari homini propter bonum ingenium, aut indolem, &c. Sed potiùs sequitur, vel ingenium, vel talem dispositionem datam esse tali homini, vt esset capax, vel idoneus ad talem gratiam suscipiendam. Neque enim necessarium est, vt inter omnes effectus prædestinationis sit illa connexio, quod secundus detur propter primum, tamquam propter meritum, aut tamquam propter finem proprium, sed possunt duo media, vel duo effectus dari propter vnum tertium, inter se verò solùm habere proportionem, & connexionem aliquam in ordine ad illum effectum producendum: sicut lumen, verbi gratia, & species dantur propter visionem, inter se verò solùm coniunguntur ad complendum integrum principium visionis. Ita ergo datur prædestinatio naturæ accommodata per modum subiecti, aut fundamenti: illi autem adiungitur ex eadem prædestinatione, & liberalitate Dei auxilium accommodatum, quo eleuetur, & constituatur quasi integrum principium operis meritorij, aut dispositiui ad alios effectus prædestinationis. Neque hoc est alienum à doctrina Augustini: nam libro de Bono perseuerantiæ, cap. 14. dicit, in quorumdam hominum ingeniis esse has, vel illas proprietates, ratione quarum ita sunt dispositi, vt si talia signa illis applicentur, moueantur ad fidem, & non cum aliis, & Deus illis applicat talia signa accommodata, si eos diligit, non quidem propter eorum ingenium, aut dispositionem, sed ex sua gratia, & liberalitate, accommodando (vt sic dicam) gratiam naturæ, non ex merito, vel debito naturæ, sed ex Dei beneuolentia.

(August.)

12. Vltima cõclusio. Vltimò dicendum est, Bonos actus morales, licèt ordinis naturalis sint, si tamen cum effectu conferunt ad consequendam vitam æternam, esse effectus prædestinationis. Communis est assertio, de qua videri possunt Durandus in 1. dist. 4. quæstio. 2. & ibidem Capreol. Gregor. & alij. Modus autem explicandi non est idem apud omnes: quidam enim putant, omnia opera moralia, quæ aliquo modo conducunt ad finem prædestinationis cum effectu consequendum, esse ex gratia, & ideo esse ex prædestinatione, quià gratia sic efficax est prędestinationis effectus. Antecedens verò probatur, quia opera moralia, quando sunt à solo libero arbitrio, nihil valent in ordine ad vitam æternam, vt suprà probatum est: ergo, vt aliquid valeant, debent esse ex gratia, & sic erunt etiam ex prædestinatione. Verumtamen hæc ratio non est vniuersalis, quia actus moraliter bonus non solùm potest esse vtilis ad effectus prædestinationis per modum meriti, aut impetrationis, vel dispositionis, de quibus causalitatibus tantùm procedit ratio facta; sed etiam potest prodesse impediendo malum actum, per quem posset impedimentum poni gratię Dei, & hoc satis est, vt possint esse prędestinationis effectus: ergo. Item, licèt tale opus fiat per causas naturales, & liberum arbitriũ, cum concursu generali, nihilominùs sub illa habitudine potest prouenire ex prouidentia Dei speciali, & supernaturali, & ex intentione efficaci saluandi talem hominem: ergo hoc satis est, vt possit esse prædestinationis effectus. Item alia bona temporalia, quatenus & esse possunt, & de facto futura sunt instrumenta virtutis, possunt esse effectus prædestinationis, sicut possunt cadere sub meritum teste D. Thoma 1. 2. q. 114. art. vlt. & sub spem infusam ex eodem 2. 2. q. 17. art. 2. ergo multò magis boni actus morales. Item temporalia incommoda sæpe sunt effectus prædestinationis, vt mox dicemus, ergo & bonus actus moralis.

(Durand. Capreol. Gregor. Hanc cõclusionem diuersè authores explicant. — D. Thom.)

13. Neque contra hoc inuenio difficultatem alicuius momenti. Solet autem in contrarium referri Sot. libro 1. de Nat. & gratia, capit. 20. Sed ibi nihil dicit de prædestinatione, sed solùm tractat (Sotus.)

A de necessitate gratiæ ad hos actus, & non negat posse esse ex gratia, sed solùm affirmat posse fieri sine gratia: & ita etiam non negat, interdum esse ex prædestinatione, vel quia ex gratia speciali procedunt, vel quia quouis modo sunt ex prouidentia speciali, & intentione salutis.

CAPVT VIII.

An malum, eiúsue permissio sit prædestinationis effectus.

1. Duo tanquam certa stabiliũtur. Primum.

DVo sunt certa. Primum est, mala pœnæ posse esse prædestinationis effectus, & tales esse, quando verè, & cum effectu conferunt ad vitam æternam consequendam. Probatur, quia hæc mala sunt simpliciter bona, ideóque non sunt tantùm permissa, sed interdum etiam intenta, & ordinata à Deo in statu naturæ lapsæ: quare absolutè sunt effectus Dei, & prouidentiæ eius: ergo ex hac parte possunt esse prædestinationis effectus. Aliunde verò pertinent hæc mala ad beneficia Dei per Christum collata, iuxta illud ad Philippenses 2. (Phil. 2.) *Vobis donatum est pro Christo, non solùm vt in eum credatis, sed etiam vt pro ipso patiamini.* Ergo quando hæc mala ita proueniunt, vt sint occasio, vel materia meriti, vel alterius fructus gratiæ permanentis in vitam æternam, planè oriuntur ex illa voluntate, qua Deus elegit prædestinatum ac proinde sunt prædestinationis effectus. (Mors martyris est effectus prædestinationis eius.) Confirmatur, nam passio, & mors martyris est effectus prædestinationis eius, quia est singulare, & efficax medium salutis eius: ergo idem dicendum est de quocumque malo pœnæ, per quod Deus suos electos promouet ad salutem. Item remissio pœnæ pro peccatis debitæ, prout in hac vita prædestinato confertur, vt citiùs euolet in cęlum, effectus est prædestinationis eius: at hæc remissio per mala pœnę frequentissimè comparatur. Denique etiam pœna vnius potest esse effectus prædestinationis alterius, si illi prosit, vt de Christi passione constat. In hac ergo assertione nulla est difficultas, præter eam quam de malo culpæ tractabimus.

2. Alterum quod vt verum sancitur.

Secundum certum est peccatum, seu malum culpæ non esse effectum prædestinationis: quia non est effectus Dei, iuxta fidem definitam in Conc. Trid. sess. 6. Can. 7. Nec solùm de peccato, vt peccatum est, verum censeo nó esse prædestinatum à Deo, sed etiam de actu peccati, cui est intrinsecè adiuncta malitia: nam licèt Deus ad illum actum concurrat, non tamen ex se illum intendit, aut prędefinit, vt latè tractaui libro 2. Auxilijs per 5. prima capita. Quapropter de tali etiam actu verissimum censeo, non esse effectum prædestinationis, quia quod in se non est aliquo modo prædestinatum, & volitum ex fine prædestinationis, non potest esse prædestinationis effectus.

3. In quo sit difficultas. Prima opinio.

Difficultas verò superest de permissione peccati, quam Deus potest directè velle & intendere, an sit interdum effectus prædestinationis. Quidam enim opinantur nullo modo esse posse. Primò quia permissio peccati non potest dici gratia, nec beneficium nobis præparatum ex meritis Christi, quod tamen requiritur in omni effectu prædestinationis. (Probatur opinio.) Secundò, quia non potest esse volita permissio peccati ex intentione dandi gloriam prædestinato; quod nos etiam diximus esse necessarium in omni effectu prædestinationis. (Secunda corroboratur.) Assumptum probatur, quia vel illa permissio esset electa ex illa intentione immediatè, vel mediatè, nó primum, quia permissio peccati, non est medium immediatè coniunctum cum illo fine, neque enim affert vtilitatem, quæ proximè, & per se ad illum conducat: nullum autem medium immediatè eligitur ex vi intentionis alicuius finis, nisi habeat immediatam habitudinem, & vtilitatem ad illum. Neque etiam mediatè, quia si aliquod medium est inter permissionem peccati, & gloriam, illud est commissio peccati, & pœnitentia de illo, quæ per se, & immediatè potest conferre ad gratiam, & gloriam: ergo necessarium erit ex intentione gloriæ immediatè velle pœnitentiã: & deinde, vt pœnitentia locum habeat, permittere peccatum: nos autem diximus suprà non posse pœnitentiam hoc modo B præfiniri ante permissionem peccati: ergo impossibile est eligere hoc modo permissionem ex illa intentione.

Dico tamen permissionem peccati, & esse posse, & sæpè etiam esse effectum prædestinationis. 4. Assertio. Hanc sentẽtiam frequentius hoc tempore sequuntur moderni Theologi, & eam insinuarunt Anselmus, & D. Thomas exponentes illa verba ad Roman. 8. (Anselm. D. Thom. Adamus.) *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, vbi Glossa addidit, *etiam peccata*, & Adamus dixit illam interpretationem non esse superbè reijciendam, quamuis Paulus primaria intentione loquatur de tribulationibus, & malis pœnæ. (Ratione fulcitur.) Ratione declaratur ex conditionibus suprà positis. C Nam in primis permissio, eo modo, quo fieri potest, est effectus Dei, quia bona est, & directè volita. Dico autem, *eo modo quo fieri potest*, quia formaliter loquendo permissio consistit in priuatione, seu negatione illius auxilij, quod Deus præuidit futurum fuisse efficax ad vitandam culpam. Sicut autem voluntas Dei est adæquata causa dandi tale auxilium, ita etiam non dandi: liberè enim, & voluntariè non dat: sic ergo permissio est effectus Dei. Quod si permissio includit interdum positiuum quid, vt applicationem talis obiecti, vel occasionis, cum præscientia, quòd homo sit illis male vsurus, etiam Deus est vera causa illius effectus positiui, & potest per se, & propriè velle illum, non quidem directè intendens D lapsum hominis, sed tantùm præsciens, & non impediens, vt rectè Augustinus libro 11. Gen. ad literam. & sæpe aliàs scripsit.

Secundò, potest permissio esse vtilis ad salutem 5. Secũda assertio. ipsiusmet prædestinati. Quod in primis constat ex Damasceno (Damasc.) libro 2. de fide, cap. 29. vbi ait, Deum aliquando velle permittere peccatum propter gloriam suam, aliquando propter bonum aliorum, sæpe autem propter bonum ipsiusmet peccatoris. Primum finem videtur tetigisse Paulus ad Rom. (Rom. 9.) 6. dicens, *Vt ostenderet diuitias gratiæ suæ in vasa misericordiæ, sustinuit in multa patientia vasa iræ.* Sic etiam permisit peccatum Adæ, vt sapientiam suam in procuranda hominum salute manifestaret. E Secundum finem colligit Augustinus libr. de Grat. (August. 2. Reg. 16.) & libero arbitrio capit. 20. ex illo 2. Regum 16. *Dominus præcepit illi, vt maledicat, &c. Si forte respiciat Deus humilitatem meam.* Notat enim Augustinus, permisisse Deum peccatũ illud Semei propter exercitium patientiæ, & humilitatis Dauid. Sic etiam Ambrosius (Ambros.) serm. 47. de fide Petri, dicit, permisisse Deum lapsum Petri propter Ecclesiæ bonum. De tertio denique membro, quod ad nos spectat, ait Augustinus (August.) 14. de Ciuit. c. 13. *Audeo dicere, superbis esse vtile cadere in aliquod apertum, manifestúmque peccatũ, vnde sibi displiceant.* Et cõgerit loca Scripturæ. Et libro de Natur. & gratia c. 28.

1. Tim. 1. ita exponit verba illa I. ad Timoth. 1. *Tradidi illos Sathanæ, vt discant non blasphemare.* Non enim de corporali vexatione dæmonis, hunc locum intelligit, sed de spirituali, quam tentando infert, cùm permittitur, seu cùm homo destituitur speciali protectione Dei. Similia habet Gregorius homilia 21. in Euangelia. Facit denique quod Bernardus ait, sermon. 54. in Cantica, *Deum aliquando subtrahere, vel retrahere gratiam electis, ne in superbiam efferantur.* Est ergo aliquando vtilis subtractio gratiæ (quod est mirabile) ad ipsummet finem gratiæ, vel vt perseuerantia in illa certior sit, quæ magis est necessaria, quàm augmentum. Vel vt quod vno modo impediri videtur, alia via magis augeatur. Habet ergo permissio secundam conditionem necessariam ad effectum prædestinationis.

Gregor. Bernard.

6. Tertia verò, & quarta conditio inter se conuertuntur, nimirum, vt effectus prædestinationis sit gratia, & detur ex intentione gloriæ, nam si habeat hoc posterius, habebit etiam prius sano modo intellectum. Non est enim necessarium ad effectum prædestinationis ita esse beneficium gratiæ, vt sit in sua entitate & substantia aliquid supernaturale, vt in præcedentibus ostensum est: neque quòd sit aliquid positiuum, nam etiam impedire malum est magnum beneficium, moraliter loquendo. Satis ergo est, quod sit effectus Dei, ex prouidentia supernaturali ordinatus ad finem supernaturalem, re ipsa consequendum, concurrente aliquo modo tali medio: hæc autem omnia habet illa permissio, si ex intentione efficaci gloriæ sit volita.

7. Solùm igitur superest probandum, permittere Deum peccatum in prædestinato ex ipsamet intentione gloriæ, seu gratiæ, aut virtutis. Hoc autem ostenditur ex dictis, quia Deus non permittit peccatum, nisi propter vtilitatem, aut bonum, quod ex illo potest elicere, vt est frequens apud Augustinum in Enchiridio c. 11. de Correptione, & gratia c. 8. & aliis locis suprà citatis: sed vnum ex his bonis est spirituale commodum ipsius prædestinati: ergo ex intentione eius potest Deus velle permissionem peccati, ergo ita vult. Nam hic est modus maximè consentaneus diuinæ sapientiæ, & bonitati. Estque ad hoc declarandum optimus locus August. in lib. de Nat. & grat. cap. 24. Vbi agens de peccato Dauid, ait, permisisse illud Deum, *vt esset contra superbiam conturbatio illa medicinalis quodammodo, dixerat enim*, Psal. 29. *In abundantia sua, Non mouebor in æternum: & sibi tribuebat quod à Domino habebat, quare ostendendum ei fuerat, vnde haberet, &c.* Et subdit c. 25. *Hoc superbus animus omnino non sapit, sed magnus est Dominus, qui persuadet, quomodo ipse nouit.* Vbi valde notandum est, quòd ipsam permissionem, *persuasionem* postea vocat: quo nomine solet Augustinus præuenientem gratiam, & vocationem ipsam appellare.

8. Obiectio. Sed aiunt, Deum nō velle bonum, quod ex peccato potest elicere, absoluta, & prædefiniente voluntate, nisi supposita præscientia eiusdem peccati, vt futuri, teste Augustino in citatis locis, præsertim de Genesi ad literam: At voluntas permittendi peccatum antecedit præscientiam eiusdem peccati vt futuri: ergo non potest illa permissio procedere ex intentione talis boni.

9. Diluitur. Respondeo, duobus modis intelligi posse præscientiam futuri peccati præcedere intentionem illius boni, cuius peccatum erit occasio, scilicet, vel de præscientia tantùm conditionata, vel etiam de absoluta peccati futuri. Priori modo verum est, quod sumitur, & ita est intelligendus Augustinus, quoties talem scientiam supponere videtur. Et signum apertum est, quia inquirit, cur Deus voluerit creare Angelos, quos præsciebat peccaturos: nam quæstio illa de scientia absoluta intellecta, repugnantiam inuolueret: quia illa scientia iam supponeret voluntatem creandi tales angelos: ergo necesse est intelligi de præscientia conditionata, quæ antecedit decretum voluntatis, tam creandi Angelum, vel hominem, quàm permittendi in illo peccatum. Hæc ergo scientia nihil obstat, imò necessaria est, vt permissio peccati procedat ex intentione illius boni, quod postea ex peccato elicitur.

Si autem illud intelligatur de scientia absoluta, falsum profectò est. Nam ante hanc scientiam habet Deus voluntatem permittendi peccatum: ergo ex aliquo motiuo, & fine bono talem permissionem vult. Nam permissio, licèt non sit mala, tamen non est per se, & intrinsecè ita bona, vt sit propter se amabilis, sed ex se est quasi obiectum indifferens, quod honestatur ex fine: Deus autem non vult permissionem, nisi sapientissimo, & honestissimo modo: ergo vult illam ex aliquo honesto fine per se intento, qui pertineat ad manifestationem gloriæ suæ; nam hunc finē intendit Deus per omnem voluntatem suam: ergo talis finis etiam esse potest æternum bonum ipsius prædestinati. Patet hæc vltima consequentia, quia non est maior repugnantia in hoc fine, quàm in aliis, nec minor conuenientia, aut sapientia in illo intendendo, & obtinendo per hoc medium. 10.

Hoc autem vltimum, in quo est difficultas, constabit euidentius examinando discursum contrariæ sententiæ, qui si esset efficax, eodem modo procederet in intentione diuinæ gloriæ, aut manifestationis gratiæ suæ, media permissione peccati. Concedo igitur, quod argumentum rectè probat, permissionem peccati non esse medium immediatè coniunctum cum gloria prædestinati, sed mediis aliis actibus virtutum, præsertim actu pœnitentiæ, humilitatis, vel alio simili. Dico verò, etiam hoc bonum esse à Deo intentum, ante quam velit permittere peccatum, & consequenter ante absolutam præscientiam peccati futuri. Qualis verò sit hæc intentio Dei circa tale bonum occasione peccati obtinendum, non eodem modo ab omnibus explicatur. 11. Incidens dubium.

Quidam id verum putant etiam de intentione absoluta per decretum præfinitiuum pœnitentiæ, volunt enim actum pœnitentiæ posse præfiniri, & intendi ante absolutam præscientiam peccati, & consequenter ante voluntatem permittendi illud: Quia non propterea cogetur Deus procurare, aut velle peccatum. Quia vt talis intentio pœnitentiæ impleatur, sufficit voluntas permissiua, supposita conditionata præscientia. Nam statim est infallibile illud peccatum esse futurum, quòd satis est, vt illa intentio infallibiliter impleatur. Et ideo etiam non sequitur, quòd illa voluntas pœnitentiæ sit virtualis voluntas peccati, quia ex vi talis voluntatis solum attingitur peccatum, quantùm necesse est, vt pœnitentia fiat, ad quod satis est, vt ibi virtute includatur permissio peccati. Aliàs etiam voluntas pœnitentiæ existens in Deo post præscientiam absolutam peccati, esset virtualis voluntas peccati, quia semper dicit pœ- 12. Opinio quorundā.

nitentia eandem habitudinem ad peccatum. Et ita nulla superest ratio, ob quam pœnitentiæ actus præfiniri non possit ante absolutam præscientiam peccati futuri.

15. Hæc sententia non approbatur. Primò. Nihilominùs sententia hæc mihi placere non potest, quoad illa bona, quæ necessariò supponunt peccatum, vt est pœnitentia. Primò, quia non videtur hic ordo consentaneus diuinæ sapientiæ: nam ista bona, quæ necessariò requirunt mala culpæ, non sunt per se, & ex se absolutè amabilia, imò vt talia sunt, censentur esse bona secundum quid, & ideo non vult illa Deus ex se, seu voluntate antecedenti, sed solum supposita ex parte hominis necessitate. Sicut sapiens medicus non vult absolutè applicare medicinam, donec infirmitas illam requirat. Secundò. Secundò, ac præcipuè, quòd talis voluntas esset virtualis voluntas peccati, vt in superioribus declaraui, & nunc patet ex differentia, quæ moraliter cernitur, quando supponitur, vel non supponitur, peccatum. Nam post quam peccatum est, seu futurum præscitur, velle pœnitentiam eius, tantùm est velle destructionem eius: at voluntas destructionis peccati nullo modo est virtualis voluntas peccati, sed potiùs est odium eius. Morali exẽplo res patefit. Quando autem peccatum non supponitur, voluntas pœnitentiæ non est tantùm voluntas destructionis peccati, sed etiam positionis eius, quia non potest destrui, nisi quod est & ideo si non supponitur esse, in illa voluntate includitur, & intenditur, quod priùs sit, vt destrui possit. Quod exemplo morali declarari potest: nam voluntas v. g. consulendi aliquod malum, etiam minimum, semper mala est, si in alio, cui datur consilium non supponitur voluntas alicuius mali: si verò in eo supponatur propositum alicuius maioris mali, voluntas consulendi minus, non erit mala, quia iam non tendit ad malum, sed ad vitandum maius malum.

14. Cõclusio. At verò, quando bonũ tale est, vt non supponat necessariò peccatum, licèt possit etiam per occasionem peccati prouenire: tunc optimè potest efficaci intentione præfiniri, & intendi à Deo, ante absolutam præscientiam peccati, quod propter tale bonum postea permittitur. Dico igitur ita contingere in ea permissione peccati, quæ est prædestinationis effectus. Nam, si quis rectè consideret, inueniet, præter pœnitentiam intercedere semper aliquod bonum proximè intentum à Deo media permissione peccati, quod non habet necessariam connexionem cum peccato, quia etiam sine peccato esse potest, & peccatum etiam non dicit intrinsecam habitudinem ad illud, quamuis possit esse occasio eius. Corroboratur. Hoc patet primò in bono humilitatis, seu diminutionis superbiæ, propter quod Deus maximè velle solet hanc permissionem, vt patet ex antè citatis. Hoc enim bonum per se non requirit peccatum, præsertim actu commissum, vt per se constat: sufficeret enim potestas peccandi, si homo attentè, & exactè illam cognosceret, vt ipsum in officio humilitatis contineret. Idem est de absoluto odio peccati, & de proposito cauendi illud, & tollendi occasiones, &c. quæ sunt bona maximè intenta per peccati permissionem, & per se, ac intrinsecè non supponunt illud, vt actu commissum.

15. Instantia. Sed instabit aliquis, quia nullum ex his bonis est ita immediatè coniunctum cum permissione peccati, vt per illam comparandum sit, non intercedente peccato: illud ergo est medium quoddam inter permissionem peccati, & bonum illud per eam intentum: ergo non potest permissio intendi propter illud bonum, nisi mediante hoc medio, quod Deo repugnat. Accedit, quòd illud bonum eliciendum non est, nisi supposito pec. ato: hoc autem supposito, non potest bonum illud esse fructuosum, seu vtile ad vitam æternam, nisi priùs peccatum per pœnitentiam deleatur: ergo etiam pœnitentia est aliud medium interpositum inter bonum illud, & permissionem peccati: ergo semper necesse est, vt ex intentione illius boni, per voluntatem pœnitentiæ procedatur ad permissionem volendam.

Respondetur, idem argumentum fieri posse, quocumque fine Deus velit permittere peccatum, & ideo vel negandum est, posse Deum permittere peccatum propter aliquem finem bonum, quod nullo modo dici potest, vel argumentum illud efficax non est. Hoc patet in illo fine ostendendi gratiam suam, quem Paulus posuit. Nam hæc ostensio gratiæ non fit nisi subsequuto peccato, quod Deus gratis remittit, cui vult: ergo inter permissionem, & ostensionẽ gratię intercedit peccatum. 16. Reiicitur. Dices, hoc esse per accidens, & in ordine ad nos, nam secundùm se gratia ipsa satis ostenditur præcisè in ipsa permissione, quatenus Deus, cui vult, dat gratiam congruam, & efficacem, & cui vult, negat illam, permittendo peccatũ: quæ differentia in ipsamet permissione ostendi posset, si in se cognosceretur, etiam præscindendo à peccato consequuto. Euasio.

17. At profectò eadem responsio posset in nostro casu dari, nam permissio sola, si in se cognosceretur: posset sufficere ad inducendũ hominem in humilitatem, & timorem Dei, & similes fines per talem permissionem intentos. Vnde etiam dicemus esse per accidens, quòd peccatũ subsequatur. Deinde non est adæquata, & vniuersalis illa responsio: nam Deus, quãdo ex permissione peccati intendit ostensionem gratiæ suæ, illud non tam est in ordine ad beatos, quàm ad nos viatores. Nam beatis parum necessarium erat medium illud, cùm gratiam ipsam in se cognoscant Viatores autem non possumus illam differẽtiam cognoscere, nisi in hominibus ipsis sit varietas actionum bonarum, & malarum. Deinde in fine redẽptionis v. g. propter quem Deus permisit peccatum Iudæorum, non sola permissio, sed actio ipsa erat necessaria, vt effectus ille tandem obtineretur: multáque similia exempla facilè afferri possunt.

18. Priori obiectionis parti satis fit. Dico ergo ad priorem partem illius obiectionis, licèt peccatum in re ipsa factum, aliquando sit necessarium ad consequẽdum illud bonum, quod Deus intendit occasione peccati: non tamen esse necessarium, vt Deus ipsum peccatum intendat, aut velit, sed solam permissionem eius. Primò quidem, quia peccatum nõ est opus Dei, sed hominis: Deus autem tunc solùm intendit, quod ipse est facturus. Deinde quia tale peccatum, saltem vt peccatum est, non est medium ad talem finem, sed potiùs quantùm ex se est, potens esset ad tale bonum impediendum. Solùm ergo est occasio quædam, qua Deus (ex sua infinita potentia, & bonitate) bene vtitur ad efficiendum aliquod bonum: & ideo quamuis illa occasio inter permissionem, & bonum illud intercedat, non oportet, vt prius sit intenta, sed præuisa, & acceptata, seu ordinata ad illum finem. Ex quo etiam fit, vt permissio secundum se spectata, non semper sit efficax medium ad talem finem, sed ad summum suf-

ficiens, & ex se ita indifferens, vt quantùm est ex parte voluntatis Dei, necessarium non sit, actionem permissam consequi permissione posita, sed solùm ex infallibili Dei præscientia certum sit, actionem illam esse futuram, posita permissione. Quando autem medium huiusmodi est, non est necessarium, vt ante electionem eius sint volita omnia media, vel occasiones, aut actiones, quæ possunt interuenire inter bonum illud, & consequutionē boni intenti, sed satis est, vt postquā præuisum fuerit peccatū permissum, cętera disponatur.

19. Ad posteriorē partem patet responsio. Et hinc patet responsio ad alteram partem de pœnitentia. Dico enim, etiam illam non esse medium per se, & absolutè necessarium ad talem finem, sed solum ex suppositione damni illati per peccatum: ideoque potius remedium, quàm simpliciter necessarium medium, dici potest. Quæ autem huiusmodi sunt, non præparantur per absolutam voluntatem, & præfinitionem, donec eorum materia, vel necessitas præexistat, seu præuideatur. Et ideo Deus, quando permittit peccatum in prædestinato, solùm habet voluntatem conditionatam, seu præparatam ad dandum illi pœnitentiam, si illa indiguerit: postquam autem videt in illo peccatum, iam vult absolutè illius pœnitentiam, quia tunc cognoscit illud medium, vt necessarium ad finem à se intentum.

20. Atque hæc sufficiunt de effectibus, ex quibus vnusquisque per se intelligere potest, quod supra huc remisi de signis prædistinationis, nam ipsimet effectus, sunt huiusmodi signa. Quia verò idem effectus, qui in vno est ex prædestinatione, in alio non est ex illa, ideo talia signa non afferunt certam cognitionem. Quando verò multa coniunguntur, & longo tempore, & cum magno fructu, valde probabilem efficiunt coniecturam. De qua legi potest Bernardus serm. 1. Septuagesimæ, & multa congerit Vega lib. 12. in Tridentinum à cap. 10. ad 20. *Bernard. Vega.*

CAPVT IX.

Ex prædestinatione non sequi necessitatē habendi, vel conseruandi gratiam.

1. Declarauimus hactenus veros prædestinationis effectus, superest, vt nonnullos falsos effectus excludamus, eaque occasione concordiam inter prædestinationem, & arbitrij libertatem explicemus. Nam omnes illi falsi effectus ad hoc tendunt, vt prædestinatio necessitatem inferat, aut habendi gratiam, aut bene operandi, aut non peccandi. Necessitatem (inquam) repugnantem libertati: qui effectus re vera non solùm ex prædestinatione non sequitur, verùm illi adeo repugnat, quòd prædestinatio seipsam destrueret, si talem effectum induceret: quia tolleret veram rationem meriti, & præmij, quæ sunt finis, & media potissima prædestinationis, ideoque non possunt hi falsi effectus melius excludi, quàm ostendendo concordiam inter prædestinationem, & vsum libertatis. Hic ergo effectus, seu necessitas considerari potest, vel in ordine ad gratiam sanctificantem, vel in ordine ad singula opera bona, & maximè illa, quæ ad salutem sunt necessaria, inter quæ abstinentiam à peccatis comprehendimus. In hoc ergo capite de priori necessitate, in sequenti de posteriori dicemus. Cùm autem libertas consistat in potestate agendi, & non agendi, seu habendi, & non habendi sanctitatem, manifestumque sit,

A electis omnibus ex vi prædestinationis dari, vt possint filij Dei fieri, & esse, tota difficultas est, quomodo in eis relinquatur potestas, vt possint etiam fieri, & esse filij diaboli, & abijcere à se gratiam, & filiationem Dei, cùm prædestinatus non possit, non saluari. Quæ difficultas partim in re, partim in loquendi modo esse potest, & vtrumque breuiter explicabimus.

Circa iustitiam ergo, & gratiam prædestinatorum, quidam errauerunt dicentes prædestinatum in hac vita semper, ac necessariò esse in gratia. Ita sentit Vuickleph, vt refert Vualdensis libro 2. de Sacramentalibus cap. 160. Moueri potuit, quia prædestinatus maximè diligitur à Deo: qui autem diligitur à Deo, iustus est. Hæc autem est manifesta hæresis, nam ex illa sequitur, paruulum non baptizatum, si prædestinatus sit, iam esse iustum, & infidelem placere Deo, etiamsi non habeat fidem, si prædestinatus sit. Denique sequitur, nullum prædestinatum concipi, aut nasci in originali peccato, quæ omnia sunt contra fidem. Sunt etiam contra ipsam prædestinationem, quia non omnes, qui in fine vitæ saluantur, præordinantur ad perpetuam sanctitatem à principio vitæ obtinendam. Nec fundamentum est alicuius momenti, quia licèt prædestinatus diligatur secundùm diuinam præordinationem, & præscientiam, non tamen semper secundùm præsentem iustitiam, seu quod idem est, secundùm actualem executionem prædestinationis: homo autem non fit iustus per prædestinationem, nisi quatenus executioni mandatur quoad gratiæ effectum. 2. Opinio Vuicleph. *Vualdens.* Tanquam hęresis reijcitur.

B

C

3. Alter error. Fuit alter error dicentium, quamuis prædestinatus possit interdum esse in peccato, tamen postquam semel est iustificatus, numquam amplius à gratia excidere. Ita tenuit hoc tempore Caluinus, & fuit antiquus error Iouiniani. Qui præcipuè mouebatur ex illo 1. Ioan. 2. & 3. *Qui natus est ex Deo, non peccat, nec peccare potest, quia semen eius in eo manet.* De quo videri potest Bellarm. lib. 3. de Iustificat. c. 14. & 15. Et impugnatur ex professo in materia de caritate, & de gratia, vbi ostenditur, caritatem, & gratiam semel habitam posse amitti. Habemúsque euidentia exempla in Scriptura, de Dauid, Petro, &c. Item quia aliàs, vel non prædestinatus numquam esset verè iustus, quod est hæreticum, vel prædestinatus haberet semper cum iustitia coniunctam infallibilem perseuerantiam in gratia, per speciale donum distinctum à iustitia, quod vanum est, & sine fundamento, & contra totius Ecclesiæ sensum. Præterea ex illo errore sequitur, quòd omnis, qui mortaliter peccat, vel est reprobus, vel numquam iustus fuit: quodcumque autem horum dicere, hæreticum est. *Caluinus.* *1. Ioan. 2. & 3.* *Bellarm.* Oppugnatur.

D

4. Ratio à priori. Ratio autem à priori, quæ ad præsens spectat, est, quia talis effectus non est necessarius ad finem prædestinationis: nam etiamsi iustus iterum, atque iterum cadat, & resurgat, tandem saluari poterit. Non ergo omnes, qui prædestinantur ad vitam æternam, prædestinantur etiam ad conseruandam gratiam sine interruptione, ex quo primò illam recipiunt. Imò D. Prosper lib. 2. cap. vltimo, de Vocat. Gent. dicit, *consilio Dei factum esse, vt prædestinati permittantur peccare, & cadere à iustitia, & aliquando multo tempore in eo statu permanere, vt mysterium prædestinationis occultum sit, & nemo desperet, aut nimiùm confidat.* De quo etiam videri potest, Augustinus libro de Correptione, & gratia, cap. 6. & 13. & lib. de Prædestinatione Sanctorum c. 14. & *D. Prosp.* *August.*

E

Variæ expositiones ad locum Ioannis.

de Bono perseuer.c.6. Ille autem locus Ioannis varias habet expositiones: duæ verò sunt probabiliores, & quælibet eligi potest. Vna est, *Qui natus est ex Deo*, si vt talis est operetur, *non peccat*: Alia in sensu composito, *Qui natus est*, quamdiu iustitiam conseruat, *non peccat*, mortaliter, *nec potest*, quamdiu illam retinet, quia iustitia, & peccatum inter se formaliter repugnant.

5\. Tertia opinio. — Ocham. Catherin. — Ioannes à Bononia. — August. — Fulgent. — Mat.24. — 2.Tim.2. — Ioan. 6. & 10. — 1.Ioan.2. — Fulgent.

Est tertia sententia quorundam Catholicorum, qui dicunt, prædestinatos per dilectionem Dei absolutam, & antecedentem necessariò saluari, & consequenter necessariò iustificari, & in iustitia permanere. Ita sentiunt Ocham. Gabr. & Catherin. Aliqui verò non admittunt hoc genus prædestinationis, vt euitent hoc genus necessitatis: putant enim repugnare libertati, saltem ex parte, vt Ioannes à Bononia lib. de Prædestin. 2.p. opin.3. Fauere videtur modus loquendi Augustini de Correp. & gratia, c.12. *Prouisum est humanæ infirmitati, vt indeclinabiliter ageretur.* Idem 5. contra Iulianum, c.3. & 4. & Fulgentij lib.1. ad Monimum, cap.11. & 12. Imo etiam fauere videtur modus loquendi Scripturę Matth.24. *Vt in errorem inducantur, si fieri potest*, ac si fieri non possit: quod si fieri non potest, oppositum necessarium est. Quomodo exponitur illud 2.Timoth.2. *Firmum fundamentum Dei stat, nouit Dominus, qui sunt eius.* & similia habentur Ioan.6. & 10. & 1.Ioan.2. Propter quod dixit Fulgent. de Fide ad Petrum cap.35. *Firmissimè tene, nullum eorum, qui prædestinati sunt, posse perire.* Ratio autem est, quia voluntas Dei est efficax causa, qua posita impossibile est non poni effectum.

6\. Hæc sententia intelligi potest, aut de aliqua vera necessitate, quæ immutet modum operandi, & producendi effectum, & consequenter tollat libertatem, vel quoad exercitium, vel quoad specificationem, quæ dicitur propriè necessitas consequentis. Vel potest intelligi de sola necessitate consequentiæ, quæ dicitur etiam esse in sensu composito, & nulli libertati repugnare. Auctores citati loquuntur in priori sensu, in quo censeo sententiam illam esse falsam.

7\. Assertio prima.

Dico ergo primò, ex prædestinatione, vel electione diuina non sequi veram aliquam necessitatem habendi, vel conseruandi gratiam. Probatur, quia duo requiruntur, vt prædestinatus saluetur. Vnum est, quòd in hac vita gratiam consequatur (suppono enim post hanc vitam non comparari, si durante vita præsenti non obtineatur.) Aliud est, vt pro aliquo tempore huius vitæ, perseueret in gratia, ita vt ab aliqua iustificatione vsque ad mortem non peccet mortaliter. Neutrum autem horum oportet fieri in prædestinato cum aliqua vera necessitate (& suppono sermonem esse de adultis, nam paruuli non sunt capaces libertatis, aut necessitatis propriæ illi oppositæ.) Primum probatur, quia iustificatio adulti, iuxta doctrinam fidei, non fit sine illius dispositione libera, & humana: ergo etiam iustificatio prædestinati hoc modo fit: ergo prædestinatio non infert necessitatem in ordine ad iustificationem.

8\. Effugium. — Præcluditur.

Dicetur fortasse, hoc ad summum probare de necessitate quoad exercitium, non verò de necessitate quoad specificationem, quia cum hac stat sufficiens libertas ad moralem actum, & meritum. Sed contra hoc est, quia ad iustificationem oportet exercere talem dispositionem: ergo si propter hanc causam necessitas aliqua inferenda est: non solùm erit quoad specificationem, sed etiam quo-

A ad exercitium. Et vt res magis vrgeat, ponamus prædestinatum in vltimo articulo mortis constitutum, & adhuc existentem in peccato, cui vt saluetur, non satis est non peccare, sed necessarium est hic, & nunc conuerti: ergo si necessariò conuertendus est, illa non tantùm est necessitas quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium. Vnde alij hac ratione conuicti fatentur vtramque necessitatem sequi ex tali prædestinationis modo, & ideo admittendum non esse. Sed hoc ex professo impugnat Augustinus locis sæpe citatis. Et ex sequenti capite constabit prædestinationem non inferre necessitatem ad singulas actiones, etiamsi modo, & tempore præfinito præ- B standæ sint.

Secundum autem est perseuerantia in primis non requirit necessitatem quoad exercitium, vt dictimet authores fatentur: ponere autem in prædestinato necessitatem quoad specificationẽ pro illo solo finali tempore, non est error, quia cum nullo dogmate apertè pugnat. Mihi tamen falsum videtur, quia sine hac etiam necessitate potest infallibiliter fieri à Deo talis effectus, vt ex sequenti capite constabit: ergo non est ponenda talis necessitas sine alio fundamẽto, cùm sit præternaturalis, & alioqui non sit debita ratione alicuius superioris excellentiæ, vel dignitatis, vt sequenti cap. magis explicabo, & expediam breuem difficultatem de con- C firmatione in gratia, an pro aliquo tempore omnibus prædestinatis conferatur. 9.

Secundò assero, prædestinationem infallibiliter inferre gratiam, & perseuerantiam prædestinati in illa pro aliquo tempore vsque ad mortem, per solam necessitatem consequentiæ, quæ libertatem nullo modo impedit. Hoc probant testimonia superiùs adducta. Et ad indicandam hanc certitudinem, & infallibilitatem solet Scriptura proponere effectus prædestinationis, vt iam factos, iuxta illud ad Roman.8. *Quos prædestinauit, vocauit, iustificauit, &c.* Quod notauit D. Grego. lib.5. in 1.Regum, cap.4. Ratio verò prioris partis est, quia diuina voluntas absolutè frustrari non potest. Posterioris autem partis ratio est, quia il- D la diuina voluntas ita mouet voluntatem creatam, vt accommodet illi media proportionata, quibus & liberè, & infallibiliter moueatur; hoc enim pertinet ad infinitam Dei sapientiam, & potentiam, vt suprà lib.1. tactum est, & iterum capit. sequent. explicabitur. Vnde etiam confirmatur, quia libertas non tollitur in generali, nisi in quantùm in singulis actibus impeditur: sed prædestinatio non impedit libertatem in singulis actibus, vt iam ostendam: ergo nec simpliciter impedit in consequenda, vel conseruanda gratia, per quam comparatur gloria. 10. Secunda assertio. — Rom.8. — D.Greg.

Vt autem modus loquendi, & respondendi in forma ad hanc vulgarem difficultatem magis de- E claretur, obiicio, quia supposita prædestinatione, non potest quis damnari: ergo supposita prædestinatione non habet libertatem, vt damnetur, & illa suppositio iam posita est: ergo de facto iam non habet hanc libertatem. Prima consequentia patet, quia libertas consistit intrinsecè in potestate agendi, & non agendi, ergo, si facta suppositione non est potestas, etiam non est libertas. Quod autem potestas non sit, patet, quia iam ponitur suppositio, & ita fit etiam sensus compositus, in quo verum est dicere, impossibile esse prædestinatum damnari. Cùm autem suppositio illa præ- 11. Obiectio.

cedat, vsum libertatis, quia Deus ante omnem hunc vsum præuisum destinat efficaciter hominem ad gloriam, videtur ex illa suppositione sequi necessitas simpliciter, & inducens absolutam impotentiam ad contrarium effectum, ac proinde repugnans libertati.

12. Diluitur. Respondetur, ante omnia distinguendum esse primum antecedens, nam etiam supposita prædestinatione, verbum, *potest*, accipi potest, vel in sensu diuiso, vel in composito, & in diuiso falsum est antecedens, in composito autem verum est. Hæc sunt verba communia, quibus expeditur hæc difficultas: intelligentia verò hæc esse debet, quòd cùm dicitur, *Prædestinatus potest damnari*, compositio fieri potest veluti in obiecto talis potestatis, videlicet, quòd ad hoc se libertas extendat, vt possit simul in vnum coniungere prædestinationem cum damnatione: & hoc modo est falsa, & impossibilis propositio, quia repugnat diuinæ præscientiæ habenti voluntatem adiunctam. Alio verò modo accipi potest, quod illa suppositio tantùm sumatur ex parte subiecti, & personæ: quia, videlicet, etiamsi supponatur prædestinata, adhuc verè retinet potestatem peccandi, & perseuerandi in peccato, si voluerit, quamquam hæc potestas numquam sit reducenda in actum prædestinationi contrarium. Et in hoc sensu est vera propositio, eiusque ratio est, quia illa suppositio non immutat proprium modum agendi huius potentiæ: neque est ex omni parte antecedens, quia non applicatur ad opus, nisi ex præscientia, quòd voluntas liberè operatura est, si hoc vel illo modo moueatur. Sic autem expedito antecedente, consequentia simpliciter neganda est, quia ad libertatem absolutè, & simpliciter sufficit hæc potestas, quæ vocatur in sensu diuiso, quia verè, & realiter manet in prædestinato potestas ad vtrumque, non obstante prædestinatione Dei. Quòd si hic manet aliquid obscuritatis in cap. sequent. ampliùs explanabitur.

CAPVT X.

Ex prædestinatione non sequi necessitatem, aut non peccandi, aut bene operandi in singulis actibus: vbi magis explicatur concordia prædestinationis cum libertate.

1. Prædestinatio non aufert libertatem. SVpponimus Catholicam doctrinam contra hæreticos, præsertim Lutherum, & Caluinum, prædestinationem non auferre libertatem, etiam supernaturalium actuum, per quos mandatur executioni: nec enim hic locus postulat, vt in hac veritate probanda immoremur. Hinc ergo manifestum est, non pertinere ad prædestinationis efficacitatem, seu effectus, vt necessitatem inferat in modo operádi omnes, & singulos humanos actus, vel aliquem eorum, quibus perficitur, & comparatur vltimus prædestinationis effectus, alioqui prædestinatio auferret libertatem. Quod ergo nunc agimus, est, quomodo hæc duo concilientur, cùm prædestinatio infallibilis sit, & immutabilis, ac proinde sit causa necessaria, id est, necessariò inferens effectum.

2. Opinio quorundã. Quidam dixerunt, concordiam in hoc positam esse, quod Deus non prædestinat, seu præfinit singulos actus, qui sunt media prædestinationis, per decretum absolutum suæ voluntatis, quod ratione antecedat absolutam præscientiam talium

A actuum, vt futurorum: sed tantùm statuit absolutè hominem saluare, & iustificare. Et ex vi huius decreti offert media, quibus infallibiliter saluetur, non tamen ita, vt illa infallibilitas consistat in aliquo actu certo, & in particulari determinato cum omnibus circumstãtiis eius, sed in hoc, quòd Deus ita dirigat voluntatem prædestinati, vt in hoc, vel illo actu tandem cooperetur. Atque ita fit, vt in particulari numquam moueat Deus voluntatem prædestinati ex præfinito decreto, vt omnino hic, & nunc velit, sed ex voluntate antecedente, seu simplici affectu, vt talis actus fiat: quod si voluntas prædestinati non resistat, sed cooperetur, iam illud medium est certum: si autem Deus præsciat prædestinatum restiturum in ea occasione, prouidet aliam, in qua moueat, & sic consequenter donec effectum consequatur.

B

Hunc verò dicendi modum improbauimus in lib. 3. de Auxiliis, & suprà libro 1. aliquid tetigimus, quod hîc repetere necesse non est. Displicet ergo hæc sententia primò, & maximè, quia supponit, præfinitionem actus liberi in particulari, & cum omnibus circumstantiis eius, repugnare libertati, ac proinde non posse hoc modo prouideri, seu prædestinari à Deo actum liberum, quod videtur contra perfectionem diuinæ prouidentiæ, & contra modum loquendi Scripturæ, de potestate Dei ad immutanda corda hominum, liberè etiam operantium. Secundò, quia supponit in Deo scientiam adeo limitatam, & imperfectam, vt prænoscere nõ possit, quibus modis attrahi possit humana voluntas, vt hic, & nunc, & in particulari simul infallibiliter velit, & liberè. Nam si hoc prænouit, facilè potest prædestinare absolutè, vt actus fiat in particulari, & liberè fiat. Tertio, quia ille confusus modus præfiniendi actum liberum, est imperfectus, & indignus, qui Deo tribuatur: imò numquam attingere potest illum certitudinis gradum, qui ad decretum Dei absolutum, circa finem illo medio comparandum, necessarius est. Quæ omnia in citatis locis latiùs prosequuti sumus. 3. Dictus modus dicẽdi reiicitur.

C

D

Alij ergo, vt fugiant hoc extremum, in aliud incidunt dicentes, non solùm præfiniisse Deum intra se singulos actus, per quos prædestinati saluandi sunt, sed etiam præordinasse dare ad singulos talem motionem præuiam, & ex se adeo efficacem, vt non possit humana voluntas resistere, quo minùs ipsi consentiat, sed physicè prædeterminetur ad consentiendum hic, & nunc, & tali modo, tam quoad specificationem, quàm quoad exercitium actus. Cuius sententiæ fundamentum in præsenti materia est, quia ad certitudinem, & efficaciam prædestinationis est similis motio necessaria. Alioqui verò etiam fundari solet in hoc, quòd ille præmouendi modus pertinet ad propriam, & necessariam causalitatem causæ primæ: Concordiam autem inter hanc motionem, & libertatem aliqui non explicant, sed dicunt esse admittandam, & fide tenendam, etiamsi non intelligatur. Alij dicunt, quòd licèt illa motio tam efficax sit, nihilominùs ex sapientia Dei est ita suauis, vt licèt prædeterminet voluntatem ad vnum, sola sua vi, & efficacia, nihilominùs faciat illam liberè operari. Alij ad obiectum recurrunt. Dicuntque ex vi obiecti sic per intellectum propositi voluntatem differenter, & absque necessitate moueri, idque satis esse, vt actus sit liber, etiamsi voluntas ipsa ab extrinseco agente ad 4. Alius dicendi modus. Fundamẽtum.

E

vnum

vnum determinetur. Alij denique confugiunt ad sensum compositum. & diuisum. Volúntque necessitatem ex suppositione, etiam antecedenti ad vsum libertatis, non tollere, quo minùs actus sit liber, sed satis esse, quod voluntas ex se, ac nudè sumpta sine tali suppositione sit indeterminata ad talem actum.

5. Dicta sententia eiicitur. Hæc sententia non est ex professo à nobis hoc loco tractanda, & examinanda, id enim fusè egimus in libris de Auxiliis, & aliud fortasse tempus, & occasio occurret illam exactius pertractandi. Nunc ergo solum asserimus, sententiam illam ad negotium prædestinationis necessariam non esse, quia potest certitudo prædestinationis alio faciliori modo, ac diuinæ prouidentiæ, ac sapientiæ magis consentaneo saluari, vt mox explicabimus. Quòd si necessaria non est, non censemus admittendam, quia non habet fundamentum in Scripturis, vel sanctis Patribus, aut antiquis Theologis, & libertatem arbitrij ita deprimit, vt vix possit humana mente concipi: ideóque apta etiam non est, ad hæreticis resistendum. Nam dicere, concordiam hanc esse ineffabilem, & non posse à nobis explicari, non satisfacit, tum quia fides non docet illud, vnde ab his auctoribus redditur concordia inexplicabilis. Tum etiam, quia si quis diceret, Deum necessitare voluntatem, & nihilominùs non tollere libertatem, esséque à nobis credendam concordiam actualis necessitatis simpliciter cum actuali libertate, non solùm diceret rem inexplicabilem, sed etiam apertè repugnantem: Oportet ergo, vt illa sententia declaret, quomodo non sit idem dicere, prædeterminationem ad vnum ab extrinseco illatam coniungi cum indifferentia libertatis, quia illa prædeterminatio videtur esse necessitas simpliciter, cũ ab extrinseco inferatur. Quare, quòd talis motio suauis dicatur, faciet quidem, vt actus ab illa proueniens sit voluntarius, non verò, vt sit liber. Sola verò obiecti propositio ex se indifferens, est quidem sufficiens ad potentialem libertatem, non verò ad actualem, si necessitas aliunde imprimitur ab extrinseco. Quia igitur nos non inuenimus modum componendi libertatem cum suppositione antecedente vsum eius, & determinante physicè facultatem operandi ad vnam partem, ideo ad expediendam hanc difficultatem illa sententia non vtimur.

6. Assertio. Dicendum ergo breuiter est, ideo prædestinationem non impedire libertatem in singulis actibus bonis, etiamsi illos præfiniat: quia in executione, & ad extra non mouet ad illos cum effectu præstandos, nisi per gratiam efficacem. Quæ gratia efficax, ita mouet voluntatem, vt libertatem eius non impediat, etiam quo ad vsum, & actualem determinationem, quia mouet voluntatem modo congruo ex præscientia conditionata, & ideo nihil superest in prædestinatione, quod huic libertati repugnet. Prima pars est D. Augustini, vbicumque de hac materia loquitur. Nam hoc sensu ait, *eis, qui vocantur ex proposito, non reincere vocationem, nec resistere.* Estque in eo valdè notandum, non dicere, non posse repugnare, sed non repugnare. Quanquam, si aliquando priori modo loqueretur, exponendus esset iuxta sensum compositum suprà declaratum per conditionatam præscientiam. Ratio verò huius partis est, quia hæc gratia efficax necessaria est ad finẽ prędestinationis, aliàs deficere posset. Et est etiam medium aptum, quia illa posita, infallibile est ponendum esse effectum: ergo. Altera verò pars breuiter probatur quia efficacia huius gratiæ non consistit in physica prædeterminatione, cui voluntas non possit resistere: quia Concilium Tridentinum sess. 6. definit, *voluntatem ita operari, supposita Dei excitatione, vt possit ei resistere.* Consistit ergo in motione congrua, & accommodata voluntati iuxta præscientiam Dei. *Concil. Trid.*

7. Obiectio. Dicet verò aliquis: Ergo hæc gratia Dei non est secundùm se efficax, sed ab hominis voluntate efficaciã accipit: quod videtur valdè absurdum, cùm ex efficacia talis gratiæ oriatur consensus voluntatis: aliàs posset homo de illo gloriari, vt pote habito ex efficacia sua, & non gratiæ Dei. Sequela probatur, quia nisi voluntas hominis cooperetur, gratia Dei non erit efficax, ergo à voluntate est efficacia gratiæ. Respondetur concedendo primam consequentiam quoad priorem partem, & negando illam quoad posteriorem: quia liberum arbitrium non comparatur, ad excitantem gratiam, de qua est sermo, vt causa eius, neque illi aliquid confert, vt propterea dici possit eam reddere efficacem. Vnde ad probationem negatur etiam consequentia: nam solùm probat, liberum arbitrium esse concausam cum huiusmodi gratia ad consensum præstandum, quod longè diuersum est. Respõdetur.

4. Quoddã notabile adhibetur. Vt autem res ipsa meliùs intelligatur, aduertendum est, efficaciam gratiæ interdum sumi pro actuali efficientia eius: nam omnis causa denominatur actu efficiens, seu efficax ab actuali efficientia sua, quæ non est aliud, quàm actio eius. Aliquando verò sumi pro virtute, quam talis gratia habet ad mouendum liberum arbitrium & efficiendum, vt efficiat, iuxta illud, *Faciã, vt faciatis*, & illud, *Ipse est, qui operatur in nobis velle*, quia per hanc gratiam facit Deus, vt velimus, vt August. exponit. Efficacia ergo priori modo sumpta pendet sine dubio à libero arbitrio, quia vnica est actio, quæ per se oritur ex libero arbitrio, & gratia & hoc modo dici potest liberum arbitrium elicere actionem gratiæ concomitanter, id est, coefficiendo vnam actionem cum illa. Non tamen dicetur dare gratiæ efficientiam suam, quia illa actio prout efficitur à gratia, non est ex causalitate liberi arbitrij, quamuis in re actio illa non sit sine causalitate liberi arbitrij.

9. Loquendo autem posteriori modo (in quo nos loquimur cum Augustino) de gratia præueniente efficaci, sic nullo modo habet gratia à libero arbitrio suam efficacitatem, sed potiùs ipsa gratia eleuat liberum arbitrium, & dat illi virtutem agendi, quam virtutem ex se, & ex perfectione sua habet talis gratia. Quia verò talis gratia, quatenus efficax, non solùm dicit virtutem agendi, sed ita agendi, vt infallibiliter habeat coniunctam actionem, hoc non habet illa gratia ex sola virtute physica, & sibi connaturali, sed habet ex modo, quo datur à Deo ex tali proposito, & præscientia conditionata, qua iam præuiderat, illam gratiam habituram effectum, si cum talibus circumstantiis daretur. Et ideo etiam quoad hoc habet efficaciam ab ipso Deo, quamuis non sine respectu ad liberum arbitrium, & ita etiam facilè patet concordia, nam ista gratia quantumuis efficax, quatenus præueniens est, non habet repugnantiam physicam cum dissensu liberi arbitrij, quæ intrinsecè ex ipsis entitatibus,

seu

ſeu rebus oriatur, quæ ſola poſſet libertatem lædere, ſed habet illam ex præſuppoſitione effectus futuri in præſcientia Dei, quæ libertati non repugnat, vt ſæpe declaratum eſt.

10. Hinc facilè intelligitur, prædeſtinationem non minuere libertatem, etiam quoad perſeuerantiam in bonis actibus ſine admixtione peccati mortalis. Probatur eodem modo, quia etiam hic effectus ſolùm fit per gratiam efficacem multiplicatam. Sicut enim Deus mouet ad primum actum, ita etiam mouet ad ſecundum, & alios conſequenter: ſicut ergo in ſingulis gratia operatur efficaciter, & liberè, ita etiam in collectione, ſeu continuatione illorum: neque in hoc inuenio difficultatem nouam.

11. Dubium. Solùm poſſet quis dubitare, an concedendum ſit, omnem prædeſtinatum pro aliquo tempore eſſe confirmatum in gratia. Nam ex dictis videntur hoc ſequi, quia omnis prædeſtinatus pro aliquo tẽpore recipit perſeuerantiæ donum, quod illi datur, vt infallibiliter non cadat à gratia: nihil autem aliud eſſe videtur confirmatio in gratia. Nihilominùs auctores communiter non ita loquuntur, & conantur diſcrimen ponere inter donum perſeuerantiæ, & confirmationem in gratia: Et quidam aiunt, confirmationem addere reuelationem, per quam homo fit certus ſe eſſe perſeueraturum. Sed valde incertum hoc eſt, vnde enim conſtat non ſolùm Apoſtolos, quos credimus in gratia fuiſſe confirmatos, verùm etiam quoſcumque alios habuiſſe hanc reuelationem? vel quid confert talis reuelatio ad operationem gratiæ, vt ad confirmationem pertineat? Alij dicunt, confirmatis negatum eſſe concurſum ad peccandum: & ideo non ſolùm non eſſe peccaturos, ſed etiam non poſſe peccare. Quod ad donum perſeuerantiæ, vel in omnibus prædeſtinatis neceſſarium non eſt. Et quidem facilè credi poteſt, poſt Chriſtum Dominum, in B. Virgine ita factum eſſe, propter eximiam dignitatem eius, cui tota illa perfectio quodammodo debebatur, & erat quaſi connaturalis. De aliis autem confirmatis, nullum eſt ſufficiens fundamentum ad id aſſerendum, & alioqui, nec neceſſarium eſt, nec connaturale.

12. Dicere ergo poſſumus, donum perſeuerantiæ ex ſe conferri per ordinaria auxilia, & dona gratiæ, hoc ſolùm præſtante, & prouidente Deo, vt illa dentur congruis temporibus, & in eo numero, ſeu multitudine auxiliorum, quæ ad talem effectum ſufficiant: Confirmationem verò in gratia addere propria, & peculiaria dona, & auxilia, per quæ Deus præuenit hominem in ſingulis actibus, & præſertim in occaſionibus peccandi, voluntatémque eius moraliter, efficaciſſimè mouet, non ſolùm ſecundùm præſcientiam, ſed etiam ſecundùm virtutem auxiliorum, quæ licèt non determinet voluntatem, ita vt etiam phyſicè non poſſit reſiſtere, moraliter tamen efficaciſſimè illam inducit. Quæ efficacia ſimul cum alia congruitate ex præſcientia confirmationem præbet. Sic ergo confirmatio in gratia, aliquid addit vltra commune perſeuerantiæ donum, ratione cuius non neceſſariò ſequitur ex prædeſtinatione, licèt ad illam poſſit deſeruire, ſalua etiam libertate.

FINIS LIBRI TERTII.

INDEX CAPITVM LIBRI QVARTI DE PRÆDESTINATIONE.



LIBER QVARTVS DE SVPERNATVRALI PROVIDENTIA DEI CIRCA AETERNAM SALVTEM REPROBORVM, SEV NON ELECTORVM.



HÆc est secunda huius operis pars, in qua de reprobatione dicere aggredimur: quia verò vltimus effectus seu terminus reprobationis est perpetua beatitudinis carentia, ideò ad intelligẽdum quo modo reprobi à consequutione beatitudinis deflectant, necessarium est prius intelligere, quomodo in illam beatitudinem dirigantur, seu ordinentur per diuinam prouidentiam, quod in hoc libro tractandum est. Et quoniam prouidentia supponit aliquam intentionem, seu voluntatem finis sibi proportionati, ideò dicemus prius de æterna voluntate, quam Deus habuit de vltima salute omnium illorum, quos ad gloriam efficaciter non elegit: deinde de mediis, quæ ad illum finem eis præparauit.

CAPVT I.

Quàm certũ sit, voluisse Deum saluare omnes homines, etiam non prædestinatos.

1. 1.Tim.2. HÆc quæstio fundata est in loco Pauli 1. ad Timoth. 2. *Deus vult omnes homines saluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire.* Vbi videtur quæstionem definire, & partem affirmantem tamquam de fide certam docere. Nihilominus Gregorius in 1. dist. 46. circa fin. simpliciter negat voluisse Deum saluare, quos de actu non saluat: quia quod Deus vult, fit, præcipuè quando ab ipsomet Deo principaliter faciendum est. Fauétque huic sententiæ Augustinus, qui interdum solet testimonium illud Pauli coarctare ad solos prædestinatos, explicando illud, vel per distributionem accommodam, id est, vt intelligatur de omnibus, qui saluantur, quia nullus saluatur, nisi quem Deus saluari vult: vel vt distributio tantùm sit pro generibus singulorum, quia ex omni genere seu statu hominum vult Deus aliquos saluos fieri, vt in Enchirid. cap. 103. exponit.

Gregorius simpliciter partem negatiuã amplexatus est. *Anselm.*

2. Cõclusio. Sed nihilominùs dicendũ simpliciter est, Deum ab æterno voluisse saluare omnes homines, quos creare decreuit: idemque de Angelis sentiendum est. Probatur ex dicto testimonio: nam si contextus Pauli syncerè spectetur, constat vniuersè loqui de omnibus hominibus. Obsecrat enim priùs, orari pro omnibus hominibus, & subdit, *Hoc enim bonum est, & acceptum coram Saluatore nostro Deo, qui omnes homines vult saluos fieri.* Sed constat mentem Pauli esse, vt pro omnibus hominibus simpliciter, sine vlla limitatione oremus: ergo cum eadem vniuersalitate loquitur de omnibus hominibus, quando pro ratione subiungit, quòd Deus vult omnes saluos fieri. Quod magis confirmat, & declarat sequentibus verbis, dicens, *Vnus enim Deus, vnus & mediator Dei, & hominum, homo Christus Iesus, qui dedit in redemptionem semetipsum pro omnibus nobis.* In quo vltimo verbo certissimum est, loqui de omnibus simpliciter: est enim de fide Deum esse redemptorem omnium hominum: ergo eodem modo loquitur de omnibus hominibus in prioribus verbis. Patet consequentia, tum quia contextus, & vniformitas verborum, & efficacia discursus ita postulat, tum etiam ex ratione, quæ in verbis ipsis insinuatur. Ita enim vult Deus omnes homines saluos fieri, sicut voluit omnes redimere, cùm redemptio non sit, nisi propter salutem hominum: voluntas autem redimendi omnes homines non limitatur ad omnes prædestinatos, nec limitari potest aliquo ex dictis modis, ergo nec voluntas saluandi omnes homines ita limitanda est.

Testimonio Pauli corroboratur.

Scio, eundem Augustinum libro de Corrept. & grat. ca. 15. licet intelligat eam distributionem simpliciter de omnibus hominibus, explicare nihilominus per quamdam metaphoram, quòd Deus velit omnes homines saluare, non quia ipse talem voluntatem habeat, sed quia facit nos velle, & desiderare, vt omnes saluentur, nam hic modus loquendi vsitatus est in Scriptura. Sed huic expositioni obstat primò regula eiusdem Augustini, metaphoricam locutionem, etiam alibi vsitatam, non esse facilè alteri loco accommodandam, nisi necessitas literæ id postulet, sed retinendam esse proprietatem, & simplicitatem verborum, quoad fieri possit, quia aliàs nihil certum ex Scripturæ verbis haberemus. At hic nulla est necessitas recurrendi ad metaphoram, vt patebit. Quin etiam addo, illam metaphoram non esse consentaneam cõtextui, quia Paulus dicit, *orandum esse pro omnibus, quia Deus vult omnes saluos fieri*: ergo inducit nos Paulus ad desiderandum omnium salutem ex eo quòd Deus vult illam: ergo tribuit Deo hanc voluntatem, non quia in nobis illam faciat (alioquin iam supponeret, quod persuadere conatur) sed quia illam in se habet. 3. *August.* Expositio Augustini. Sed cõtra expositionem opponitur.

Secundò, quia si Deus facit nos velle, & desiderare omnium hominum salutem, ideo profectò est, quia hoc est consentaneum voluntati eius: ergo hic effectus Dei, scilicet, quòd faciat nos velle om- 4.

nium salutem, supponit in ipso similem voluntatem. Tertiò quia Paulus etiam ostendit hanc ipsam voluntatem Dei ex eo, quòd vnus est omnium Deus, qui vnum mediatorem, & redeptorem omnibus dedit: loquitur ergo de voluntate ipsius Dei. Accedit tandem, quòd metaphora, vel proprietas verborum vnius loci ex cōsonantia aliorum locorum, quoad fieri possit, sumenda est: at in aliis locis nō insinuatur talis metaphora in simili locutione, sed verborum proprietas, vt ex dicendis constabit.

5. Verus sensus verborū D. Pauli. Verus ergo sensus Pauli est, quem verba simpliciter, ac propriè intellecta præ se ferunt, Deū quantùm in se est, velle, ac cupere omnium salutem, ita vt ex parte sua nemini neget prouidentiam necessariam, nec relinquat viam salutis simpliciter, ac per se impossibilem. Atque hunc sensum sequuti sunt eo in loco Chrysostomus, Oecumenius, Theophylactus, & alij Græci, Ambrosius, Hieronymus, & alij Latini ibidem, Prosper lib. 2. de Vocatione Gentium cap. 19. & 25. aliàs 7. & 8. Athanasius lib. 3. de Assumptione hominis. Item Chrysostomus homil. 1. in episto. ad Ephes. maximè verò Damascenus libr. 2. de Fide orthodoxa, cap. 29. D. Thom. 1. p. q. 19. art. 6. & 3. contra Gentes cap. 159. estque iam communiter recepta sententia, eámque tandem sequutus est Augustinus libro de Spiritu & litera, capit. 33. Vbi interrogat, si voluntas credendi donum Dei est, cur non detur omnibus hominibus, cùm Deus velit omnes homines saluos fieri? Et respondet. *Vult quidem Deus omnes homines saluos fieri, & in agnitionem veritatis venire, non sic tamen, vt eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene, vel malè vtentes, iustissimè iudicentur, quod cùm fit, infideles contra voluntatē Dei faciunt, cùm eius Euangelio non credunt, &c.* Et in lib. ad articulos sibi falsò impositos, secundus erat, *quòd Deus nolit omnes saluare:* cui respondet, *Syncerissimè credendum est, atque profitendum, Deum velle, vt omnes homines salui fiant, siquidem Apostolus, cuius ista est sententia, sollicitè præcipit, quod in omnibus Ecclesiis fidelissimè custoditur, vt Deo pro omnibus hominibus supplicetur, &c.* Quæ verba habentur apud Prosperum ad obiectiones Vincentianas, responsione 2.

Chrysost. Oecumen. Theoph. Ambros. Hieron. Prosper. Athanas. Damasc. D. Thom. August.

6. Atque hanc veritatem confirmant alia testimonia Scripturarum, in quibus Deus profitetur, se *nolle mortem peccatoris, sed vt conuertatur & viuat.* Ezech. 18. & 33. Item in quibus dicit se *stare ad ostium, & pulsare.* Apoc. 3. & *illuminare omnem hominem venientem in hunc mundum,* Io. 1. & similia, quæ planè ostendunt hanc diuinam volūtatem. Quam etiam colligunt interpretes, & ex illo Oseæ 13. *Perditio tua ex te, tantùm ex me auxilium tuum.* Perinde enim est, ac si dixisset, Auxiliari tibi volui, adducere te ad salutem volui, ideóque perditio tua originem ex te habuit, non ex me. Quod certè verum non esset, si Deus ex se non vellet saluare, etiam illos, qui pereunt. Quo circa, licet non sit omnino certum, verba illa Pauli hunc solum sensum admittere, quod scilicet Deus velit aliquo modo sibi proprio salutem omnium hominum sine exceptione, vel limitatione ad prædestinatos: quia expositiones ab Augustino datæ, eius authoritate fiunt aliquo modo probabiles. Hoc tamen intelligendum puto, dummodo alter sensus tamquam verus, & maximè literalis nō excludatur, hoc enim efficaciter probant omnia, quæ adduximus.

Ezech. 18. & 33. Apoc. 3. Ioan. 1. Francisc. Ribera. Oseæ 13.

7. Ratione explanatur. Vnde etiam constat, conclusionem positam tamquam certam, & extra omnem opinionem accipiendam esse, quia est satis in Scriptura expressa, & communi Sanctorum Patrum consensu recepta. Ratione autem declaratur, quia Deus vniuersam humanam naturam (idémque est de Angelica) creauit propter supernaturalem finem, ergo voluit, vt quantum in ipso esset, omnes homines illum finem consequerentur. Probatur consequentia, quia aliter se habuit diuina voluntas erga humanam naturam, quàm si in puris naturalibus, & propter solam naturalem beatitudinem illam condere voluisset: in nullo autem alio potest esse discrimen, nisi quia nunc præter voluntatem dandi homini, vel Angelo talem naturam, habuit etiam voluntatem dandi eis talem beatitudinem, quantum in ipso esset, à quo fine nullum indiuiduum ex parte sua excepit, vel exclusit, vt statim declarabitur.

8. Insurgit difficultas. Prior opinio. Quæri enim hic potest, an habuerit Deus hanc voluntatem saluandi omnes homines ante præuisum lapsum Adæ, vel etiam post illum. Quidam enim solum priori modo aiunt voluisse saluare omnes homines, secundùm primam naturæ humanæ institutionem, in qua recepit Adam pro omnibus hominibus iustitiam, per quam saluari possent: non tamen habuisse Deum similem generalem voluntatem circa omnes homines, postquam illos lapsos in Adam prænouit, quia non omnibus offert sufficientia media, quibus saluentur, vt in multis infantibus videtur manifestum, & de aliquibus adultis infidelibus videtur verisimile. Atque hunc dicendi modum insinuat Driedo de Captiuitate & redemptione generis humani, tract. 1. c. 4. ad 2. *Driedus.*

9. Difficultatis decisio. Nihilominus certum existimo, in vtroque signo, & circa homines in vtroque statu habuisse Deum hanc voluntatem. Nam de priori id conuincit ratio facta de ordinatione totius naturæ in illum finem. Et declaratur etiam ab effectu, quia Deus condidit totam humanam naturam in Adamo, illíque vt capiti dedit iustitiam pro tota posteritate, nullo indiuiduo excepto: illa autem iustitia cum auxilijs sibi debitis erat principium sufficiens ad beatitudinem supernaturalem consequendam: ergo signum est datam esse ex voluntate saluandi omnes. Confirmatur, quia si aliquis fuisset exclusus ab illa voluntate, pariter exclusus esset à participatione originalis iustitiæ, etiamsi Adam in illa permansisset: ergo ille nunc non contraheret peccatum originale in Adamo, nec carentia originalis iustitiæ haberet in eo rationem priuationis, sed merè negationis, at hoc non potest de aliquo homine affirmari trahente originem ex Adamo: ergo nullus potest etiam excludi ab illa generali voluntate saluandi homines. Atque hæc ratio cum proportione applicata, probat de Angelis malis, nam si Deus non habuisset erga illos hanc voluntatem, non ordinasset illos in supernaturalem beatitudinem: ergo nec fuisset in illis culpa non tendere in illam per debita media, quod dici non potest.

10. De posteriori autem signo, seu statu hominum in natura lapsa id conuincit locus Pauli 1. ad Tim. 2. Nam ibi clarè loquitur de hominibus iam lapsis, nam pro illis omnibus, prout nunc sunt, orari præcipit, & pro illis, pro quibus Christus se in redemptorem obtulit. Et de hac voluntate maximè loquuntur Patres supra citati, ita exponentes verba Pauli. Idémq; sumitur ex Diuo Dion. c. 2. de Diui. nomin. & 9. de Cœlesti hierarch. Irenæo libro 4. contra hæreses, capite 71. vbi affert alia loca Scripturæ, & scholiastes ibi congerit alia loca *1. Tim. 2. Dionys. Irenæ.*

Patrum,

Patrum, & plura referam in sequentibus. Tandem probatur à posteriori ex vniuersali redemptione Christi Domini: nam Deus post præuisum originale peccatum ordinauit Christum in redemptionem omnium hominum: hæc autem ordinatio, seu hoc vniuersale medium fuit effectus illius vniuersalis voluntatis, qua voluit Deus, quod in ipso est, salutem omnium hominum: ergo hanc voluntatem habuit etiam post præuisum originale peccatum. Patet consequentia, voluntas Dei, quatenus antecessit præscientiam absolutam originalis peccati, ex se non petebat omnium redemptionem, & illa priori voluntate stante poterat Deus non mittere vniuersalem redemptorem: ergo habuit nouam voluntatem nostro modo intelligendi, liberandi omnes homines à lapsu, & ad eum finem dandi vniuersalem redemptorem. Quomodo autem hæc voluntas in omnibus locum habeat, ex sequentibus constabit.

CAPVT II.

Qualis sit in Deo hæc voluntas saluandi omnes homines, & quod proprium obiectum habeat.

1\. CErtum est, voluntatem illam non fuisse per absolutum, & efficax decretum diuinæ voluntatis, quæ ab aliquibus voluntas simpliciter beneplaciti, ab alijs voluntas consequens dicitur. Quia id, quod Deus sic vult, infallibiliter impletur. Nam de hac voluntate scriptum est. *Dominus quæcumque voluit fecit*, & illud, *Voluntati eius, quis resistet?* At constat hanc voluntatem non impleri in omnibus hominibus: ergo non potest esse ita absoluta, seu prædefinitiua voluntas.

2\. Quædam opinio. Hinc verò intulerunt aliqui, voluntatem illam non esse per proprium, & formalem actum volendi, qui in Deo sit, quia Deus non habet actum voluntatis imperfectum, qui velleitas dicitur, perfectus autem & absolutus non est, vt diximus: ergo non est propriè actus volendi. Dicunt ergo esse voluntatem signi, quæ tantùm est metaphorica, seu interpretatiua, Quia scilicet ita se gerit Deus cum omnibus hominibus, ac si illum actum voluntatis haberet. Ita sentit Caietanus ad Timoth. 2. & Marsil. 1. d. 45. Alij verò aiunt Deum non habere talem actum formalem, & proprium voluntatis, qui ad fœlicitatem omnium hominum in se ipsa terminetur, propter rationem factam, quòd Deus non habet talem voluntatem, quæ cōsequatur effectum illum: voluntas autem, quæ potest frustari effectu, imperfecta est, & in Deum non cadit. Addunt verò nihilominus, habere Deū voluntatem dandi media sufficientia quæ propria est, & formalis in Deo, & ab illa denominari Deū volentem salutem omnium. Ita sentiunt multi Scholastici in 1. distinctione 45. & 46. Ratio verò est, quia illa voluntas habet effectum, & ita in suo genere est perfecta, & ideo habet locum in Deo, estque virtualis voluntas finis, saltem in medijs, & causis vniuersalibus, vt sunt iustitia originalis, Christi redemptio, Sacramenta, verbum Dei, generalia auxilia, &c. Et ideo meritò potest ratione huius voluntatis dici Deus, velle salutem omniū.

Caietan. Marsilius.

3\. Prima assertio. Dico verò primò, habere Deum in se proprium & formalem actum seu affectum voluntatis, quo vult, & cupit omnium hominum salutem. Probatur primo argumento sumpto ex verbis Pauli citatis, adiuncta generali regula Scripturæ, verba eius esse cum proprietate intelligenda, vbi materia, vel circunstantia literæ non cogunt ad metaphoram. Quod præsertim locum habet, quando Scriptura sæpe ita loquitur, & nullibi explicat metaphoram, vt etiam hic inuenitur, vt iam ostensum est, & patebit amplius ex sequentibus. Deinde, ita sentiunt Patres suprà relati, maximè Chrysostomus hom. 7. in 1. ad Timotheum, & hom. 1. in ad Ephes. & Damasc. lib. 2. de Fide cap. 29. & 30. Tandem declaratur ratione, quia voluntas, quæ appellatur metaphorica semper supponit aliquam propriam: ergo etiamsi in præsenti admittamus metaphoricam voluntatem circa salutem reproborum, non est propria neganda.

Chrysost. Damasc.

Explico antecedens: dicitur enim voluntas metaphorica voluntas signi, idest, signum aliquod externum, quo indicatur aliquid, quod Deus vult: hoc autem signum semper supponit in Deo aliquem affectum. Vt, verbi gratia, præceptum Dei dicitur voluntas signi Dei, quia significat, velle Deum id, quod præcipit: quod necesse est, verum esse secundùm aliquam propriam voluntatem, alioqui non esset verum signum. Illa autem voluntas non semper est efficax circa opus ipsum, quod præcipitur, sed est vel complacentia in bonitate talis operis, vel voluntas obligandi ad illud faciendum. Et hoc semper reperitur in omnibus signis diuinæ voluntatis. Ita ergo hic, si circa salutem reproborum est aliqua voluntas signi, seu aliquod signum voluntatis diuinæ, cùm necesse sit illud esse verum signum, in Deo indicat aliquam veram voluntatem, à qua procedunt illa signa, quæ nobis indicant, Deum, quantum in se est, velle salutem talium hominum. 4 Probatur ratione.

Dico secundò. Hæc voluntas Dei non solum est de medijs, seu effectibus gratiæ, qui re vera futuri sunt circa hos homines, sed etiam de ipsa æterna beatitudine, etiamsi illam consequuturi non sint: imò nostro modo intelligendi circa illam prius versatur, deinde circa alia. Hæc sententia his assertionibus exposita, est (vt opinor) Diui Thomæ 1. parte quæstione 19. articulo 6. ad 1. Durandi 1. distinctione 47. quæstione 1. Probatur autem hæc secunda propositio, quia Deus confert his hominibus dona gratiæ, quæcumque illa sint, propter hunc finem, vt per illa consequantur vitam æternam, si velint, vel quantum est ex parte ipsius Dei: ergo necesse est, vt supponatur in Deo intentio aliqua illius finis: intentio autem est vera voluntas, quæ circa finem ipsum versatur: ergo. Primum antecedens per se notum est, & frequenter habetur in Scriptura. Consequentia autem patet, tum quia operatio propter finem, dicit relationem ad finem, quæ ducit originem ex intentione finis. Tum etiam, quia Deus dat eisdem hominibus principia, & concursus, quibus condemnari possunt, imò de facto dum malè eis vtuntur, damnantur, & tamen non dat propter illum finem, quia illum non intendit: ergo, vt Deus det aliquid propter finem, non satis est velle illud obiectum, quod potest ducere hominem in illum terminum, sed necesse est, Deum talem finem intendere, ad quem aliud obiectum referatur.

5\. Secunda assertio. D. Thom. Durand.

6\. Effugium præcluditur. Nec satis est dicere, ipsa media gratiæ natura sua tendere in illum finem, vt Deus illa conferendo, dicatur ea donare propter illum finem. Primo quidem, quia hic modus operandi propter finem

non est agentis à proposito, & ideo non est tribuendus Deo. Deinde, quia multa sunt media, quæ non natura sua, sed voluntate Dei in illum finem referuntur, vt, verbi gratia, Passio Christi institutio Sacramenti, & similia, quæ si Deus voluisset, potuissent ad salutem tantum prædestinatorum ordinari. Denique, quia, vt in superioribus tetigi, etiam ipsam fidem, & charitatem potuisset Deus dare hominibus, vt recte operentur in hac vita, sine voluntate dandi gloriam, & sine ordinatione ad illum finem ex parte Dei: necessaria est ergo ex parte Dei illa specialis intentio. Quæ in hoc ipso includitur, quod Deus voluit ordinare naturam humanam in omnibus suis indiuiduis ad supernaturalem beatitudinem consequendam, neque ab ea intentione destitit propter peccatum primi hominis superueniens.

7. Aliqua notatu digna sẽtiuntur. Vt autem hic actus melius intelligatur, & aliarum opinionum fundamenta soluantur, nonnulla dubitanda sunt. Primum est, an hic actus sit liber, vel necessarius in Deo. Aliqui enim Theologi indicant esse actum necessarium, nam ex eo solum putant ponendum esse in Deo, quòd beatitudo hominis cuiusque, apprehensa non solum vt possibilis, sed etiam vt futura, non potest displicere Deo, cum bona sit, nec etiam potest diuina voluntas merè negatiuè se habere, & quasi suspensa manere circa tale obiectum, vt supponunt: ergo necessarium omnino est, vt Deus velit tale obiectum. Hic autem actus non potest esse, nisi simplex complacentia, cum non sit actus efficax, ergo est actus necessarius, cum Deus necessario habeat cognitionem, seu repræsentationem talis obiecti. Sequitur etiam hæc opinio ex alio principio, quod Deus non potest habere actum liberum circa obiectum creatum, nisi ex vi talis actus immediatè resultet aliqua mutatio in tali obiecto: ex hoc autem actu nulla resultat mutatio in obiecto, non est ergo actus liber.

8. Ego verò censeo, talem actum esse liberum Deo. Hæc sententia est (vt opinor) Theologorum & Patrum, quos capite præcedenti retuli. Non enim colligunt hanc voluntatem in Deo ex aliqua naturali necessitate, sed ex reuelatione, & modo loquendi Scripturæ, & ex effectibus, qui sicut libere fiunt, ita ostendunt liberam voluntatem Dei. Item, si hæc voluntas esset necessaria, non esset speciale beneficium Dei, nec teneretur homo gratias agere Deo propter hunc amorem, quem erga illum habuit, ordinando illum ad beatitudinem supernaturalem. Imo vlterius sequitur, non potuisse Deum creare hominem, quin ordinaret illum ad supernaturalem beatitudinem: quod esse falsum, suppono ex materia de gratia. Sequela patet, quia creando illum, non potuit non habere illum actum complacentiæ circa beatitudinem eius apprehensam vt possibilem, etiamsi numquam extitura esset, vt patet ex prædicta opinione, & applicando rationem eius: per hanc autem voluntatem solam dicitur Deus ordinare hominem ad illum finem, nam si alia requiritur, illa est libera, & illa est de qua nos agimus. Simile argumentum est, quòd iuxta illam sententiam, non magis Deus vult beatitudinem reprobi, quàm dæmonis, quia etiam beatitudo Luciferi apprehensa vel vt possibilis, vel (quod in idem redit) vt possibiliter existens, abstrahendo ab hoc, quod futura sit, non displicet Deo, quia est de se bona, ergo placet eodem modo: & similia exempla possent multiplicari. Ratio verò à posteriori est, quia quidquid sit de illa simplici complacentia necessaria, siue asseratur vere, siue non, præter illam necessarius est actus, quo Deus verè intendat huic homini talem finem. Hic autem actus non potest esse necessarius Deo, nam ex vi illius aliquid ad extra operatur, si creatura non ponat impedimentum: nullus autem voluntatis actus inferens ex se operationem ad extra potest esse Deo necessarius, vt per se manifestum est, & magis hæc ratio ex sequenti dubitatione constabit.

Secundò dubitari potest, an hæc voluntas sit in Deo tantum simplex complacentia, vel sit etiã actus per modum prosequutionis. Hac enim distinctione vtuntur Gregorius, & alii Theologi suprà, & ad rem explicandam conferre potest. Nam in voluntate intelligi potest actus, quo placet rei bonitas, siue possibilis, siue existens cognoscatur, ita tamen, vt qui in illa complacet, non intendat illam facere, aut procurare, & talis dicitur simplex complacentia: quando autem voluntas aliquo modo proponit rem illam facere, aut obtinere, dicitur tali actu prosequi rem: & talis est intentio, & reliqui actus, qui ex illa sequuntur. Aliqui ergo significant, hanc Dei voluntatem solum esse priori modo, quia si esset ex se ordinata ad opus, vel esset absoluta, & sic semper haberet effectum, vel esset conditionata, & sic de præsenti non esset vera voluntas, sed tunc futura esset, quando conditio poneretur, vtdum quis dicit, si Petrus veniret, hoc facerem, tunc quidem nihil facit, sed posita conditione, ponenda esset actio. 9. Secunda difficultas. Prior opinio.

Nihilominus assero talem voluntatem esse per modum prosequutionis, & quantum est ex se, inducere operationem. Probatur, quia omnis intentio finis est actus huiusmodi, nam illa posita, necesse est vt voluntas eligat media, & illa exequatur, quantum exigit intentio, vt constat ex prima secundæ: & hoc est, actum esse prosecutiuum: sed hic actus voluntatis diuinæ est vera intentio, vt dictum est, ergo. Et declarari potest ex differentia inter hominem prout nunc creatus est, & prout crearetur in puris naturalibus. Nam tunc in Deo posset intelligi illa simplex complacentia naturalis: Deus autem ex vi illius nullum supernaturale medium conferret homini sic creato, imò habere posset propositum absolutum non dandi aliquid huiusmodi, nunc verò ita vult hominibus illum finem, vt ex vi huius voluntatis necessario det aliqua media supernaturalia vt constabit latiùs in sequentibus: ergo talis voluntas non est pura complacentia, sed prosequutio aliquo modo ordinata ad rei effectionem. Confirmatur & declaratur, nam si in Deo est aliqua simplex complacentia, quæ non supponat scientiam visionis de re iam existente, seu futura, solum est de re possibili. Nam licet dicatur esse de re apprehensa vt existente, re vera id solum est, quatenus ipsummet existere apprehenditur vt possibile, & ita solum repræsentatur Deo per scientiam simplicis intelligentiæ. Vnde ex vi illius complacentiæ talis res non ordinatur ad existendum, & ideo talis complacentia fortasse esse potest actus necessarius. Voluntas autem de qua nunc agimus, non ita se habet, 10. Assertio. Ratione confirmatur. Vlterius confirmatur

sed per

sed per illam vult Deus, vel vt Chrysostomus loquitur, *vehementer desiderat*, vt talis beatitudo hominis sit: & ideo quantum est ex parte Dei, ordinatur tale bonum ad existendum: ergo plus habet hic actus, quàm simplex complacentia.

11. Ad rationem in contrarium respõdetur.

Vnde ad rationem in contrarium respondeo, voluntatem illam esse actum aliqua ex parte efficacem, quatenus obligat Deum (vt sic dicam) ad ponenda media, quæ ad ipsum spectant, non esse tamen actum omnino absolutum, sed conditionem includere in obiecto, vt communiter docent Theologi, imò & Sancti, Ambros. Chrysostom. & alij 1. ad Timot. 2. aiunt, Deum velle saluare hominem; si homo velit, vel aliter ex Chrysostomo ad Romanos 9. *Deum velle, quantum in ipso est.* Nec sequitur, illum actum non esse de præsenti veram voluntatem, quia conditio non ponitur ex parte subiecti, quomodo solet suspendere actum, sed ponitur ex parte obiecti ad limitandum illud. Nam licet Deus velit nunc tale obiectum esse, non tamen vult omni modo, nec sine vlla limitatione, sed solum quantum exigere potest sufficiens prouidentia eiusdem Dei. An verò illa voluntas dicenda sit beneplaciti, nec ne, quæstio esse potest de modo loquendi, nam hæc vox ab aliquibus sumitur pro absoluto, & efficaci proposito Dei, quo sensu constat non esse voluntatem beneplaciti. Latiùs tamen, & satis propriè iuxta vim vocis, beneplacitum dici potest quidquid placet Deo, & quod cupit, vt fiat, quantum in ipso est. Hoc ergo modo continetur illa voluntas inter voluntates beneplaciti, sicque necessarium non est omnem voluntatem beneplaciti habere effectum, sed absolutam semper, conditionatam autem, solum conditione impleta. Nec verò sequitur hanc voluntatem esse imperfectam, quia non est in Deo ex impotentia habendi maiorem voluntatem, si velit, sed ex libertate, & ideo potius pertinet ad perfectionem Dei, vt possit ita velle.

Ambros. Chrysost. 1. Tim. 2.

12. Insurgit vltima difficultas.

Vltimo verò inquiri potest, an hæc voluntas sit æqualis respectu omnium, in quibus non habet effectum. Nam citati Patres videntur ita loqui, & ideo comparant Deum Soli, qui ex se æquè paratus est ad illuminandum omnes, vt videre licet in 5. Ephrem in principio suorum operum. Comparant etiam medico, qui paratus est ad curandum omnes, Ambros. 1. ad Timoth. 2. In contrarium verò est, quia effectus, seu media, quę dantur his hominibus, non sunt æqualia, vt experientia constat: dictum est autem suprà, differentiam electionis mediorum indicare diuersitatem intentionis, quia seruant inter se proportionem.

Ambros.

13. Resolutio quæstionis.

Respondeo, rem esse incertam, & vtramque partem posse facile defendi. Nam in primis illa æqualitas, de qua loquuntur sancti, non est intelligenda simpliciter, quia de omnibus hominibus absolutè loquuntur, sed solum quoad hoc, vt Deus quantum est ex se, neminem excludat à Regno, voluntate antecedente. Et deinde intra illum modum volendi sub conditione, nihil repugnat, Deum, quantum est ex se, velle huic dare decem gradus gloriæ, alij centum, &c. Quod sanè in Angelis reprobis verisimile est, supposita communi sententia, Deum illis dedisse gratiam iuxta proportionem naturalium: nam inde probabiliter infertur, cum eadem proportione ordinasse illos ad gloriam, & ita communiter etiam creditur, illis fuisse præparatas sedes inæquales, ad quas tandem assumpti sunt homines prædestinati. In hominibus autem non est omnino eadem ratio, quia non habent in natura illam inæqualitatem, nec Deus in danda illis gratia talem proportionem obseruat. Neque etiam ratio supra tacta de inæqualitate mediorum in his hominibus cogit, quia potuit illa inæqualitas ex alijs causis oriri: fortasse enim multa auxilia dantur reprobis occasione prædestinatorum potiùs, quàm directè & per se propter illos. Fortasse igitur Deus ex se voluit indifferenter hos saluare, quamuis (vt dixi) aliud etiam possit facile defendi.

CAPVT III.

An Deus prouiderit omnibus adultis non electis sufficientia media ad æternam salutem consequendam.

Ratio difficultatis est; quia id, quod Deus ab æterno proponit faciendum ab ipso in tempore, cum effectu fit: sed in tempore non datur gratia sufficiens omnibus non electis, cùm tamen à solo Deo dari possit: ergo signum est non esse prouisam ab æterno pro omnibus. Consequentia euidens est. Minor inductione constat, quia nec reprobis semel iustificatis datur gratia sufficiens ad perseuerandum vsque ad mortem in iustitia, nec fidelibus omnibus peccatoribus datur spiritus pœnitentiæ, vt iustificentur, nec infideles illuminantur supernaturaliter, modo sufficiente, imò & necessario ad salutem. Maior autem etiam probatur, quia id, quod Deus prouidet faciendum per causas secundas, interdum potest per causas secundas impediri, ipso Deo permittente: at quod faciendum est ab ipsomet Deo, à nemine impediri posset, si ipse id dare decreuisset, ac prouidisset: ergo signum est non prouidisse, quod non dat. 1. Dubitandi ratio.

Nihilominus absolutè dicendum est, Deum prouidisse omnibus his hominibus media aliquo modo sufficientia, vt possint consequi salutem. Hæc est sententia communis Theologorum, quos citaui capite secundo tam pro nostra, quàm pro contraria sententia: & intelligitur conclusio de omnibus lapsis in Adamo, nam de priori statu nulla est difficultas. Probatur autem primò, quia Scriptura de his hominibus loquitur, quoties habet has vniuersales propositiones sine exceptione, *Deus illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Ioan. 1. Quod licèt de naturali lumine rationis ab aliquibus intelligatur, re vera tamen intelligendum est de lumine gratiæ, & fidei, vt ex communi sententia Patrum ibi tradit Iansenius, Toletus, & Maldonatus, & ex materia, & contextu satis constat. Facit etiam illud Christi Domini Matth. 11. *Venite ad me omnes, qui laboratis*, &c. Et illud 2. Petri 3. *Nolens aliquem perire.* Videri etiam possunt capita 12. 13. & 14. Sap. vbi varijs modis, & verbis hæc veritas traditur. 2. Assertio. Ioan. 1. Iansenius. Toletus. Maldona. Matth. 11. 2. Petri. 3.

Secundò, ex his, & alijs locis ex professo probat hanc veritatem, Prosper lib. 2. de vocatione gentium, à principio, & præsertim c. 8. alias 20. & sequentibus. Et idem habet ad obiectiones Gallorum, in 8. resp. & ad obiectiones Vincent. resp. 2. & 7, qui liber solet tribui Augustino sub titulo, *Ad articulos sibi impositos.* Fauet etiam idem Augustinus lib. 3. de libero arbitrio, dicens, hominibus imputari, *quod Deū volentem sanare, contemnunt.* Quod 3. Prosper.

Chrysost. Cyrill. Basilius. Bellarm. confirmat lib. de Natura, & gratia, cap. 67. docuit etiam Chrysostomus hom. 55. in Genes. & 7. in Ioan. Cyrill. lib. 1. in Ioan. capit. 11. & optimè Basil. in regulis fusiùs disputatis, regula 2. Et multa alia ad hoc confirmandum ex Scriptura, & Patribus sumi possunt ex Cardinali Bellarm. libr. 2. de grati. cap. 5.

4 Tertiò hoc ostendo ex illo principio, *Deus neminem deserit, nisi prius deseratur ab ipso*, quod fuit Augustini libro de natura, & gratia, capite 26. Et in eo conueniunt Prosper dict. responsione 7. ad Vincent. & Fulgentius libro 1. ad Monimum capite 13. & tandem probauit Concilium Tridentinum Sessione 6. capite 11. & 13. Quamuis Concilium de solis iustificatis loquatur, quia de illis certius est. Alij verò Patres generaliter loquuntur, & cum proportione accommodari debet ad singulos status, seu ordines hominum, vt in sequentibus declarabo. Nunc ex absoluta illa locutione, ita concludo. Quia si Deus ex se aliquibus hominibus denegasset auxilium sufficiens, profectò deseruisset illos, prius quam esset desertus ab ipsis, quia nulla est maior desertio in hac vita, quàm denegatio auxilij sufficientis: quàm si Deus ex se vult, non expectat causam ex parte hominis: ergo non prius homo deserit Deum. Imò nec verè potest dici homo, deserere Deum; quia vt vere homo Deum deserat cum auxilio sufficiente supponi debet. Vltimo confirmari hoc potest ratione suprà facta de vniuersali redemptione Christi Domini, quàm cum alijs, & modum etiam huius sufficientiæ explicabo melius, satisfaciendo rationi dubitandi in principio positæ, vnde etiam magis confirmabitur hæc veritas.

(Prosper. Fulgent. Concil. Trident.)

5. In ratione facta tres difficultates attinguntur. Tres ergo difficultates in illa ratione attinguntur. Prima est de reprobis semel iustificatis, quia illis non datur perseuerantiæ donum: nam qui recipit hoc donum, perseuerat, teste Augustino toto libro de Bono perseuer. & de Correptione, & gratia: isti autem non perseuerant: ergo non recipiunt hoc donum: ergo carent medio necessario ad salutem, quia tale est donum illud, nam sine illo nullus saluatur, nec saluari potest, vt sentit Augustinus libro de Corrept. & grat. cap. 12. & Concilium Trident. sess. 6. ergo isti nec potestatem, nec auxilium sufficiens ad salutem obtinendam recipiunt.

(August. Concil. Trident.)

6. Ad primã difficultatẽ respõdetur. Ad hanc difficultatem concedimus in primis, ad perseuerandum in gratia necessarium esse speciale Dei auxilium, quod donum perseuerantiæ vocatur ex Concilio Tridentin. sess. 6. can. 22. Arausic. can. 10. & 17. Deinde dicimus, hoc donum ex parte Dei paratum esse omnibus iustis, si faciant, quod possunt cum auxilio, quod iam habent, & facere debent ad illud consequendum. Et ita etiam ex hac parte omnes habent paratum auxilium sufficiens ad salutem. Ita docuit apertè Concilium Tridentinum sess. 6. capit. 13. Sequiturque ex dicto principio, quod maximè verum habet in hominibus iustis, quia non deseruntur à Deo, iuxta illud Psalm. 36. *Dominus amat iudicium, & non derelinquet sanctos suos.* Et 2. Paralipom. cap. 15. *Si quæsieritis eum, inuenietis; si autem dereliqueritis eum, derelinquet vos.* Et ratio est manifesta, quia perseuerare nihil aliud est, quam seruare præcepta, & non peccare: iustus autem semper habet auxilium sufficiens ad non peccandum, alias ei non imputaretur.

(Psal. 36. 2. Paralip. cap. 15.)

7. Dices, habere quidem auxilium sufficiens ad vitanda singula peccata, non verò collectionem eorum multo tempore, quod necessarium est ad perseuerandum. (Obiectio.) Respondeo in primis, perseuerantiam breuissimi temporis posse sufficere ad vitam æternam, vt si iustificatio fiat in fine vitæ. (Diluitur.) Deinde, ita recipit iustus auxilium ad vitandum, v.g. primum peccatum, vt si tunc faciat quod in ipso est, & oret Deum, recipiat maius auxilium ad continuandum perseuerantiam, quod si semper oret, semper etiam inueniet paratum maius auxilium, & ita semper est in potestate eius obtinere hoc auxilium, etiam ad collectionẽ, & pro multo tempore. Imò etiam sæpe prædestinati in executione obtinent hoc donum prædicto modo, quamuis aliquando etiam liberalius præueniantur à Deo, vt constat ex 1.2. quæst. 114. artic. vlt. vbi latius de hac re, & nonnulla diximus libr. 3. de Auxilijs, cap. 11.

Secunda difficultas est, de reprobis peccatoribus, etiam fidelibus, qui in hac vita ita deseruntur, vt conuerti non possint, vt de Pharaone loquitur Augustinus in expositione inchoata Epist. ad Rom. prop. 62. Vbi tantam dicit fuisse illam impotentiam, vt inobedientia iam non imputaretur. Quod eadem ratione dicendum erit de omnibus excæcatis, & obduratis: & consequenter de omnibus reprobis, saltem pro aliquo vltimo tempore vitæ. Quia sufficiens auxilium ad conuersionem peccatoris incipit ab excitatione gratiæ: sed excitatio hæc non semper datur, sed certis temporibus, ergo datur aliqua vltima, ergo post illam manet peccator sine auxilio sufficiente toto reliquo tempore vitæ. 8. Secunda difficultas. August.

Hæc difficultas breuiter expeditur, quia præcipua eius pars latè tractata est in materia de pœnitentia. Dico ergo in primis, omnes fideles peccatores habere pro aliquo tempore huius vitæ auxilium ita sufficiens ad iustificationem, & consequenter ad salutem, vt solum per eos stet, quo minus salutem consequantur, & hoc satis esse in rigore, vt verè dicatur Deus velle eos saluare, & prouidere illis media necessaria ad salutem. Deinde dicitur, etiam pro toto tempore huius vitæ habere reprobos aliquo modo hoc auxilium sufficiens, quia licet non pro quolibet instanti, vel qualibet parte temporis illud in se actu recipiant, Deus ex parte sua paratus est illud dare per ordinaria, & conuenientia media suæ prouidentiæ, quod satis est, vt in tom. de pœnit. latè dixi. 9. Hæc difficultas expeditur.

Vnde ad vltimam partem propositæ difficultatis, quæ contra hoc procedebat, concedendum est, dari aliquam excitationem vltimam in hac vita, quod commune est reprobis, & prædestinatis regulariter. Vnde non possunt reprobi ob hanc causam conqueri de insufficientia auxilij, nam interdum, ac sæpe habent sufficiens, sibique imputent, si illi resistunt. Nam ad prouidentiam Dei solum spectat dare huiusmodi vocationem temporibus opportunis. Vnde, sicut in discursu vitæ contingit, vt inter primam, & secundam excitationem, nulla occurrat opportunitas, ita in fine vitæ, ab eo instanti, in quo datur vltima excitatio, vsque ad instans mortis, potest non occurrere opportuna occasio vocandi. Et forte, quia Deus hoc præuidit, ideo non statuit dare aliam vocationem cùm alioqui ex se sit paratus ad vocandum in omni occasione opportuna, & hinc est quod illa excitatio fuerit vltima. 10. Vltima eiusdem difficultatis pars dimititur.

Et ferè ad eundem modũ dicendum est de altera 11.

parte

parte, quæ pertinet specialiter ad homines induratos, excæcatos, &c. Nam ex parte Dei nemini denegatur omnino auxilium sufficiens tempore opportuno, & non posito impedimento: homo autem est, qui resistit, & fit impotens ad salutem consequendam, quia vult. Vt sæpe loquitur Augustinus, præsertim de Correptione & grat. c. 12. & sequent. Et ita etiam in his verum habet, non deseri à Deo, nisi quia prius deserunt Deum quod semper intelligendum est de desertione actuali, & ex suppositione impedimenti voluntarij, non tamen de desertione omnimoda ex parte Dei, ita vt Deus statuerit vel aliquos homines non vocare, etiam tempore opportuno, vel non iuuare illos ad non peccandum; & non ponendum impedimentum, si ipsi velint. Hoc enim modo neminem Deus in hac vita deserit, vt piè credimus, de qua re in citato loco de Pœnitentia latè dictum est.

Aug.

12. Tertia difficultas. Tertia difficultas est de infidelibus numquam ad fidem vocatis. Multi enim sunt huiusmodi, quibus non videtur Deus prouidisse modum, seu ordinariam viam, per quam supernaturalem vocationem obtineant, quia nec ipsi possunt se ad illam præparare, nec extrinsecus offertur, quia nullus ad eos prædicator missus est. *Quo modo autem audient sine prædicante?* Non est ergo illis prouisa vocatio secundum ordinariam legem: at sine vocatione saluari non possunt: ergo non est illis sufficienter prouisum ad salutem.

13. Varij sunt in hac difficultate modi dicendi. In hac difficultate varij sunt modi dicendi. Quidam putant, hos omnes numquam recipere supernaturalem vocationem, vel illuminationem in se ipsis; ac proinde illos omnes consideratos in particulari cum circunstantijs occurrentibus, credere non posse, propter impedimenta: Nihilominus tamen, Deum antecedenti voluntate voluisse omnium eorum salutem, & pro illis prouidisse remedia generalia, & per se sufficientia: Quod si fortasse in particulari hæc applicari non possunt, non tenetur Deus miraculoso modo subuenire: esset autem miraculum, si vel fides reuelaretur sine ministerio hominis, dicente Paulo ad Rom. 10. *Quomodo audient, sine prædicante?* Vel si homo aliquis extraordinario, & miraculoso modo illuc perduceretur. Quæ sententia fundari potest in August. 4. contra Iulian. cap. 8. & alijs locis, in quibus quoad hoc negotium æquiparat paruulos, & adultos, constat autem multis paruulis non aliter prouidisse Deum, vt cap. seq. videbimus. Idem sentit Prosper. 1. de Vocat. Gentil. capit. 13. & libr. 2. per multa capita. Nec dissentit D. Thom. 2. 2. q. 2. art. 5. ad 1. dum ait, aliquos priuari auxilio seu vocatione ad fidem, propter impedimentum peccati, & interdum propter solum originale. Ratio denique est, quia ex generalibus locutionibus Scripturæ, *Deus illuminat omnem hominem*, & similibus, non amplius colligitur, quam quod Deus per generales causas id præstet omnibus. Vnde tam de paruulis, quàm de adultis intelliguntur, vt circa verba citata notauit Maldonatus Ioann. 1. Non inueniuntur autem aliæ promissiones specialiores factæ pro his adultis.

Rom. 10.

Aug.

Prosper.

D. Thom.

Ratio.

Maldon.

14. Dicta sententia reijcitur. Hæc sententia non continet errorem, nec temeritatem: nihilominus mihi non probatur, tum quia Theologi frequentius aliter sentiunt: tum etiam quia est nimis rigorosa: nam scriptura plus significat de diuina prouidentia circa homines adultos. Nam cum illi per proprios actus possint & saluari, & condemnari, videtur ad prouidentiam Dei spectare, vt non tantum generatim, sed etiam in particulari, singulos adiuuet, si ipsi impedimenta non posuerint.

Est ergo secunda sententia extremè contraria, nullum esse hominem ratione vtentem, qui non aliquando illuminetur in hac vita, ita vt ex vi talis vocationis interioris possit, si velit, immediatè credere per fidem sufficientem ad salutem, atq; adeo supernaturalem, tã ex parte obiecti materialis, quàm formalis. Quæ sententia videtur sumi posse ex Patribus in principio huius capitis relatis, habent enim locutiones, quæ videntur hoc probabiliter suadere. Et ratio est, quia non repugnat, imò videtur facilè fieri posse ministerio Angelorum, quos Deus dedit custodes talium hominum, quantumcumque infidelium, in ordine ad beatitudinem eorum: ergo credendum est ita fieri. 15. Secunda sententia.

Hæc opinio præ se fert pietatem quamdam, sed non potest fundari satis, nec facile credi. Suppono enim, fidem de aliquo obiecto supernaturali esse necessariam ad salutem. Videtur autem clarum, & certum, multos esse homines, quibus tale obiectum in hac vita non reuelatur, vt de multis nationibus gentium & Scriptura significat, & homines experiuntur. Nec dici potest, eos accipere talem reuelationem, quamuis postea omnino illam ignorent: quia licèt homo possit ignorare interiorem modum operandi in suis actibus, scilicet, an sit naturalis, vel supernaturalis: tamen obiecta proposita, & apprehensa, non potest ignorare, saltem pro eo tempore, pro quo illi actu proponuntur. Vnde etiam potest illa memoria retinere, quamuis fidem illis non adhibuerit. Alias inutilis esset talis reuelatio: nam si ignoratur, parum, aut nihil ad fidem deseruiet, multoque minus poterit obligationem inducere. 16. Non admittitur.

Alij ergo ita declarant hanc sententiam: vt dicant, omnes infideles recipere interiorem vocationem gratiæ, vt credere possint supernaturaliter, saltem illa, quæ de Deo naturaliter cognosci possunt, vt Deum esse, & colendum esse. Non quia illa fides sufficiat ad salutem, sed quia si homo illam receperit, per illam se disponet, vt de supernaturalibus etiam obiectis illuminetur & sic tandem iustificetur. Soletque hæc opinio D. Thom. tribui, sed alia est eius sententia, vt statim referam. Potest autem hæc tribui Prospero, lib. 1. de vocatione Gent. cap. 5. quatenus dicit, *Hos Gentiles recepisse Propheticas voces, & præcepta legalia in elementorum obsequijs, & testimonijs.* Alludens ad illud Pauli Actor. 14. *Non enim sine testimonio reliquit semetipsum*, significánsque, Deum fuisse vsum his creaturis, non tantum ad tribuendam cognitionem naturalem, sed etiam ad eleuandum hominem ad cognitionem supernaturalem earundem rerum, quæ per creaturas cognosci possunt. Quomodo etiam aliqui exponunt cap. secund. Epist. ad Rom. 17. Aliqui declarant hanc sententiam.

At verò hæc etiam sententia, licèt probabilis fortasse sit, mihi est creditu difficilis, tum quia vix credo posse intelligi, quod aliquis eleuetur ad credendũ supernaturaliter aliquod obiectũ, alias naturale, nisi recipiat etiam eiusdem obiecti reuelationem supernaturalẽ: tum etiam, quia inueniũtur multi Gentiles, qui penitus ignorarunt omnia, 18. Ad huc sic declarata non probatur.

etiam illa, quæ de Deo naturaliter cognosci possunt, ita vt neque apprehensionem, nec conceptionem illorum habuerint.

19. Assertio. Dicendum ergo est, quamuis homo non possit suis viribus præparari ad diuinam vocationem, posse tamen illi impedimentum ponere peccando, & hanc esse causam ob quam multi infideles actu non recipiunt vocationem supernaturalem, id est, proximè sufficientem ad actum fidei supernaturalis. Nihilominus tamen Deum, quod in se est, paratum esse ad vocandum, & illuminandum omnes. Vnde, quicumque non posuerit impedimentum, de facto illuminabitur, seu vocabitur, vel exterius per homines, ita disponente Deo res humanas, vt id sine miraculo fieri possit, per aliud genus gratuitæ prouidentiæ; vel certè interiùs illuminando ministerio Angelorum, quod non est omnino miraculosum, sed pertinens ad supernaturalem prouidentiam, vt sumitur ex Augustino 1. ad Simplicianum, q. 2. Hoc igitur modo recipiunt hi homines à Deo sufficiens auxilium, saltem antecedente voluntate.

20. Quod si quis dicat, hoc ipsum, id est, non ponere impedimentum, non esse in potestate horum hominum: Respondendum est, ad hoc ipsum iuuari à Deo per aliquam prouidentiam gratiæ, per quam licèt non eleuentur ad operandum aliquid supra naturam, iuuantur saltem ad non violandam legem naturæ, & omnino resistendo huic gratiæ, incapaces fiunt altioris: quod si hac vterentur, licet non mererentur supernaturalem vocationem, neque ad illam se disponerent, saltem eam non impedirent, & ita opportuno tempore daretur eis sufficiens vocatio. Et hæc sententia sic exposita est D. Thomæ q. 14. de Veritat. art. 11. ad 5. & sumitur ex. 3. contra Gentes, c. 159. & 1. 2. qu. 89. art. 6. Alens. 3. p. q. 69. membr. 3. art. 1. Adrian. quodlib. 4. art. 1. & ex alijs Theologis allegatis in libr. 2. si ad bonum sensum trahantur. Est etiam hæc sententia D. Prosperi in libris de Vocat. gentium præsertim in cap. 8. aliàs 20. & sequentibus. Colligitur etiam ex locutionibus Scripturæ suprà citatis, & ex eo quod Paulus ignorantiam Gentilium attribuit semper culpæ eorum, vt ad Ephes. 4. *Alienati à via Dei per ignorantiam, quæ est in ipsis, propter cæcitatem cordis ipsorum.* Solum posset hic obijci, quia sequitur ignorantiam fidei non esse inuincibilem in his omnibus, sed de hoc aliàs. Nunc breuiter neganda est sequela, quia licèt illi re ipsa ponant impedimentum, tamen hoc ipsum ignorant, scilicet hoc esse impedimentum: & ideo in hoc specialiter non peccant. Atque hoc modo in his hominibus saluatur etiam illud principium, vt non deserantur à Deo, nisi quia ipsi deserunt Deum.

CAPVT IIII.

Vtrum Omnibus infantibus, qui in hac vita ad rationis vsum non perueniunt, prouiderit Deus sufficientia media ad salutem.

1. Ratio dubitandi. De infantibus est peculiaris difficultas, propter eos, qui ita videntur remedio salutis destitui, vt eis non possit per humanam industriam, vel diligentiam applicari. Sic enim accidit in primis omnibus his, qui in maternis visceribus moriuntur: deinde illis, qui in ea occasione, & dispositione nascuntur, vt prius quàm possit aqua v. g. inueniri, vel minister vocari, qui baptizare sciat, moriuntur. Denique eadem ratio est de omnibus, qui sine culpa alicuius, casu aliquo sine Sacramento decedunt. De quibus ita potest formari argumentum: illi omnes carent remedio, & non propter voluntatem propriam, quia illius non sunt capaces, nec propter voluntatem parentis, aut alterius hominis, quia ibi non voluntas, sed impotentia humana fuit, quia ibi nulla culpa, neque negligentia parentis, vel alterius intercessit, vt supponimus: ergo non potest ille effectus referri nisi in voluntatem Dei, qui res ita disposuit, vt non posset tale remedium tali infanti applicari, vt sentit Augustinus de natura & gratia cap. 8. & de Bono perseuer. cap. 12. & de Corrept. & gratia cap. etiam 12. Ergo simpliciter fatendum est, Deum nullo modo prouidisse his paruulis de remedio sufficiente.

Confirmatur ex comparatione ad adultos. Si enim Deus homini adulto non ponenti impedimentum, negaret omne auxilium ad salutem, diceremus planè, sua sola voluntate non dare, ac proinde non prouidisse illi sufficientia media: at nunc, quia non negat nisi ponenti impedimentum, dicimus ex parte sua omnibus dare, & omnibus prouidisse: sed illi paruuli non ponunt impedimentum per suam voluntatem, vt constat, nec per voluntatem parentum, quia non ponitur in voluntate eorum, imo sæpe illis facientibus quantum possunt, deest facultas applicandi remedium, ergo non potest hoc tribui humanæ voluntati, sed diuinæ, quæ ex se noluit his prouidere de sufficienti remedio contra originale peccatum, solum propter peccati originalis malitiā. 2.

Propter hæc Gregor. 1. d. 46. q. 1. docuit absolutè, Deum, positiuè & ex se, noluisse plures infantes saluare, vel illis de sufficienti remedio contra originale prouidere. In eandemque sententiam inclinat Driedo, de Captiuit. & redemptione generis human. tract. 5. cap. 3. Referuntur etiam pro eadem sententia D. Thom. 4. d. 9. q. 1. art. 1. q. 1. ad 1. & Gabr. d. 4. q. 2. art. 3 dub. 2. & Richard. 1. d. 46. art. 7. & Soto. lib. 2. de nat. & grat. c. 10. in fin. Sed re vera id non dicunt, sed potius oppositum supponunt, vt statim dicam. Potest verò hæc sententia confirmari, quia licet Deus instituerit generale remedium baptismi, si tamen res ita Deus disposuit, vt licèt parentes faciant quantum possunt, non possint applicare baptismum, nec Deus ad hoc speciale auxilium conferat, dici non potest Deus prouidisse illis paruulis de sufficienti remedio, qua baptismus non est remedium nisi vt applicandus, & vt sic est impossibilis, quia applicatio est impossibilis: ergo non potest dici, tales paruulos habuisse auxilium sufficiens, cum neque in se, neque in parentibus illud habuerint. 3.

Sed licèt fortasse magna pars huius controuersiæ sit in modo loquendi, simpliciter dicendum censeo, Deum ex parte sua voluisse his infantibus salutem æternam, ac proinde prouidisse illis omnibus absque vlla exceptione media de se aliquo modo sufficientia ad salutem æternam. Hanc censeo esse communiorem sententiam Theologorum, quam ita declaro. Nam prima eius pars pertinet ad illud generale dogma suprà tractatum, *Deus vult omnes homines saluos fieri,* sub quo paruuli omnes à Theologis comprehen- 4. Assertio.

duntur

duntur eo ipso,quod non excipiuntur:ita verò de
D. Thom. Scotus. illo scribunt D.Thom. Scotus & alij superiùs relati,& communiter reliqui in 4.d.4.& 6.& in 1. d.45.& 46. In particulari verò de paruulis ita loquitur Bellarm.lib.2.de Grat.cap.5. ad finem, & Vega lib.5.in Trident.cap.6.ad finem.Videtúrque expressa sententia Prosperi lib. 2. de Vocatione gent.cap.8.aliàs 32. Quæ maximè fundatur in illo testimonio Pauli,*Deus vult omnes homines saluos fieri*, cum omnibus, quæ in illo & similibus suprà tradita sunt.

Bellarm. Vega. Prosper.

5. Effugiū. Diluitur. Respondent aliqui,verba illa Pauli limitanda esse ad adultos, quia statim Paulus subdit, *Et in agnitionem veritatis venire.* Quod non nisi adultis conuenire potest. Sed hoc nullius momenti est: nam Augustin. lib.4. contra Iulian. etiam paruulos,qui iustificantur,& saluantur,ait,*Venire in Regnum Dei,vbi certa est veritatis agnitio.* Et aliis locis sæpè docet, paruulos baptizatos *credere habitu*, licèt non credant actu: ergo eodē modo dici possunt venire in agnitionē veritatis. Neque obstat verbum *veniendi* quod significare videtur voluntariam fidei susceptionem. Quia etiam paruuli dicuntur venire per voluntatem parentum, iuxta morem loquendi Ecclesiæ. Itaque per posteriora verba non limitātur priora,quæ in rigore, & proprietate vniuersalia sunt. Et præterea, ponderationes suprà factæ ad paruulos extenduntur,scilicet, quia cùm Paulus ait, pro omnibus esse orandum, vel Christum esse redemptorem omnium, paruulos sub ea distributione comprehendit. Atque ita intellexerunt locum illum expositores,& Augustinus suprà, *Numquid* (ait) *paruuli homines non sunt, vt non pertineant ad id quod dictum est, vult omnes homines saluos fieri.*

6. Ex hoc ergo principio, & priori assentionis parte concludimus posteriorem. Nam qui vult finem, si prudenter agat, vult etiam media sufficientia ad finem,saltem eo modo,quo vult finem, alioqui vel formaliter, vel virtute, & vellet, & nollet: ergo,si Deus ex se voluit omnibus paruulis finem æternæ beatitudinis,voluit etiā & præparauit sufficientia media, quantum est de se.

Responsum. Respondent aliqui illud assumptum esse verum de intentione finis efficaci & absoluta, non verò de voluntate,quæ tantum est simplex complacentia, qualis est illa voluntas,qua Deus vult omnes saluos fieri. Probatur assumptum,quia cum aliquis in naufragio metu mortis proiicit merces in mare,simplicem quidem affectum habet non proiiciēdi,quem explicare solemus illis verbis,nollem proiicere, & tamen nullum medium applicat ad non proiiciendum, sed potiùs totus est in proiiciendis mercibus, ergo signum est simplicem affectum nō inferre applicationem mediorum: ergo,quamuis Deus simplici affectu velit æternam salutem horum paruulorum, nō rectè inde infertur, quod det illis sufficientia media ad eandem salutem: imò cum priori affectu stat efficax, est absoluta voluntas non applicandi media necessaria,vt exemplum adductum manifestè declarat.

7. Reiicitur. Verumtamen hæc responsio aliena est à mente antiquorum Theologorum: omnes enim existimant,illas voluntates esse inter se connexas,& ideò ferè omnes ex priori inferunt posteriorem, vt cap præcedenti vidimus. Gregorius verò, qui ausus est posteriorem negare,consequenter etiam negauit priorem. Et declaratur primò ratione: Nam si voluntas illa, quam Deus habet de salute horum paruulorum, nō infert ex se collationem, vel oblationem sufficientium mediorum,nō magis Deus vult hos paruulos lapsos in peccato originali saluos fieri, quàm voluerit Angelos malos post lapsum in peccatum saluare, quia etiā in illo obiecto,scilicet, sanctificatione,& glorificatione illorum Angelorum simpliciter complacere potest,quia per se spectatum optimum est. Quamuis ergo ad illum effectum nulla media applicare voluerit, illam complacentiam simplicem habere potest: est ergo eadem ratio. Simile argumētum est,quod eodē modo dici posset Deus velle vnionem hypostaticam omnium naturarum, hominum,& Angelorum,quia si ad veritatem illius locutionis sufficit affectus, vel complacentia adeò simplex,vt neque inferat media, neque vllo modo incliner ad opus, sed respiciat tantum bonitatem, vel pulchritudinem obiecti secundum se, profectò maiori ratione complacet Deus in illo obiecto vniuersali vnionis hypostaticæ, & ad illud simpliciter afficitur,quam ad vniuersalem salutem omnium paruulorum.

Præterea in responsione illa, & in exemplo, 8.
quod in ea adducitur,quædam latet æquiuocatio, Ad rationem contrariam respōdetur.
& fit transitus à voluntate simplici, & conditionata dandi media, quantum est ex parte Dei, ad voluntatem absolutam, & efficacem. Nos enim non dicimus, Deum absolutè, & efficaciter velle dare cum effectu omnibus his paruulis omnia media proximè sufficientia ad salutem,sed solùm paratum esse,quantum est ex se,ad danda illa, & consequenter id velle saltem simplici affectu, & voluntate includente conditionem. Et hanc tantum voluntatē dicimus necessariò sequi ex priori voluntate saluandi omnes, etiamsi non sequatur voluntas efficax dandi media, vt per se constat. Atque tantum hoc vltimum probat exemplum allatum.

In quo etiam considerandum est,in illa volun- 9.
tate imperfecta proiiciendi merces,quæ velleitas, vel simplex affectus appellatur, conditionem includi formaliter,seu virtute, propter quod etiam voluntas conditionata appellatur,quia eius obiectum est hoc, non proiiciam merces, si cum eis possum euadere periculum. Sub hac ergo ratione habet illa voluntas rationem intentionis, non absolutæ, & efficacis, sed cum illa limitatione, si possum saluari. Et ita ex vi illius intentionis applicantur media,quæ illi fini sub eadem conditione possunt deseruire: nam qui habet illum affectum, procurat omnibus modis euadere periculum retinendo merces,quantum potest. Non pertinet autem ad illam intentionem applicare media ad non proiiciendas merces cum periculo salutis, & nauis, quia ille affectus non extenditur cū tanta perfectione ad illum finem. Sed ad summū infertur ex illa intentione quædā præparatio animi ad applicandum illa media, & resistendum proiectioni, si periculum cesset, vt conditio impleatur. Quæ consideratio in omni simili effectu, qui versatur circa obiectum simpliciter possibile, & quod secundum se potest per media obtineri, locum habet,& verissima est.

Ad hunc ergo modum philosophandum est de 10.
illo simplici affectu diuinæ voluntatis circa æternam salutem horum paruulorum,habet enim rationem cuiusdam intentionis illius finis, quatenus per media comparari potest. Non tamen est intentio absoluta, sed includens aliquam condi-

tionem,quam his verbis explicamus, *Volo, quantum est ex me,seu ex parte mea.* Sub qua conditione voluntas illa est efficax, seu habet virtutem efficacis,quando conditio impletur, quia conditionalis, impleta conditione, transit in absolutam. Vnde fit,vt voluntas illa duo necessariò operetur: Vnum est, vt si quæ sunt necessaria ad salutem, quæ à solo Deo pendent, & sunt accommodata capacitati paruulorum, vt eis aliquo modo conferri valeant,illis necessariò offerantur, & quantum ipsi capaces sunt, conferantur. Sic Christus pro illis mortuus est, & pro eisdémque, ac pro aliis redemptionem suam obtulit: Item pro eis baptismum instituit,& quantum in ipso est, contulit,& sic de aliis huiusmodi mediis. Et ratio est, quia in his mediis impletur conditio, *quantum in Deo est,* cùm illa non pendeant, nisi ab ipso, ergo respectu illorum voluntas illa transit in absolutam, & efficacem.

11. Aliud, quod dicta voluntas operatur est,quod in his mediis, quæ pendent à causis secundis, vt est applicatio baptismi, & similia, Deus ex vi illius voluntatis, quæ in eo supponitur, non potest peculiari, aut directa prouidentia impedire illam applicationem seu executionem talium mediorum, alioqui iam ageret contra illam conditionem,*quantum in se est.* Vnde potiùs ex vi huius affectus cogitur, (vt sic dicam) ad offerendũ quantum in se est ordinarium auxilium, vel concursum ad talem applicationem ex parte sua necessarium. Et hoc satis est,vt dicatur,ex se velle etiam hæc media præstare,saltem voluntate antecedente & simplici, ac proportionata intentioni finis. Non tamen cogitur, ex vi illius affectus circa finem, immutare ordinem aliarum causarum, vt talia media cum effectu applicentur,quia hoc excedit limitationem illius affectus,& conditionem in eius obiecto inclusam.

12. Et quidem priorem partem huius discursus non obscurè confirmat Paulus, cùm immediatè post illa verba subiungit, *Vnus enim Deus, vnus & mediator Dei,& hominum homo Christus Iesus,qui dedit in redemptionem semetipsum pro omnibus nobis.* Ac si diceret,ideò se dedit in redemptionem pro omnibus,quia omnes saluare vult. Vnde etiam concluditur argumentũ suprà in simili factum,Christus redemit hos paruulos sufficienter: ergo & pro eis obtulit mortem suam, quæ in suo genere est remedium de se sufficiens ad salutem, & per illam eis meruit,quantum in ipso est,reliqua sufficientia media, per quæ salus applicari solet.

13. Euasio. Respondent aliqui, Christũ dici redemptorem horum paruulorum, non quia pro eis obtulerit passionem suam, sed quia pretium passionis de se erat sufficiẽs etiam pro illis,& causa illorum erat communis cum aliis hominibus. Reiicitur. At hoc satis non est, vt Christus verè & propriè dicatur Redemptor,etiam quoad sufficiẽtiam talium hominum: quod est contra communem sententiam Theologorum. Quam expresè tradit Prosper ad primam obiectionem Vincentij, & ad nonam Gallorum,& sumitur ex illo 1.Ioan.2. *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris non pro nostris autem tantùm, sed etiam pro totius mundi.* & 2. ad Corinth. 5. *Erat Deus in Christo mundum reconcilians sibi.* Et ad Rom. 5. *Sicut per vnius delictum in omnes homines in condemnationem,sic & per vnius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitæ.* Sequela patet, quia non satis est pretium esse sufficiens,nisi offeratur:

(Prosper. 1. Ioan.2. Rom. 5.)

A nam etiam pro dæmoniis erat sufficiens valor in Passione Christi, & non propterea Christus fuit redemptor eorum etiam quoad sufficientiam. Parumque referret causam esse communem, si oblatio pretij non fuisset pro omnibus communis. Vt si mille homines essent captiui ob eandem causam,& quispiam diues potẽs ad redimendum omnes,solum pro quingentis pretium offerret,& alios nullo modo liberare vellet, non diceretur redemptor eorum, etiam quoad sufficientiam. Imò tunc clara esset exceptio & limitatio,ac merè voluntaria.

Respondent,Christum quidem affectu simplici desiderasse, vt sua merita his etiã paruulis prodessent: Patrem autem hoc non acceptasse,neque ordinasse. Sed hoc non rectè dicitur. Primò,quia non minùs Deus voluntate Diuina, quam Christus humana, voluit salutem & redemptionem omnium,iuxta illud Ioan.3. *Sic Deus dilexit mundum,* & illud 1.ad Timoth.4. *Deus est saluator omnium,*vtique quoad sufficientiam, *maximè fidelium* quoad efficaciam. Vnde si Christus habuit illam voluntatem,vt re vera habuit,in ea se conformauit voluntati diuinæ, per quam acceperat munus vniuersalis Redemptoris: quod per eam generalem oblationem exequebatur. Vnde, non solum pro paruulis, qui fuerunt post aduentum ipsius Christi, suam passionem obtulit, vt quidam volunt,sed etiam pro omnibus, qui à principio mũdi fuerunt, quia omnium fuit vniuersalis redemptor, & illa oblatio est necessaria ad redemptionem,vt dictum est.Nec refert,quòd illis iam non posset applicari fructus passionis, nam satis est, quod suis temporibus fuerit eis parata salus propter Christum,quantũ est ex parte Dei,& vniuersalium mediorum,quæ ad hoc instituebantur: in quo ferè eadem est ratio de adultis,qui superioribus temporibus damnati fuerant. Satis ergo constat,omnibus paruulis data esse generalia remedia necessaria ad salutem, quæ ex sola Dei & Christi voluntate,ac institutione dependent. 14.

B

C

Altera verò pars de mediis quæ ex causis secundis pendent, & per illas applicantur,satis declarata est in superioribus.Duas enim partes continet,vna est,Deum non habuisse voluntatem efficacem,& absolutam dandi talia media, quæ est euidẽs ex ipsis effectibus, & probatur optimè argumentis in principio factis:Nihil tamen ad præsentem causam refert,quia ex intentione finis solum antecedente, & inefficaci non sequitur talis voluntas mediorum. Alia pars est, quòd Deus simili voluntate antecedente, & quantum est de se cuperet applicari talia media etiam his paruulis, non quidem omni modo possibili, nam hoc pertineret potiùs ad efficacem voluntatem, sed per ordinarias causas, nam hoc satis est ad volũtatem antecedentem Dei, vt generalis prouisoris. Hoc ergo satis est,vt dicatur Deus prouidisse sufficientia remedia etiam pro his paruulis,& ex parte sua nulli posuisse impedimentum,licèt illud permiserit in multis, in quibus præuidit ex aliis causis fuisse euenturum. Quod magis patebit respondendo ad obiectiones in principio factas. 15.

D

E

Prima erat de paruulis, qui moriũtur in vtero; propter quam Caietanus existimauit paruulos illos propter orationes parentum,vel per aliud remedium posse sine baptismo saluari. Et Gabr. & alij indicant, posse hoc de diuina pietate sperari. Certum tamen est eos de lege non saluari, nec 16.

habere

habere aliud remedium: & hoc est quod docent S. Thom. & Richard. & latè Soto, & Vega. Hic verò addit, illos non esse priuatos omni remedio, tum quia possent saluari baptismo sanguinis, si mater propter Christum occideretur: tum etiam, quia possunt parentes precibus obtinere à Deo, vt priùs in hanc lucem exeant, quam moriantur. Dico tamen satis esse, vt Deus & baptismum ita institui voluerit, vt quamcumque ratione eis applicetur (siue diuiso vtero matris iure, vel iniuria, illa viuente, vel post mortem eius, siue quocumque alio casu) eis prodesset, & quòd ordinauerit causas, in quibus esset virtus per se sufficiens ad hunc effectum. Nam, licèt in particulari contingat impediri, non pertinet ad generalem prouidentiã immutare cursum earum: quod (vt dixi) satis est ad voluntatem Dei antecedentem. Idemque dicendũ est de quocumque alio casu, in quo est moraliter, vel humano modo impossibilis applicatio baptismi: Nam illud impedimentũ, quatenus tale est, semper est ex permissione diuina, non ex directa ordinatione: quæ permissio supponit præscientiam, & addit voluntatem non tollendi illa impedimenta, sed ordinandi illa ad altiores fines prouidentiæ. Et solum hoc ait Augustinus in citatis locis.

Finis Libri quarti.

INDEX CAPITVM LIBRI QVINTI, DE REPROBATIONE.







LIBER QVINTVS, DE REPROBATIONE.





VM reprobatio,& prædestinatio suo modo oppositæ sint, & in ea oppositione reprobatio ad prædestinationem,tanquam priuatio ad habitum comparetur,ex his, quæ de prædestinatione diximus, facile erit omnia, quæ ad reprobationem pertinent, breuiter expedire, quia priuatio ex habitu,& vnũ oppositorũ per aliud facilè dignoscitur. Ideóque illa omnia, quæ de prædestinatione diximus, in hoc libro comprehendemus. Dicemus ergo in primis de actibus,qui ad reprobationem concurrunt,& in quibus consistit, deinde causas,& effectus eius declarabimus.

CAPVT I.

Reprobationem esse in Deo, & quid sit.

1. REproborum nomine significant Theologi omnes homines, vel Angelos, qui æternam beatitudinem non assequuntur. Quæ vox in hac significatione fortasse non inuenitur expresse in Scriptura: nam vbicumque de reprobis fit mentio, potest absolutè pro improbis illa vox accipi, vt Eccles.9. *Speciem mulieris multi admirati,reprobi fiunt*, id est, *improbi*. sic 1. ad Corinth. 9. *Castigo corpus meum, &c. ne ipse reprobus efficiar:* quamuis hic locus optimè posset in Scholastica proprietate intelligi,vt Anselm. exponit. Quidquid autem sit de voce,res ipsa de fide certa est,dari,videlicet, multos homines reprobos,quibus dicitur Matth. 25. *Ite maledicti in ignem æternum.* Qui etiam ad Rom.9.vocantur *Vasa iræ*,& 2.ad Timoth.2.*Vasa in contumeliam.* Cur autem hos homines damnari Deus permiserit, postea videbimus.

Eccles. 9. 1. Cor. 9. Matth. 25. Rom. 9 2. Tim. 2.

2. *An sit reprobatio.* Hinc etiam, spectando ad rem ipsam, eodem modo certum est, reprobationem dari: quia reprobus per reprobationem cõstituitur seu denominatur talis. Est autem reprobare,aliquid eiicere, præsertim comparatione alterius. Vnde duo possunt in reprobatione intelligi, Vnum est exterior separatio, & obiectio reprobi, quomodo de Christo dicitur Psal.117. *Lapidem quem reprobauerunt ædificantes.* & Marc.8. & Lucæ 17. *Oportet illum multa pati, & reprobari a gentibus.* Atque hoc modo reprobatio exterior eorum, qui damnãtur, fiet in vltimo iudicio,vel particulari,vel generali. Vnde constat de fide,reprobationem quoad hanc partem esse. Hæc autem exterior reprobatio supponit interiorem, quæ iudicio, & voluntate fit, iuxta illud Isaiæ 7. *Vt sciat reprobare malum, & eligere bonum.* Nam hæc reprobatio est opus intellectualis agentis,& ideò ab intellectu & voluntate oriri debet. Et sic etiam constat, reprobationem in mente diuina reperiri, quia Deus ipse est, qui exterius reprobat: reprobat autem ex interno iudicio, & voluntate, ideóque reprobatio nomine odij,& præscientiæ,aut alio simili in Scriptura significatur,vt videbimus.De hac ergo reprobatione interiori agimus, nam alia pertinet ad executionem diuinæ prouidentiæ.

Psal. 117. Marc. 8. Luc. 17. Isaia 7.

3. Hinc sequitur primò,reprobationẽ hanc æternam esse,sicut de prædestinatione diximus. Probatur,quia quidquid Deus in tempore exequitur, ab æterno decreuit, & mente concepit: neque enim potest aliquid de nouo velle, aut intelligere: sed Deus in tempore exequitur hanc reprobationem: ergo ratio eius ex æternitate præcessit in mente Dei.Vnde etiam concluditur, hanc reprobationem formaliter in solo Deo esse:in creatura verò,id est,in hominibus reprobatis, ponere solũ denominationem extrinsecam. Formaliter (inquam) quia effectiuè aliquos effectus intrinsecos in creatura ponit,vt postea videbimus. Ratio verò est,quia nihil est æternum, nisi in Deo: reprobatio autem est æterna, vt dixi, ergo tantum in Deo est intrinsecè.

4. *In Deo nõ est propriè reprobatio. Aureol.* Addunt verò nonnulli Theologi,etiam in Deo non esse propriè reprobationem, sed tantùm per metaphoram,ad eum modum,quo voluntas signi metaphoricè appellatur voluntas, vt videre licet in Aureolo in 1.d.41.art.3.prop.4. Ratio esse potest, quia actus odij, vel similes, quos significare potest reprobatio, non sunt in Deo propriè, sed per metaphoram. Verumtamen quidquid sit de particularibus actibus, de quibus postea videbimus, tamen absolutè, & simpliciter loquendo, omnino certum est, reprobationem propriè, & non tantum per metaphoram in Deo esse. Primò quidem,quia probabile est,reprobationem magis pertinere ad præscientiam, quam ad voluntatem. Deinde,quia suprà ostensum est,voluntatem metaphoricam semper supponere in Deo aliquam propriam. Denique, quia effectus reprobationis propriissimè sunt à Deo, & à prouidentia eius: ergo non possunt non supponere aliquã propriam cognitionẽ & voluntatem,à qua procedant:quia hoc est de necessitate omniũ effectuum Dei, pertinétque ad perfectionem,& nullam inuoluit imperfectionem.

5. *Reprobatio in aliquo immanenti Dei actu consistit.* Terriò sequitur ex dictis,reprobationem positam esse in aliquo actu immanente Dei, aliquo modo libero, siue sit intellectus, siue voluntatis, siue vtriusque. Probatur,quia reprobatio absolu-

tè loquendo posset non esse in Deo: nam si voluisset, potuisset ita omnia disponere, vt nullus homo, vel Angelus damnaretur: ergo reprobatio non ex necessitate simpliciter Deo conuenit: ergo liberè. Nihil autem est in Deo liberum, & æternum, nisi actus immanés Dei, cum certo respectu ad creaturam, ergo talis est reprobatio. Rursus actus, immanens in Deo non est nisi intellectus, vel voluntatis, vt per se constat: ergo. Potest autem vtrique actui nomen reprobationis accommodari. Nam reprobatio approbationi opponitur: approbamus autem aliquid primò per iudicium rationis, quo de bonitate, veritate, vel dignitate eius rectè iudicamus: & è conuerso, reprobamus id, de quo aliter iudicamus. Sicque communi vsu dicimur reprobare illam opinioné, quam falsam esse iudicamus. Quomodo potest

B etiam intelligi illud Psal. 32. *Reprobat cogitationes populorum.* Per voluntatem etiam dicimur approbare aliquid, quando illud tanquam conueniens eligimus. Et è conuerso nolitio huic electioni opposita dici solet reprobatio. Atque hoc modo reprobatio mali opponitur electioni boni, in illis verbis Isaiæ 7. *Vt sciat reprobare malum, & eligere bonum.* Ergo in diuina prouidentia nomen hoc reprobationis vtrique actui accommodari potest. Nam in Deo & est iudicium æternũ de malo merito, & indignitate prauorũ hominum, & est voluntas reddendi condignam pœnam: vterq; ergo actus potest reprobatio appellari; certúmque est in negotio reprobationis vtrumque requiri, vt ex dicendis amplius constabit.

Psal. 32. *Isai. 7.*

C

CAPVT II.

Sit ne præcipuè reprobatio actus intellectus, an voluntatis.

1\. *Vulgaris reprobationis distinctio in negatiuã, & positiuã.*

QVæstio hæc non videtur magni momenti, quia magis ad vsum vocis, quam ad rem nouam pertinere videtur. Tamé, vt sciamus quomodo nobis loquendum sit, supponenda est quædam vulgaris distinctio duplicis reprobationis, positiuæ, & negatiuæ. De positiua procedit præsens quæstio, nam hæc sine dubitatione consistit in positiuo actu: nam reprobatio negatiua in carentia alicuius actus, per se, & in rigore saluatur.

D Quis autem actus ille sit, cuius carentia vocatur negatiua reprobatio, in capite sequenti constabit. Nam ex ibi dicendis facilè intelligetur. hanc reprobationem negatiuam nihil aliud esse, præter carentiam diuinæ electionis, seu singularis dilectionis prædestinatorum. Vnde etiam facilè constabit, sicut electio prædestinatorum est in voluntate, ita reprobationem hanc negatiuam in voluntate ponendam esse: quia priuatio, & habitus circa idem proximè versantur. Igitur in præsenti capite de sola positiua reprobatione tractamus.

2\. *Aliquorũ placitum.* *Alens.* *Richard.* *Marsil.* *Aliud placitum.* *Durand.* *D. Thom.* *Tertium placitum.* *D. Thom.*

E Dixerunt ergo aliqui, æqualiter ex vtroq; actu intellectus, & voluntatis constare reprobationem, quia sine vtroq; esse non potest. Ita Alens. 1. par. q. 29. memb. 2. Richard. in 1. d. 41. art. 3. q. 1. Marsil. q. 41. art. 1. notab. 4. & 5. Alij præcipuè tribuunt reprobationem voluntati, vt Dur. in 1. d. 40. q. 2. & alij quos referam capit. sequenti. Et videtur fauere D. Thom. quæst. 6. de Veritate, art. 1. in fine. Fundamentum statim proponam. Alij verò principaliùs ponunt reprobationem in intellectu: Quod magis sentit D. Thom. 1. p. q. 23.

A artic. 2. & 3. & omnes eius discipuli. Et fauet vsus Theologorum, nam fortasse ob hanc causam reprobos, quasi per anthonomasiam vocant præscitos. Et mihi etiam probatur hic loquendi modus, propter duo. Primùm est, quia verbum ipsum reprobandi propriùs & principaliùs dicitur de iudicio intellectus: ille enim est, qui primò aliquem reprobat, dum iudicat illũ prauum, & beatitudine indignum. Secundò propter rem ipsam: opinor enim Diuinum intellectum habere primarias partes in hoc negotio reprobationis, & voluntatem non habere absolutum decretum circa illam, nisi quodammodo obligatam, vt sic dicam, à iudicio intellectus: meritò ergo dicetur reprobatio ad intellectum principaliter pertinere.

Hic loquẽdi modus eligitur.

3\. *Obiectio.* Sed obiiciet aliquis, opposita versantur circa idem: reprobatio autem, & prædestinatio sunt opposita: ergo in eadem potentia, & eodem ordine collocandæ sunt. Item reprobatio est pars prouidentiæ, sicut prædestinatio: vel ergo prouidentia principaliter est in intellectu, vel in voluntate: si primum, ibi erit etiam reprobatio principaliter, tamen eadem ratione erit etiam ibi prædestinatio. Si secundum, vtraque etiam erit ponenda principaliter in voluntate: non ergo rectè à nobis diuiduntur.

4\. *Diluitur.* Respondeo, notandum esse discrimen inter prædestinationem, & reprobationem; & in tota hac materia præ oculis habendum. Nam in prædestinatione duos ordines distinximus, scilicet intentionis, & executionis. Prior dici potest propriè præparatio finis, & mediorum, in qua præparatione propria ratio prædestinationis posita est. Posterior verò executionis ordo magis est coniunctus cum effectu prædestinationis: & potest propriè approbatio appellari, quæ vt talis est, incipit à iudicio diuino præuidente merita, & consummatur in voluntate dandi præmium pro illis. Reprobatio igitur propriè sumpta pro reprobatione positiua, (nam de negatiua, si quæ est, infrà dicetur.) opponitur prædestinationi, quatenus approbatio est, non quatenus est præparatio. Nam in reprobatione non inuenitur intétio Dei antecedens, qua velit damnationem vt finem, in quem dirigat propria media, vt iam ostendemus, sed inuenitur iudicium de hominis merito malo, eiúsque indignitate, & voluntas retribuédi, quod illi debetur: & ideò non est necesse, si prædestinatio incipit à voluntate, quòd inde etiam incipiat reprobatio positiua, sed sicut approbatio incipit à iudicio, ita etiam reprobatio. Et per hoc responsum est ad principalem difficultatem.

5\. *Ad confirmationẽ respondetur.* Ad confirmationem concedendum est (imò ex dictis sequitur) reprobationem esse partem prouidentiæ, non propriè subiectiuam, sed obiectiuam, & quasi integralem, vt de prædestinatione declarauimus. Quia ad diuinam prouidentiam pertinet non solùm conferre beneficia, & prẽmia bene merentibus, sed etiam supplicia malè operantibus: vtrumque enim est ad perfectã gubernationem necessarium, quamquam diuerso modo. Illud enim priùs est per se conueniens, & necessariũ, posteriùs verò ex suppositione alicuius mali, quia non est per se, ac simpliciter bonum, sed ad vindicandum aliud maius malum. Addit verò, D. Thom. 1. p. q. 23. artic. 3. etiam pertinere ad vniuersalem prouidentiam supremi gubernatoris dirigentis res in fines suos, permittere, *D. Thom.*

vt aliquæ

vt aliquæ deficiant à suo fine consequendo, quia ad vniuersalem prouidentiam spectat, sinere, vt res operentur modo sibi connaturali, & consequenter, vt impediantur, vel deficiant, si hoc sit naturæ earum consentaneum. Cuius permissionis rationes alias postea videbimus.

Hinc ergo fit, vt non solùm propria reprobatio positiua ad prouidentiam pertineat, sed etiam id, quod ad talem reprobationem necessario supponitur, vt est permissio peccati. Sed diuerso modo: nam hæc prouidentia permissiua ex suo genere non necessariò fundatur in aliqua præscientia absoluta futurorum, sed in diuina voluntate, vt videbimus: reprobatio autem supponit semper præscientiam absolutam alicuius effectus, cuius Deus non est causa. Et ob hanc rationem, siue prouidentia tota principaliter tribuatur intellectui, siue voluntati, tamen hæc pars eius, quæ est reprobatio positiua, primarias partes habet in intellectu. Nullum enim est inconueniens, quod respectu alicuius totius, quoad vnam partē eius, vnus actus sit principalior, respectu verò alterius partis alius actus sit prior, & præcipuus, vt per se manifestum est. Vt autem hæc omnia clariora fiant, explicandi in particulari sunt actus voluntatis, & intellectus diuini, qui in reprobatione interueniunt.

CAPVT III.

An Deus ex se voluerit aliquem à Regno cælesti excludere in primo signo rationis, in quo de salute hominum decreuit.

1. Prior opinio. NOnnulli Theologi sentiunt, in sua voluntate eundem ordinem seruasse Deum cum reprobis, quem habuit cum electis. Atque ita in eodem signo rationis, in quo Deus elegit efficaciter quosdam ad gloriam, voluisse etiam absolute, & simpliciter, vt alij non consequantur gloriam. Ita sentit Durand. in 1. d. 40. q. 2. num. 6. & indicat Corduba lib. 1. quæst. q. 56. notab. 2. opin. 5. quamuis sub dubio. Idemque defendunt aliqui moderni. Eamque maximè amplexi sunt hæretici huius temporis, præsertim Caluin. & Beza, eamque tribuunt Augustino lib. 1. ad Simplic. q. 2. & lib. 11. Genes. ad Literam, cap. 10. & Prospero lib. 1. de vocat. gent. cap 21. sed immeritò, vt infrà claré ostendam. Fundamentum præcipuum sumitur ex verbis illis ad Rom. 9. *Iacob dilexi: Esau autem odio habui.* Nam illud odium oppositum fuit amori, & non minùs efficax quam illud: quia est tam absolutus actus voluntatis diuinæ, sicut actus amoris: ergo infallibiliter infert, & virtute continet reprobationem: nam sicut ille amor est de bono gloriæ, ita odium de malo carentiæ gloriæ. Et tamen de vtroque dicitur æqualiter, *Ante quàm quidquam boni, aut mali egissent.* Ergo in eodem signo rationis habuit Deus vtrumque actum.

Durand. Corduba. Caluinus. Beza. Augustin. Prosper. Rom. 9.

2. Vnde etiam potest formari ratio, nam voluntas Dei non manet suspensa, nec merè negatiuè se habet circa aliquod obiectum: ergo quibus non voluit in illo signo efficaciter dare gloriam, voluit absolutè non dare: quia negatio vnius voluntatis est (vt ita dicam) positio alterius. Et confirmatur, nam sicut Deus ex se voluit dare gloriam prædestinatis ad ostensionem gratiæ suæ, ita voluit non dare aliis, vel ad ostensionem po- A tentiæ, & iustitiæ suæ in illis, vel ad ostensionem gratiæ in aliis. Nam priorē finem indicauit Paulus in eodem cap. 9. dicens de Pharaone, *In hoc ipsum excitaui te, vt ostendam in te virtutem meam,* id est, potētiam: & vniuersalius de reprobis subiungit, *Si Deus volens ostendere iram, & notam facere potentiam suam, &c.* Posteriorem verò finem proponit idem Apostolus, dum ait, *liberum esse figulo facere vas in honorem, vel in contumelia ex eadem massa,* & ita Deum fecisse reprobos, *Vt ostenderet diuitias gratiæ suæ in vasa misericordiæ:* ergo Deus ex se, atque adeò in primo signo rationis, quando nullam inæqualitatē viderat in hominibus, habuit præconceptos hos fines generalis prouidentiæ suæ, B & in virtute tantum illorum, sicut hos elegit, ita voluit alios à Regno eiicere.

3. Secunda opinio. Secunda opinio moderatior est, Deum non ita se habuisse circa omnes reprobos, tamen circa aliquos habuisse hanc voluntatem, quam nō tam ex Scriptura, quam ex effectibus probant. Nam aliqui sunt ita derelicti à Deo, vt non solùm non saluentur, sed etiam nec saluari possint, potestate proxima, & in particulari, vt maximè pátet in his paruulis, quibus non potest humano modo applicari baptismus: idémque est suo modo in adultis, ad quos lux Euangelij non peruenit, nec fortasse inspiratio diuina supernaturalis. Nam (vt sæpè dixi) media ostendunt intentionem finis: hæc autem media talia sunt, vt infallibiliter habeant C coniunctam exclusionem à Regno: ergo signum est Deum absoluta voluntate illam intendisse, saltem circa huiusmodi homines.

4. Tertia opinio. Alij denique moderantur hanc sententiam, dicentes, Deum ex se neminem voluisse absolutè excludere à Regno, nec ante, nec post præuisum lapsum humanæ naturæ in Adamo. Esse tamen quamdam diuersitatem inter hæc duo signa, seu hos duos status, quòd ante præuisum originale peccatum in humana natura, Deus non solùm neminem exclusit à Regno sua absoluta voluntate, verùm potiùs erga omnes habet affectum simplicis voluntatis saluandi omnes; eodémque modo se habuit erga Angelos ante præscientiam peccati. At post præuisum lapsum humanæ naturæ, licèt nullum etiam statim voluerit eiicere D à Regno efficaci voluntate, non tamen circa omnes habuit illum simplicem affectum cupiendi eis beatitudinem æternam, sed circa plures habuit huiusmodi simplicem affectum voluntatis dandi illis regnum, quantum est ex se. Circa nonnullos verò aiunt, post præuisum originale peccatum habuisse Deum voluntatem simplicem, & quasi desiderium eiiciendi illos à Regno, propter originale peccatum, & ex hac voluntate impediuisse, in illis posset applicari remedium contra illud peccatum. Quod maximè affirmant de his paruulis, quibus non potest tale remedium applicari. Et fundamentum est, quia hæc impotentia, seu impedimentum, quod in tempore contingit, non euenit sine diuina prouidentia, quæ E non tantum est permittens, sed etiam ordinans, quia ille effectus sæpè fit sine peccato, & quidquid peccatum non est, non est tantùm permissum, sed etiam ordinatum à Deo: ergo signum est hoc medium esse volitum à Deo propter illum finem, intentum saltem per simplicem voluntatem.

5. Ad explicandam ergo veritatem admitto, vel suppono, posse esse sermonem de omnibus, vel

ante,

ante, vel post præuisum peccatum Adæ. Et in priori consideratione sub hominibus etiam Angelos comprehendo, quia vna est omnium ratio. Sub posteriori verò, peccatum Adæ, (quod proprium est humanæ naturæ) considerari potest, vel præcisè, vt fuit in Adam, in quo omnes peccauimus, vel vt iam communicatū, & participatū à singulis per proprium originale peccatū vniuscuiusque. Quæ duæ considerationes conferre possunt ad alios effectus infra tractandos, tamen in præsenti quæstione eandem rationem habent: & ideo absolutè sub lapsu humanæ naturæ vtramque rationem comprehendemus.

6. 1. Assertio. Dico ergo primò. Ante præuisum Angelicum peccatum, vel humanum respectiuè, Deus non habuit absolutum decretum excludendi à Regno cœlesti aliquam intellectualem creaturam. Hanc veritatem ita existimo certam, vt contrariam iudicem improbabilem, & alienam à sana doctrina. Docuit illam D. Thom. quæstione 6 de veritate art. 1. ad vltimum, Scot. in 1. d. 41. quæst. 1. ad fin. vbi ait, sine crudelitate non posse aliud cogitari. Idem Basolis distinctione 40. quæst. 1. Ferrar. 3. cōtra Gent. ca. 161. & Corduba supra non est alienus ab hac sententia. Quam ita defendit Catherin. libro 2. de prædestinatione in principio, vt oppositam dicat esse horribilem, & omnium piorum aures verberare: ipsumque Augustinum eam vt impiam detestari, libro 6. Hipognosticon. Horantius etiam lib. 3. locorum Cathol. capit. 8. ob hanc causam de Caluino ait, quod Deum atrocem, & ferocem confingat, Stapleton. in cap. 9. epist. ad Rom. vers. 20. §. *Nunc igitur*, & §. *Imo* & seq. Et infra vers. 30. dicit, hunc fuisse execrabilem sensum Caluini Deum iniquitatis, & iniustitiæ arguentis, Similiter Viguer. in Instit. Theolog. cap. 20. §. 8. vers. 2. dicit sententiam illam diuinæ iustitiæ repugnare. Multa similia, & magis acerba in eam sententiam profert Ioan. à Bononia, libr. de prædestinatione sparsim, Et Flaminius Nobilius libr. 1. de prædestinatione capit. 7. quæ non ideo refero, vt has omnes exaggerationes, & censuras approbem, & meas faciam (earum enim iudicium aliis omitto) sed solùm vt sensum Catholicorum Theologorum proponam, qui non poterit nonmultum permouere lectorem.

[Marg.: D. Thom. Scotus. Basolis. Ferrar. Cordub. Catherin. Horantius. Staples. Viguer. Ioan. à Bononia. Flaminius.]

7. Probatur autem hæc sententia primò ex illis verbis Sap. 1. *Deus mortem non fecit, nec delectatur in perditione viuentium*, cum similib. supra adductis, in quibus Scriptura semper significat, Deum ex se nemini mortem, præsertim spiritualem, vel damnationem velle, quod verum non esset, si ex se, & non prouocatus à creaturis, tale decretum habuisset. Dicunt aliqui, illa testimonia intelligenda esse quantum ad pœnam inferni, quæ includit pœnam, & alias deordinationes, & miserias quæ sunt in inferno, non verò quoad simplicem carentiam visionis beatæ. Quia illa visio non debetur humanæ naturæ: & ideo potuit Deus pro sua libertate eam negare quibus voluit. Sed est falsa responsio, quia prima ac præcipua pœna, in qua consistit mors secunda animæ, est perpetua priuatio illius beatitudinis, & consequenter etiam diuinæ gratiæ, & in eadem consistit propria damnatio quoad substantiam. Vnde paruuli, qui sine applicatione remedij contra originale peccatum moriuntur, verè damnantur, & moriuntur morte secunda, ratione huius solius priuationis. Neque enim talis carentia habet nunc rationem negationis in aliquo homine, sed priuationis, & pœnæ, quia licèt beatitudo æterna non debeatur naturæ secūdùm se spectatæ, debetur tamen naturæ, vt eleuatæ ad illum finem, si peccatum non obstet: ex diuina ordinatione.

Secundò sumitur hæc veritas ex Concilio Arausicano can. 25. & Tridentino Sessione 6. can. 17. Quatenus damnant dicentes, *Deum prædestinasse aliquos ad malum, sicut prædestinauit alios ad bonum.* Quod licet ab aliquibus intelligatur de prædestinatione ad malum culpæ (quod posset nobis sufficere, vt statim dicam) tamen Concilia si attentè legantur, etiam loquuntur de prædestinatione ad æternam damnationem, quam scilicet Deus ex sola sua Voluntate decreuerit, sine præcedente culpa. Quod apertè declarauit Prosper ad obiectiones Vincentianas responsione 11. Hinc etiam Patres, quos in principio huius operis retuli, qui aliquando distinguunt prædestinationem ad vitam, & ad mortem, differentiam constituunt, quia priorem Deus habet ex se, posteriorem autem minimè, donec præuideat peccata hominum. Vt videre licet in Concilio Valentino sub Lothario, capite 5. & in Fulgentio libr. 1. ad Monimum cap. 14. Et idem planè sentit Augustinus de Prædestinatione Sanctorum capit. 10. Vbi affert illud Psalm. *Misericordiam, & iudicium cantabo tibi Domine.* Quia prædestinatio ad vitam ex misericordia est, alia ex iudicio. Et ideo in epistola 105. & 106. & libro 3. contra Iulian. capite 18. & libro 11. Genes. ad literam capite 11. & sæpè aliàs dicit. *Deum non prius esse vltorem, quàm homo in peccato sit.* 8. Concil. Arausi. Concil. Trident.

[Marg.: Concil. Valent. Fulgent. August.]

Vnde tertiò argumentor sic ratione, quia si Deus habuit voluntatem excludendi aliquos à Regno, vel voluit hoc facere sola potentia, vel iustitia. Primum dici non potest secundum fidem, aliàs tales homines excludendi essent à Regno, etiamsi nihil peccassent, quia Deus absolute id voluit ex sola potestate, & dominio. Si verò dicatur secundum, cùm illa iustitia sit vindicatiua, non vult Deus illam ex se, sed propter peccata hominum, iuxta doctrinam Damasceni libro 2. de Fide capite 29. & ob rationem superius tactam, quia si vellet Deus absolutè exercere hanc iustitiam nondum præuisa culpa virtute vellet, & ordinaret ipsam culpam, quod Deo repugnat. 9. Ratio. Damasc.

Vnde in hoc est notanda differentia, & conuenientia inter voluntatem dandi gloriam, & excludendi ab illa, si vtraque supponatur antecedere præscientiam futurorum operum. Nam sicut intentio dandi gloriam vt coronam iustitiæ, virtute includit voluntatem dandi Bona merita, & ideo ex vi illius necesse est, vt Deus illa det, & procuret, ita voluntas efficas excludendi à Regno, virtute includeret voluntatem dandi & procurandi mala merita, quæ necessaria sunt, vt illa exclusio fiat ex vindicatiua iustitia, sicut præordinata esse dicitur. Differunt autem hæ virtuales voluntates, quòd prior est consentanea diuinæ bonitati, posterior autem minimè, Deus enim non solum velle aut procurare non potest homini mala merita, verùm etiam nec permittere ex illo affectu vt homo cadat, & regnum amittat, quia talis intentio per se spectata, non est Deo digna, vt constat. 10.

11. Secunda assertio.

Dico secundò. Post præuisum Adæ peccatum & originale, quod ab illo omnes homines contrahunt, non statim Deus propter illud solum, & in illo eodem signo rationis exclusit à Regno per absolutum volũtatis suæ decretum omnes homines, qui de facto damnantur, imò nec eorum aliquem. Hanc assertionem intendunt etiam Theologi, & Doctores superiùs citati, loquuntur enim de hominibus in præsenti statu naturæ lapsæ constitutis, de quibus etiam, vt opinor, Concilia, & sancti loquuntur, propter quod non minùs veram assertionem hanc, quàm præcedentem, esse sentio. Vt autem probetur, præsertim quoad vltimam partem, in qua dicimus nullum hominem ita exclusisse Deum à Regno definito consilio, oportet distinguere inter peccatum originale vt præcisè contractum, vel vt durans in homine toto tempore vitæ vsque ad mortem, & vt sic præuisum. Nam considerando peccatum originale hoc posteriori modo, non est dubium, quin voluerit Deus ab æterno excludere multos homines à Regno propter solum peccatum originale: non tamẽ in illo primo signo rationis, in quo lapsum Adæ prænouit, sed postquam præsciuit illos homines perseueraturos in illo vsque ad mortem. Nam secundùm fidem in tempore hoc facit Deus, quidquid autem in tempore facit, ab æterno decreuit. Estque illa voluntas iustissima ad vindicatiuam iustitiam spectans, supposito pacto cum Adamo inito. Nunc autem non ita consideramus originale peccatum, sed priori modo, id est, vt præcisè contractum, & sistendo in illo signo rationis, in quo talis lapsus humanæ naturę fuit pręcognitus, in quo in rigore solũ pręuisi sunt homines vt lapsi in Adamo. Nã post illam sciẽtiam, nostro more intelligendi, & loquẽdi, decreuit Deus redimere vniuersum humanum genus quoad sufficientiam: de illo ergo eodem signo dicimus, Deũ in signo illo neminem exclusisse à Regno propter solum lapsum Adæ, sic præuisum.

12. Probatur assertio. Probatur assertio primò, quia in illo signo Deus voluit, quantum est ex se, saluare omnes homines lapsos: sed cum illa voluntate repugnat decretum excludendi à Regno omnes, qui non saluantur, si attribuatur Deo ex se solo, cum sola præuisione originalis peccati. Quod probatur, nam voluntas simplex alicuius boni, & absoluta nolitio eiusdem boni, tunc non repugnant, quando non vtraque habetur ex sola libertate volentis sine alia causa, vel conditione, tamen quod posita eadem conditione ex parte personæ, aliquis velit quantum est ex se aliquod bonum ei conferre, & simul velit absolutè, & simpliciter non dare illi tale bonum, repugnantia est manifesta. Quia qui absolutè non vult, simpliciter & quantum est ex se non vult: velle autem ex se, & nõ velle etiam ex se, repugnantia est. Ita verò est in proposito: nam posito originali peccato, Deus absolutè voluit omnibus dare remedium salutis, atque adeo liberare omnes ab illo lapsu, quantum in ipso erat: ergo fieri non potest, vt in eodem signo rationis, & absque alia conditione, vel causa præuisa, simul efficaciter voluerit non admittere ad regnum tantam hominum multitudinem, quia hæ duæ voluntates planè repugnant, vt declaratum est.

13. Atque hæc ratio non solùm probat primam partem assertionis, scilicet, non habuisse Deum talem voluntatem circa omnes homines, qui de facto non saluantur: sed etiam probat secundam, circa nullum illorum talem voluntatem habuisse. Quia ostensũ suprà est, circa omnes homines lapsos nullo excepto, habuisse Deũ illã voluntatem saluãdi vnũquemq; ex parte sua, non obstante originali peccato: ergo hæc voluntas nõ admittit aliã circa aliquem: ergo circa nemĩnẽ omnino habuit Deus talẽ voluntatẽ. Accedit, quòd si Deus voluisset non admittere aliquos ad regnum post præuisum originale peccatum: ergo habuisset illam voluntatem in pœnam originalis peccati præuisi: nam talis voluntas dicitur esse ex iustitia vindicatiua, & ideo ponitur post peccatum originale præuisum, & non antea. Illud autem non potest esse vniuersaliter verum, quia multi reprobi non eiiciuntur à Regno propter peccatum originale, vt constat de omnibus illis, quibus in hac vita originale peccatũ remittitur, qui propter illud nõ puniũtur, præsertim pœna æterna vitæ futuræ: ergo circa illos non potuit Deus habere voluntatem illam punitiuam. Nam quod in tempore non fit, nec Deus ab æterno efficaciter illud voluit. Aliàs diuina voluntas absoluta non impleretur, quod repugnat.

Dices, Aliqui damnantur propter solum originale peccatum: ergo saltem illi potuerunt in illo signo excludi. Respondetur negando consequentiam, quia illud peccatum, vt præcisè contractum, nunquam est in tempore sufficiens ratio priuationis beatitudinis in perpetuum, sed vt durans in homine vsque ad mortem eius: ergo propter illud vt sic præuisum non habuit Deus talem voluntatem. Aliàs ex vi illius voluntatis obligaretur Deus ad impediendum, ne tale peccatum tolleretur ab illis hominibus, & procurandum vt duraret vsque ad mortem. Vnde illam etiam durationem virtute Deus voluisset per talem voluntatem, quæ omnia absurda sunt, & à fortiori hoc ipsum constabit ex sequente assertione. 14. Obiectio. Respondetur.

Dico tertiò, Deus ex se, & voluntate simplici non appetiuit aliquem hominem priuare æterna gloria, etiam post præuisum originale peccatum. Hæc assertio est contra tertiam opinionem, & licèt non videatur tam certa assertio sicut præcedentes, quia Theologi, de illa non ita expressè loquuntur: mihi tamen omnino vera videtur & eadem proportione sequi ex positis fundamentis. Primò quia cum illo affectu Dei saluandi omnes, & singulos quantum est ex se, quod Chrysostomus etiam ardens desiderium appellauit, cum hoc (inquam) repugnat non tantum voluntas absoluta, sed etiam simile desiderium contrarium, seu contrarij obiecti, quando vtrumque habetur stante eodem cognitione, & eisdem causis, & rationibus. Maxime cùm suprà dixerimus, hoc desiderium salutis non esse in Deo qualemcumque complacentiam, sed veram prosequutionem per modum intentionis, quoad hoc efficacis, vt obligẽt Deum ad danda media ex se sufficientia: ergo fieri non potest, vt Deus simul & ex se habuerit similem intentionem circa contrarium malum eiusdem personæ. Vnde authores illius tertiæ opinionis ideo ponunt in Deo hoc desiderium damnationis aliquorum, præsertim paruulorum, propter solùm originale peccatum, quia putant Deum non habuisse desiderium salutis eorum, neque vlla media sufficientia eis contulisse. Verumtamen quam est falsum hoc 15. Tertia assertio. Probatur.

fundamen

fundamentum, vt supra ostendi, tam falsum est, Deum habuisse tale desiderium damnationis illorum hominum.

16. Corroboratur. Et confirmatur, nam si qua esset ratio ponendi hunc actum in Deo, maximè quia in tempore multi de facto impediuntur, ne obtinere possint remedium originalis peccati. At hinc nullum argumentum sumitur, quia non est necesse, imò nec credibile, quod tale impedimentum proueniat ex directa intentione Dei hoc procurantis, ne tales homines consequantur remissionem peccati originalis. Alioqui Deo tribuendum esset impedimentum salutis, vt sic, & duratio perpetua in statu peccati, non solùm vt permittenti, sed etiam vt procuranti, quod mihi videtur absurdissimum, & contra illas generales regulas: *Perditio tua ex te, tantummodo ex me auxilium tuum.* Et quod *Deus neminem deserit, donec deseratur.*

17. Nec refert quod tale impedimentum sæpe proueniat ex effectu per se bono, & inculpabili: quem effectum Deus non tantum permittit, sed etiam vult. Nam, licèt hoc possit esse verum de illo effectu per se cōnderato, vel in ordine ad alios fines vniuersi: tamen vt est impedimentum salutis, & remissionis peccati, seu, quod idem est, vt est occasio durationis in statu peccati, sic tantum est permissus, quia inuoluit aliquo modo malitiā culpæ. Tandem, si Deus haberet talem affectū, frustra diceremus esse simplicem, & non absolutam voluntatem. Tum quia nec virtute, nec formaliter includeret conditionem, nulla enim assignari potest: tum etiam, quia ex vi illius dicitur Deus applicare media, quibus infallibiliter talis homo nō saluetur, quod est signum absolutæ voluntatis: si ergo hanc non habet, nec simplicem affectum, aut desiderium habet.

18. Ad argumenta. Fundamenta secundæ & tertiæ opinionis soluta sunt ex dictis. Ad respondendum autem fundamentis primæ opinionis, oportet explicare, quem actum voluntatis habuerit Deus circa reprobos in illo signo, quod in sequente capite melius præstabimus.

CAPVT IV.

Qui actus diuini intellectus, vel voluntatis in reprobatione interueniant.

1. Terminus reprobationis est aliquod malum. Reprobationis terminus est aliquod malum hominis, qui reprobatur: nam inter alia in hoc distinguitur reprobatio à prædestinatione, quòd illa in bonum, hęc in malum terminatur. Sicut autem prædestinatio propriè sumpta solùm est ad supernaturale bonum, ita reprobatio dicitur in ordine ad malum illi oppositum: & ideo vtraque censetur pertinere ad ordinem prouidentiæ supernaturalis, prædestinatio quidem vt perficiens, & quasi complens illum ordinem, reprobatio verò vt deficiens ab illo in obiecto, seu termino suo. Quo fit, vt hic solùm agendum sit de actibus intellectus, & voluntatis Dei, qui versantur circa malum ipsius reprobi: nam de actibus, per quos vult illi bonum, iam dictum est libro præcedente. Duplex malum s. culpæ, & pœnæ. Duo certa stabiliuntur. Duplex autem est hoc malum, scilicet, culpæ, & pœnæ, de quibus duo tanquam certa supponenda sunt. Primum est, ante omnem actum voluntatis diuinæ antecedere præscientiam vtriusque mali, & vt possibilis, & vt futuri sub conditione. Præscit enim Deus omnem culpā, quā reprobus cōmissurus est, si in hac, vel illa occasione libertati suæ permittatur absque alia specialiori gratia, & consequenter etiam præscit durationem illius culpæ, & pœnam ex illa consequendam, si talis etiam conditio permittatur. Tamen hæc tota præscientia non pertinet intrinsecè ad reprobationem, nam similem habet Deus de multis prædestinatis, solùm ergo ad totam prouidentiam supponitur.

Secundo est certum voluntatem diuinam circa illa duo mala culpæ, & pœnæ, ita se habere, vt malum culpæ per se, & directè nullo modo velit, quia hoc pugnat cum bonitate eius, quod est de fide certum, vt latius tractaui in libro 2. de Auxiliis. Malum autem pœnæ directè vult Deus, non tamen ex se illud vult: sed ex ratione iustitiæ, supposita culpa, vt sæpe dictum est. Quamuis autem Deus non velit malum culpæ, permittit tamen illud. Videndum ergo superest, quos actus voluntatis habeat Deus, tam circa mala pœnæ, quàm circa mala culpæ, quæ in reprobis futura sunt. 2. Alterum quod vt certum proponitur. In quo sita sit difficultas.

Potest autem hoc loco in primis referri opinio Aureoli in 1. d. 41. art. 3. dicentis, Deum non habere aliquem proprium actum voluntatis suæ circa malum reprobi, sed quidquid Deo attribuitur tanquam volenti, vel nolenti tale malum, solum per metaphoram tribui, quia ita se habet in exterioribus effectibus, ac si vellet illud. Quod ex parte sequutus est Dur. in 4. d. 17. quæst. 7. dicens, in Deo non esse propriam displicentiam peccati, neque iram contra peccatorem. Et videntur fundari, quia hi actus circa malum includunt imperfectionē. Verumtamen, licèt de quibusdā actibus in specie dubitari possit, an secundum proprietatē in Deo inueniantur, vt sunt v.g. odium, aut ira, de quibus infra aliquid attingemus, tamen de actu voluntatis absolutè negari non potest, quin Deus propriè, & sine metaphora habeat aliquem actum voluntatis circa reprobum. Nam vt minimum habet voluntatem efficacem, & absolutam priuandi illum beatitudine, & puniendi æterna pœna, saltem post præuisa eius peccata, quia hic effectus causatur à Deo in tempore: ergo voluit illum ex æternitate. Item ille actus nullam omnino includit imperfectionem, sed potius habet perfectionem iustitiæ vindicatiuæ. De hoc ergo actu dubitari non potest. An vero habeat etiam alios, & quo ordine rationis, dicendum iam est. 3. Opinio Aureoli. Durand.

Est igitur secunda opinio Scoti in 1. dist. 41. circa finem dicentis, Deum in primo, & secundo signo, in quo voluit prædestinatis & gloriam vt finem, & gratiam efficacem vt medium circa reprobos merè negatiuè se habuisse. Vbi consequenter significat, nullum actum positiuum voluntatis circa illos habuisse, donec præuiso peccato, voluit illos punire. Et hoc sensu distinguit duas reprobationes, negatiuam, quæ antecedit præscientiam peccati, & positiuam, quæ subsequitur. Fundamentum illius est: quia Deus in primo signo v.g. non habuit voluntatem dandi reprobis gloriam, alias essent electi: nec etiā voluit illos priuare gloria, quia hoc nō vult ex se, vt supra probatum est: ergo merè negatiuè se habuit. Neque hoc censetur inconueniens in vno signo, æternitatis. Quando enim dicitur diuina voluntas nō manere quasi suspēsa, ita vt nihil statuat de aliquib. effectibus, an sint vel nō sint futuri 4. Secunda opinio. Scotus. Fundamē tum stabilitur.

intelligendum id est secundum realem durationem æternitatis. Hoc autem modo in præsenti nõ manet suspensa Dei voluntas: quia in posteriori signo ex æternitate habuit voluntatem non dandi beatitudinem his hominibus, in priori autem signo præscindere ab vtroque actu, non est inconueniens. Hanc opinionem Scoti aliqui moderni impugnant, existimo tamen in vero sensu fuisse loquutum.

5. Scoti sententia explanatur.

Et in primis ibi non negat, in illo primo signo habuisse Deum circa reprobos voluntatem illam antecedentem, & simplicem saluandi illos, quam alijs locis admittit, vt supra vidimus: sed solum agit de voluntate efficaci dandi, vel tollendi gloriam, & quoad hanc conuincit ratio facta neutram habuisse Deum circa reprobos in illo signo. Secundò probabilius censeo, Deum in illo signo ita non elegisse reprobos ad gloriam, vt positiuum actum voluntatis habuerit non eligendi illos, seu volendi non eligere. Quod non latuit Scotum. Nam in 1. dist. 47. expressè ponit hunc actum sub probabilitate: vocat tamen illum reflexum. Vnde cùm alibi ait, negatiuè, se habuisse Deum, intelligit quoad actus directos, tamen hæc ipsa negatio volita est per actum reflexum. Ratio huius est, quia licèt voluntas possit non velle hoc, aut illud, per solam suspensionem actus, vt in nobis Philosophi admittunt, tamen tunc illa omissio seu carentia actus est tantum virtute, seu interpretatiuè voluntaria, quia scilicet voluntas potest velle, & non vult cum aduertentia. Si autem accedat voluntas positiua non agendi, vel non eligendi, iam illa omissio erit directè & formaliter voluntaria. At hic modus agendi, vel non agendi ex se perfectior est. Ergo probabilius est ita se gerere Deum in non eligendis reprobis, Maximè, quia illo actu infinito voluntatis suæ potest Deus formaliter, & expressè hanc negationem velle, sine vlla mutatione, vel additione, sed eodem modo, quo vult cætera.

6. Tertiò dicendum est, non præparasse Deum his hominibus illam specialem prouidentiam gratiæ, quam prædestinatis confert, ac proinde ante præscientiam absolutam futurorum peccatorum actualium non elegisse illos ad gratiam congruam, & hanc ipsam negationem actu positiuo voluisse. Probatur, quia quod Deus in tempore non donat, in æternitate non præparat: his autem hominibus non dat in tempore hanc specialem prouidentiam, vt supponimus, ergo neque illam ex æternitate præparauit. Rursus, quod Deus in tẽpore nõ facit ab æterno, voluit non facere, nõ solum per carentiam actus, sed etiam per directum voluntariam, ex ratione supra facta: ergo hanc etiam voluntatem habuit Deus circa hos homines. At hæc voluntas nón supponit necessariò culpam ex parte hominis, quia non est voluntas puniens, sed cuiusdam generalis prouidentiæ gratiæ: ergo non est necesse, vt supponat præscientiam absolutam futurorum, ergo habuit illam Deus in illo priori signo post voluntatem non præeligẽdi eosdem homines ad gloriam.

7. Quorundam placitum. Hæc sententia censetur probabilis.

Aliqui tamen existimant, non habuisse Deum hanc voluntatem, donec præuidit peccatum Adæ, quod est probabile, maximè propter sententiam Augustini, de qua infra. Non est tamen fundanda hæc sententia in hoc, quod peccatum sit ratio, vel conditio necessaria ad talem voluntatem: nam in Angelis non prædestinatis habuit Deus similem

A voluntatem absque præcognitione alicuius peccati. Sufficiens ergo ratio ad hanc voluntatem est, quòd Deus nulli debet gratiam suam, & potest eam distribuere prout voluerit. Nec sola voluntas finis obligabat ad maiorem gratiam conferendam, vt ex dictis in superiori libro constat. Supposita ergo illa sententia, ratio eius sumenda est ex modo prouidentiæ, quam Deus habere voluit cum hominibus. Nam ante præuisum originale peccatum in prouidentia gratiæ ordinaria nullum fecit discrimen, sed omnibus sufficienter prouidit per iustitiam originalem, eius tamẽ amissione præuisa, electis ad gloriam voluit dare specialem gratiam congruam: aliis verò eam noluit præparare.

B Est tamen in hoc cautè obseruandum, cum dicimus voluisse Deum non dare congruam gratiam, non esse intelligendum, directè voluisse, vt illa gratia, quam dat, non sit congrua, quia hoc vel ad culpam hominis pertinet, scilicet ad malum vsum gratiæ, & resistentiam liberi arbitrij, vel certè in paruulis (extendendo ad illos locutionem) pertinet ad impedimentum salutis: neutrum autem Deus directè vult, aut intendit, vt suprà dictum est. Duo ergo includuntur in illa voluntate. Vnum est, quòd licèt Deus præuideat alias gratias futuras esse congruas his hominibus si eis darentur, nihilominus eas dare non vult, quia eas non debet, & secundùm communem C prouidentiæ modum, quem immutare non vult, non se offert occasio illas tribuendi. Aliud est, quod præuidet Deus gratias ordinario cursu, vt tali modo conferendas illis hominibus, non esse futuras illis congruas, & nihilominus illas tantum dare vult, & reliquum defectum permittit. Atque in his actibus continetur reprobatio, quæ dici solet negatiua, & commodè diceretur non prædestinatio, quia per eam Deus nondum excludit hominem, sed tantum illum non specialiter eligit ad gloriam, vel gratiam.

8. Quoddã notatu dignum.

De hac reprobatione intelligendus est locus Pauli, quem suprà in hunc locum remisi ad Rom. 9. *Esau autem odio habuit.* Nam ibi odium non significat proprium, & formale odium, de quo dicitur D Sap. 10. *Nihil odisti eorum quæ fecisti.* Quia hoc modo impossibile est, vt Deus odio habeat suam creaturam præsertim antequam aliquid mali culpæ in ea præuideat, vt in eo loco Pauli supponitur, iuxta expositionem superius datam. In illis ergo verbis odium nihil aliud significat, quam voluntariam carentiam illius amoris specialis, quo Deus prosequutus est Iacob, & prædestinatos. Hoc enim solet hæc vox sæpe significare in Scriptura Luc. 14. *Qui non odit patrem suum, aut matrem, &c.* id est, qui non illos minus amat, quàm me. Sicut etiam Deus dicitur obdurare, solum quia non specialiter miseretur, vt dixit August. 1. ad Simplic. q. 2. Verum est, Augustinum aliquando exponere illum locum de odio vindicatiuæ iustitiæ propter E peccatum originale, quod dicit fuisse præuisum in Iacob, & Esau: quia Paulus solum dicit, *Antequam quidquam boni, aut mali egissent*, non *antequam quidquam mali contraxissent.* Quæ expositio est probabilis, sed non necessaria, vt latiùs videbimus cap. 7.

9. Explicatur locus Pauli. Rom. 9.

Luc. 14.

August.

10. Difficultas manet in verbis Pauli.

Sed adhuc manet difficultas in aliis verbis Pauli supra etiã relictis; *In hoc excitaui te, vt ostendã potentiam meam*, Et, *si Deus volens ostendere iram, &c.* Nam ex his videtur, colligi, ante dictam reprobationem negatiuam, habuisse Deum intentionem

Respondetur. alicuius mali circa hos homines. Respondetur nihilominus, Deum non habuisse talem intentionem, neque hanc colligi ex verbis Pauli, sed potius oppositum, vt patet ex illis verbis, *Sustinuit in multa patientia vasa iræ.* Prius ergo supponit, homines se f. cisse vasa iniquitatis. & Deum expectasse illos. Vbi etiam adiungendum est illud ad Rom. 2. *Ignoras, quia benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit.* Non ergo sustinuit, vt puniret, sed vt parceret: videns autem homines impœnitentia sua thesaurizare sibi iram, tandem voluit illos punire. Vnde illa particula *vt*, in eo loco non significat causam finalem, sed solam consecutionem posito alio. Quod est frequens in Scriptura, quando circunstantia loci, & materiæ id postulat Ioann. 10. *Vt qui vident cæci fiant.* Et Isaiæ 6. ac Luc. 8. *Vt videntes non videant, &c.* Et hæc est expositio communis Patrum ad dicta loca Pauli.

(Marginalia: Roman. 2. — Ioan 10. Isai. 6. Luc. 8.)

11. Vltimò, post dictam reprobationem negatiuam, subsequuta est ordine rationis reprobatio positiua, quæ in tribus actibus contineri videtur. Primus est absolutæ præscientiæ, qua Deus prævidit peccatum illud, vel peccata futura in talibus hominibus vsque ad finem vitæ, de qua nihil nouum addendum occurrit. Secundus actus est etiam intellectus, & consistit in iudicio practico, & quasi sententia Dei finali, qua decernit Deus hunc hominem esse dignum, qui excludatur à Regno, & puniatur æterna pœna condigna. Nam stantibus legibus diuinæ iustitiæ, & posita prædicta præscientia, naturaliter sequitur hoc iudicium, quod etiam necessarium est, vt voluntas rectè velle possit. Et in hoc actu ponunt aliqui reprobationem positiuam: quia secundum legem ordinariam ex vi illius homo infallibiliter damnabitur, & est probabile. Tamen quia effectus Dei non est simpliciter futurus donec Deus illum velit, & quia non obstante illo iudicio, posset Deus de potentia absoluta non punire hominem: ideò ad complementum reprobationis necessarius est tertius actus, qui est voluntas absoluta damnandi reprobum, qui est potissimus actus vindicatiuæ iustitiæ.

12. Dubium opinio. D. Thom. De hac autem voluntate dubitari solet, an sit verum, & proprium odium Dei circa tales homines. Diuus Thomas 1. cōtra Gentes. cap. 99 generaliter credit non esse odium proprium, sed metaphoricum. Alij verò contendunt esse proprium odium, quia est voluntas mali, vt verè malum est talis pœnæ. Existimo tamen rem pertinere ad modum loquendi. Placetque quod D. Thomas ait 1. p. quæst. 20. art. 2. illud non esse odium hominis, quia non est ex displicentia ipsius hominis, vel naturæ eius, esse tamen odium peccatoris, vt peccator est, ex contraria ratione.

(Marginalia: Alia opinio. — Eligitur opinio D. Thomæ.)

13. Aliud dubium. Lactan. Simili modo dubitari solet, cùm Paulus vocet sæpe hunc actum *iram Dei*, an illa appellatio propria sit, vel metaphorica. Nam Lactantius libr. de Ira Dei ex professo contendit, Deum habere veram, & propriam iram in peccatores: Quia ira nihil aliud est, quam appetitus vindictæ ob læsionem, vel iniuriam ab alio illatam. D. Thomas autem 1. p. quæst. 20. art. 1. ad 4. dicit, iram non propriè Deo attribui, quia supponit tristitiam, iuxta illud Arist. 2. Rhetoricor. capit. 2. & 4. *qui irascitur dolet.* Et hæc sententia est magis recepta: quia ira etiam in nobis non fit sine aliqua animi commotione. Differentia verò etiam est in vocis significatione: Quia tamen hæc accipienda est ex communi vsu, ideo placet posterior locutio. Dummodo admittamus: iram non ita dici metaphoricè de Deo, sicut tristitiam, pœnitentiam, & similes. Nam tristitia neque est in Deo, nec significat actum, qui in Deo sit, sed effectum aliquem similem illi, qui in nobis oriri solet ex tristitia. Per iram verò significamus aliquem proprium actum Dei habentem conuenientiam analogam cum ira hominis in eo, quod est intrinsecum illi, scilicet, in appetitu vindictæ. Solúmque differt, quod in Deo non habet illam causam, quam habet in nobis, scilicet tristitiam; & quia ex vi illius vocis significatur ille actus sub denominatione à tali causa, ideo quantum ad hoc dicitur actus ille non esse propria ira, sed propria vindicta.

(Marginalia: D. Thom. — Aristot. — Placet posterior modus loquendi.)

CAPVT V.

Reprobationis negatiuæ non dari causam ex parte hominis præsciti.

EXplicata natura reprobationis breuiter dicendum est de causis, & effectibus eius. Constat autem ex his, quę de prędestinatione diximus, hic solùm tractari de causa ex parte hominis, per quam sibi aliquo modo meruerit reprobationem suam, obiter verò etiam dicemus de causa ex parte Dei. Omitto autem in primis errorē Manichæorum, qui in quoddam principium summè malum referebant totā causam eorum hominū, qui damnantur: & Priscilianistarum, qui hoc tribuebant fato, & cuidam naturali necessitati, item Caluini & sequacium, qui ita hoc tribuunt voluntati diuinæ, vt illam faciant primam causam, & radicem totius culpæ, & perditionis reproborum. Contra hos enim errores aliis locis ex professo disputatur: & videri possunt, quæ diximus in lib. 1. & 2. de Auxiliis. 1.

(Marginalia: Error Manichęorū.)

Inter Catholicos ergo multi negarunt dari causam reprobationis ex parte hominis. Huius opinionis videtur esse D. Thom. 1. p. q. 23. art. 5. nā in solut. ad 3. videtur in hoc æquiparare reprobationem prædestinationi. Idem tenet Ferrarien. 3. contra Gentes, capit. 161. Durand. in 1. dist. 41. quæst. 2. præsertim num. 14. Gregorius art. 2. conclus. 4. & 5. Marsil. q. 41. art. 2. Driedo in Concordia, 1. p. cap. 3. Adamus ad Rom. 9. & multi ex modernis scriptoribus. Fundamentum est, locus satis tractatus ad Rom. 9. Et ratio, quæ ex dictis de prę destinatione firmitur, est. Nam si daretur causa reprobationis ex parte hominis, esset in libera potestate eius reprobari: & nō reprobari: ergo in eadem potestate esset prædestinari, & non prædestinari: nam hæc duo immediata esse censentur: omnes enim, qui non reprobantur, prædestinantur: ergo posset homo esse causa suæ prædestinationis, nimirum, existens causa suæ non reprobationis. Additur etiam alia ratio, quia homo non est causa primi effectus reprobationis, vel permissionis peccati, vel negationis auxilij congrui: ergo non est causa totius reprobationis, atque adeo nec reprobationis simpliciter & absolutè. 2. Opinio negans.

(Marginalia: D. Thom. Ferrar. Durand. Gregor. Marsilius. Driedus. Adamus. Rom. 9.)

Alij fuerunt in sententia extremè cōtraria: scilicet dari ex parte hominis causam totius reprobationis, etiam quoad negationem prædestinationis. Hāc tenent omnes authores, qui affirmāt dari in prædestinatis causam suæ prædestinationis, 3. Secunda sententia extremè contraria

Henricus. Ochamus. Gabriel. vt sunt Henric. Ocham, Gabr. & alij: loquunturque consequenter. Quia putant Deum voluntate sua non fecisse discretionem electionis inter homines ex se æquales, sed eos elegisse ad gloriam, quos aliquo modo magis dispositos præsciuit: ergo è contrario alios reliquit propter aliquam causam ex parte illorum, quæ fuerit vel illorum culpa, vel carentia illius dispositionis.

4. Media opinio. Aliqui verò, præsertim ex modernis authoribus, admittunt causam reprobationis, quamuis prædestinationis negent, & illam esse dicunt originale peccatum. Quia illud ex se fuit sufficiens causa derelictionis diuinæ: ergo quos Deus deseruit, propter hanc causam deseruit, quamuis multos alios habentes eandem causam deserere noluerit, quod in illis misericordiæ diuinæ tribuendū est, in aliis verò iusto iudicio. Atque ita absolutè datur causa reprobationis in his, qui deseruntur, quamuis comparationis non detur, scilicet, cur hi potius quàm illi deserantur, & hoc modo interpretantur sententiam D. Thomæ, & putant etiam esse D. Augustini: quia multis in locis videtur ita loqui de separatione electorum ex massa perditionis per misericordiam, & derelictionis aliorum in suo lapsu per iudicium.

5. Prima cōclusio. Suppositis autem principiis à nobis iam traditis, resolutio huius quæstionis facilis est. Aliter enim loquendum est de causa reprobationis positiuæ, & aliter de causa non prædestinationis, seu reprobationis negatiuæ: de hac ergo posteriori nunc agimus, de alia in seq. capit. dicemus. Dico itaque primò, ex parte reprobi nullā dari causam reprobationis negatiuæ, nec rationem voluntatis Dei de non præeligenda tali persona efficaciter ad gloriam. Quoad hoc verum habet prima sententia, quam etiam sequuntur Scotus, & alij. Rectéque

Roman. 9 fundatur in loco Pauli ad Rom. 9. *Antequam quidquam &c.* vsque ad illud *Esau autem odio habui*, cum expositione superius à nobis data. Et iuxta hanc

August. assertionem intelligitur illa admiratio Augustini, *cur hunc trahat, & illum non trahat, noli iudicare.* &c. tract. 26. in Ioan. Et Epist. 105. *Cur hunc liberet, & non illum.* Et de Corrept. & gratia, cap. 8. & 13. Nā si respiciamus ad hos effectus in executione, videtur dari causa ex parte hominum. Et ideo aliqui non mouentur hac admiratione Augustini, nam ille trahitur, qui à Deo mouetur, & ipse se moueri sinit, alter verò nō trahitur, quia licèt à Deo moueatur, ipse resistit. Tamen, licèt hoc sit verum in executione, nihilominus respiciendo ad præparationem, & præelectionem Dei, magnam habet admiratione, quod hunc potius, quā illū præelegerit, cuius rei nullam causam Augustinus in hominibus inuenit. Quam intelligentiam doctè notauit Soto libr. 1. de Natura & gratia, capit. 15.

9. Obiectio. Eneruatur. Dices, hinc solum probari, nō dari causam comparationis vnius præ alio, non tamen absolutè nō dari causam non electionis. Respondeo, hoc conuincendum esse, adiuncta ratione. Quia in eo signo, in quo prædestinati fuerūt electi, nō habebāt culpam vllam à Deo præuisam: ergo & reliqui, qui non fuerunt electi, non habebant culpam præuisam in eo signo, in quo electi non sunt: ergo ex parte sua nō habuerunt causam suæ nō electionis. Prima consequentia patet, quia in eo signo, in quo facta est discretio, inter illos, erant illi æquales inter se, vt probat etiam exemplum Pauli de figulo, & luto. Et confirmatur apertè in Angelis, in quibus nulla culpa præcessit antè diuinam permissionem, & à fortiori neque ante voluntatem nō eligendi ad gloriam. De hominibus autem possent aliter sentire, qui putant electionem prædestinatorum factam esse post præuisum originale peccatum, vt statim in simili dicemus, nos autem supra ostendimus etiam hominum electionem factā esse ante præuisum originale peccatum: ergo etiam hominibus nulla fuit supposita culpa in eo signo, in quo Deus voluit hos eligere, & non alios. Secunda verò consequentia patet: quia ex parte hominum, vel Angelorum nulla potest cogitari causa seu ratio talis voluntatis diuinæ præter culpam. Dicet aliquis, sufficientem causam esse, quòd in tali creatura nulla est ratio, ob quam Deus debeat illam eligere. Respondeo, hic non esse sermonem de huiusmodi ratione negatiua, sed de causa aliqua morali, quæ ex parte creaturæ addita sit, & possit mouere Deum ad talem volitionem. Præsertim, quia Deus neminem eligit, eo quòd teneatur, aut quia creaturæ ob suam capacitatem naturalem debeatur talis electio: vbi autem affirmatio non est causa affirmationis, neque opposita negatio potest propriè dici causa negationis. Obiectio. Responsum redditur.

Contra hanc verò assertionem obiici possunt verba Prosperi in respons. 3. ad Gallos, vbi de reprobis sic loquitur, *Non necessitatem puniendi habuerunt, quia prædestinati non sunt, sed ideo non prædestinati, quia tales futuri ex volūtaria præuaricatione præsciti sunt.* Similia habet respon. 7. Dico tamen, vsum esse termino negatiuo propositiuo, ex contextu enim constat loqui de ipsa reprobatione positiua. Nam, quia illa semper coniuncta est cum negatione prædestinationis, ideo solet vnum pro alio vsurpari extra rigorosam disputationem. 7. Ex verbis D. Prosperi obiectio. Mēs Prosperi explanatur.

Hinc vlterius assero, necessarium non esse dari causam ex parte reprobi, ob quam Deus noluerit illi dare gratiam congruam, seu media in sua præscientia infallibilia ad obtinendam salutem. Hoc probari potest eodē discursu, quia nulla culpa necessaria supponitur ex parte creaturæ ad hanc Dei voluntatem. Item: quia prima permissio peccati non potest habere causam ex parte reprobi, vt rectè dicit prima opinio, & manifestè constat ex dictis capite præcedente: in permissione autem includitur negatio dicti auxilij. Denique, in Angelis est hoc manifestum; quia in eodē signo, in quo Deus voluit dare his Angelis hanc gratiam præuenientem, illis verè illam, in Angelis electis nulla præcesserat culpa: ergo neque in aliis, erant enim in illo signo æquales quoad meritum, vel demeritum. 8. Secunda assertio.

9. De hominibus autem potest probabiliter dici, peccatum originale sufficientem causam fuisse nō dandi hanc gratiam his, quibus eam Deus dare noluit: quia nos supra diximus, distributionem (vt sic dicam) gratiæ præuenientis, etiam in diuina voluntate, factam esse post præscientiam originalis peccati. Et quamuis hoc fuerit æquale in omnibus, & ideo non potuerit esse ratio dandi gratiā congruam his potius, quàm illis, tamen absolutè erat ex se sufficiens ratio negandi gratiam congruam his, quibus eam Deus negare vellet: ergo credibile est etiam respexisse Deum ad hanc rationem, cùm illam habuit voluntatem. Sic enim voluntas illa non erit ex absoluta potestate, sed etiam ex iustitia: quando autem commodè fieri potest, Deus vult, seu operatur secundū omnē rationē virtutis. Et hoc est, quod sæpe insinuat Au-

gustinus

gustinus in discretione hominũ ex massa perditionis, cuius loca statim referam.

10. Obiectio. Diluitur. Dices. Multi sunt homines reprobi, quibus peccatum originale remittitur: ergo in illis non potest hoc peccatum esse causa huius negationis gratiæ congruæ, quia Deus non punit peccatum remissum. Respódeo negando consequentiá, quia licèt Deus non puniat peccatum remissum priuatione gloriæ, aut gratiæ iustificantis, vel auxiliantis necessariæ, & sufficientis, sæpe tamen negat vberiorem gratiam, seu specialem, & non debitam prouidentiam propter peccatum semel commissum, etiamsi iam remissum sit. Nam ex materia de pœnitentia constat, cum culpa non semper remitti omnem pœnam, quod maximè verum est de pœnis huius vitæ, & extraordinarijs, & de facto constat, remisso originali peccato per baptismum, non dimitti pœnam mortis, neque alias pœnalitates huius vitæ. Ergo ita potuit Deus absolutè inferre hanc pœnam, quibus voluit propter talem culpam, quæ pœna nunquam tolleretur, etiamsi remittatur culpa. Sicut etiam cõtingit aliquem virum iustum, qui à Deo recipiebat multa specialia auxilia propter actuale peccatum priuari illa speciali gratia, & quamuis postea per pœnitentiam restituatur ad iustitiam, non ideo statim restitui ad antiquã familiaritatem, vel specialem protectionem Dei.

11. Dubium. Explanatur. Sed quæret tandem aliquis, an huius voluntatis, seu reprobationis negatiuæ detur aliqua causa saltem ex parte Dei. Respondeo, si in particulari loquamur de his hominibus, vel Angelis comparatione illorum, nullam esse, vel certè nullam à nobis assignari posse, sicut dictum est de prædestinatione, est enim eadẽ ratio, quia in personis est æqualis dignitas, vel indignitas, & quidquid in vno operatur Deus ad manifestanda sua attributa, potuit operari in alio. Tamen in communi habuit sine dubio Deus multas rationes, ob quas noluit omnes eligere eodem modo, & consequenter voluit aliquos non eligere. Quæ rationes sumendæ sunt vel ex manifestatione diuinæ gratiæ in electis, vel ex parte libertatis, vt Deus relinqueret creaturas omnibus modis liberè operari, & ostenderet fragilitatem suarum virium naturalium. Alia verò ratio, quæ sumi solet ex manifestatione iustitiæ Dei vindicatiuæ, non est ita accipienda, vt ante præscientiam absolutam futuri peccati habuerit Deus intentionem, vel voluntatẽ absolutã manifestãdi hãc iustitiam, quia vt dictum est, Deus ex se non habet hanc voluntatem, alioqui virtute vellet ipsam culpam. Solum ergo habuit Deus volũtatem illam post præuisam culpam, ante verò præcognouit, se posse hoc bonum elicere ex peccato, si ab homine fieret, & solum habuit voluntatem conditionatam ita se gerendi cum homine, si ipse peccaret.

CAPVT VI.

Detur ne causa ex parte hominis positiuæ reprobationis eius.

1. Prior sententia. QVi ponunt in Deo positiuam voluntatem excludendi à Regno cœlesti omnes reprobos ante præuisa illorum mala merita futura, cõsequenter aiunt nõ dari causã reprobationis positiuæ ex parte talium hominum, quia reprobatio hæc in illa voluntate maximè consistit. Atque ita intelligunt multi primam opinionem cap. superiori relatam. Veruntamen huius sentẽtiæ fundamentum ibi satis explosum est, sententiáque illa sic explicata nullo modo probanda est.

Dico ergo primò, reprobationis positiuæ dari causam ex parte reprobi. In hoc habet verum secunda sententia posita cap. præced. quam Scotus, & alij sequuntur. Estque manifesta sententia Augustini Epi. 105. & 106. & lib. 3. contra Iulianum, capit. 8. de Bono persener. capite 8. & 14. & sæpe aliàs. Prosperi resp. 3. & 7. ad Gallos, & resp. 11. ad Vincent. Fulgentius lib. primo ad Monimum, capit. 13. & sequentibus, qui docent, Deum neminem prædestinasse ad malum æternæ pœnæ nisi propter culpam. Quod etiam habet Concilium Valentinum sub Lothario, cap. 3. Huc etiam spectat doctrina Damasceni sæpe allata, lib. 2. de Fide, cap. 29. Deum ex se non velle malum hominibus, sed ab ipsis prouocatum. Colligitur, etiam ex omnibus Scripturis, quæ docent, Deum neminem condemnare, nisi propter peccatum eius. Quamuis enim supra diximus, in prædestinatione, vel electione ad gloriam non esse bonam illationem à causa præmij ad causam prædestinationis, vel electionis, nihilominus hic optima est à causa pœnæ æternæ ad causam reprobationis ad talem pœnam. 2. Prima cõclusio. Scotus. August. Prosper. Fulgent. Concil. Valent. Damasc.

B

Et ratio est, quia Deus præparat præmium ex misericordia, & confert ex iustitia: pœnam autem non potest præparare ex misericordia: & ideo neque illam præparat ex se voluntate absoluta, Solùm ergo præparat per iustam condẽnationem: & in hac præparatione consummatur reprobatio positiua; ergo sicut datur causa condemnationis, ita etiam reprobationis. Quod tandem manifestum est in actibus, in quibus supra diximus positam esse reprobationem hanc: nam præscientia absoluta futuri peccati supponit ex parte obiecti illud esse futurum, Sentẽtia item finalis, quæ profertur contra reprobum, in eius demeritis fundatur. Et inde tandem consequitur voluntas illa absoluta priuandi illum Regno, & puniendi. Ergo omnes illi actus, in quibus consistere potest positiua reprobatio, habent fundamentum ex parte hominis reprobandi. 3. Ratione corroboratur.

C

Dico 2. Peccatum originale non est adæquata causa reprobationis eorum omnium, qui de facto damnantur. Hæc assertio est euidentissima in Angelis malis, qui reprobati sunt absque originali peccato. Deinde, mihi etiam certa est in illis omnibus hominibus, quibus peccatũ originale in hac vita remissũ est. Nã quod est causa reprobationis, est etiã causa æternę pœnæ: & è cõuerso quod nõ est causa æternæ pœnæ, non est causa reprobationis, sed peccatum, originale, quod in hac vita remittitur, non est causa æternæ pœnæ: ergo nec est causa reprobationis illorũ hominum, quibus interdum remittitur. Minor certissima est, quia remisso originali peccato, remittitur æterna pœna ei debita: semel autem remissa tali culpa, & pœna, numquam ampliùs redit, quia dona Dei sunt sine pœnitẽtia, ergo peccatũ originale semel dimissum nõ punitur æterna pœna: ergo non est causa æternæ pœnæ. Maior autẽ principalis argumẽti ex dictis facile cõstat, quia quoad hoc eadẽ est ratio reprobationis, quæ est condẽnationis: quia reprobatio nõ fit à Deo, nisi per modũ condemnationis, est enim actus vindicatiuæ iustitiæ habẽs pro intrinseco termino, & quasi obiecto æternã dãnatio- 4. Secunda conclusio

D

E

nē. Quāuis enim Deus habeat alios actus vindicatiuæ iustitiæ circa peccata, volēdo in vindictā illorū alias infligere pœnas: tamē donec absolutè velit æternam pœnam, non reprobat hominem: hanc autem pœnam nemini velle potest propter originale peccatum, quod ei remisit, seu remissurus est.

5. Atque hæc ratio non solùm probat, peccatum originale non esse adęquatam causam positiuæ reprobationis eorum hominum, quibus ipsum remittitur, verùm etiam neque partialem, neque omnino esse causam talis reprobationis. Probatur applicando eundem discursum cum proportione, quia illi homines nullo modo damnantur propter peccatum originale, etiam vt partialem causam, ergo nec reprobantur, quia in hoc negotio eadem est ratio reprobationis, quæ damnationis, vt declaratum est. Effugiū. Responderi potest, originale peccatum, etiamsi remittendum sit, esse fontem & radicem omnium peccatorū, quæ postea cōmittūtur, itē esse causā motiuā, ob quā Deus iustè vult non dare illis hominibus cōgrua auxilia ad non committenda talia peccata, vel ad non perseuerandum in illis vsque ad mortem. Præcluditur. In qua voluntate perseuerat Deus, etiamsi remittat originale peccatum. Ad hoc verò respondetur, etiam si totum cōcedatur, non sequi, originale peccatum esse propriam causam partialem reprobationis, quando ipsum remittitur, sed ad summum esse quandam occasionem remotam, & remouentem prohibens, Nam illa negatio auxilij congrui non est causa peccati: ergo neque est causa reprobationis, cuius peccatum est propria causa: ergo nec peccatum originale remissum dici potest causa reprobationis, etiamsi fuerit causa illius negationis auxilij.

6. Tertia assertio. Dico 3. In paruulis, quibus peccatum originale nunquam remissum est, causam positiuæ reprobationis esse ipsum originale peccatum, non quatenus præcisè contractum, sed quatenus durans & perseuerans vsque ad mortem, & sub ea conditione à Deo præuisum. Prior pars clara est, quia eadem est causa ex parte hominis reprobi, suæ reprobationis; quæ est suæ damnationis, vt sæpe dictum est: sed in his paruulis tota causa damnationis eorum est originale peccatum: ergo idem est causa reprobationis. Et inde probatur facile altera pars, quia peccatum non est causa damnationis, nisi sub ea conditione, *si vsque ad mortem perseueret*, quæ includitur in illa conditionali sententia à Christo lata, *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu sancto, non potest introire in Regnum Dei:* Ioan.3. Ergo similiter peccatum originale non est causa reprobationis, nisi supposita illa conditione præuisa, scilicet quod perseueraturum sit vsque ad mortem. Iam enim sæpe dictum est, quoad hoc eandem esse rationem de causa reprobationis, & condemnationis. Quod de peccatis actualibus statim confirmabimus.

7. Aliquorū sententia non probatur. Nec probanda est illorum sententia, qui ab hac generali regula quosdam paruulos excipiunt: quia illa exceptio nulla probabili ratione fundata est: & ratio facta æquè de omnibus procedit. Nam, vt suprà visum est, Deus non habuit absolutam voluntatem excludendi aliquem paruulum à Regno ex vi solius peccati originalis, donec præuidit, ex alijs generalibus, & ordinarijs causis euenturum, vt in eo peccato, & absque applicatione remedij morerentur, ipso permittente, quod Deus permittere decreuit ex sua generali prouidentia, ac libera voluntate: quæ permissio pertinet potius ad reprobationem negatiuam, quàm ad positiuam. At positiuè nunquam Deus voluit antecedenter, vt sic dicam, & ex se non applicare alicui paruulo tale remedium, aut infantem illum perseuerare in originali peccato vsque ad mortem, & ideo nec reprobare positiuè vllum voluit, donec præuidit perseuerātiam eius in originali peccato, vt dictum est. Vnde potest assertio ampliari ad adultos, in quibus peccatum originale est interdum causa reprobationis, saltē partialis, quatenus in illo peccato simul cum alijs vsque ad mortem perseuerant, & non aliàs: quia, vt dixi, si ante mortem remittatur nullo modo erit propria causa, etiamsi propter alia peccata quis reprobetur.

Vltimò ergo dico, In adultis causam reprobationis esse peccatum finale, siue vnum, siue multiplex, siue originale, siue actuale mortale, siue vtrūque simul, si vsque ad mortem, non remittuntur. 8. Vltima assertio. Ita docent authores supra citati, & specialiter videri possunt Bellarm. li.2. de Gratia, & libero arbitrio, capit. 16. Horantius libr. 5. locorum Catholicorum capite 9. qui dicunt, hanc esse Augustini sententiam. Bellarm. Horantius. Ratio verò est eadē, quia eadē est causa reprobationis positiuæ, quæ est causa damnationis; adulti autem non condemnantur propter peccata originalia, vel actualia; nisi impleta illa conditione, *Si in illis vsque ad mortem perseuerent*, quæ sub illa continetur, *Nisi pœnitentiam egeritis, omnes simul peribitis.* Nam sicut merita non sunt in effectu causa glorificationis, nisi sub illa conditione à Concilio Tridentino posita, *Si in gratia decesserit:* Concil. Trident. Ita neque vllum peccatum est causa perditionis adulti, nisi sub dicta conditione durationis eius vsque ad mortem: ergo sub eadem est causa reprobationis, & non aliàs. Sicut autem causa adæquata condemnationis consurgit ex toto cumulo peccatorum, quæ ante mortem non remittuntur, ita etiam causa reprobationis omnia illa complectitur, & ille cumulus nomine finalis peccati significatur. Et sicut de paruulis dicebamus, ita multo maiori ratione de adultis dicendum est, non posse Deum velle ex se perseuerantiam hominis adulti in statu peccati mortalis vsque ad mortem, quia hoc esset ex se velle malum culpæ, vt rectè significauit Augustinus de Correptione, & gratia, c.13. & Prosper ad obiectiones Gallorum, responsione 2. August. Prosper. Præuidet ergo Deus statum adulti in peccato vsque ad mortem, & tūc reprobat illum: atque hoc modo peccatum finale est causa reprobationis.

9. Dilucidātur verba Pauli. Neque contra doctrinam hanc vrgent verba illa Pauli, *Antequam quidquam boni, aut mali egissent, &c.* quia, vt dixi, sufficienter explicantur de negatiua reprobatione, seu non prædestinatione. Instant verò aliqui vrgendo illa verba, *Fecit quædam vasa in honorem, & quædam in contumeliam.* Nam hæc videntur significare ordinationem positiuam. Et ideo Augustinus epistola 106. putat necessario supponere culpam saltem originalem. Sed reuera illa satis non est in hominibus, vt ostendi, & in Angelis non habet locum. Igitur illa etiam verba necessariò intelligenda sunt negatiuè, vel permissiuè, id est, fecit vasa in contumeliam, scilicet, non fecit in eum honorem, ad quem alia præparauit, vel fecit vasa, quæ præsciuit suis operibus futura esse in contumeliā, idque liberè permisit. So-

let enim

let enim Scriptura loqui de permissione tanquam de positiua actione, vel præcepto, ad declarandum certitudinem eius, & omnino pendere ex diuina voluntate.

CAPVT VII.

De effectibus reprobationis, præsertim de permissione peccati.

1. PRimo certum est, Reprobationem habere aliquos effectus, quia reprobatio est pars prouidentiæ: prouidentia autem Dei habet aliquos effectus ad extra, imò ex aliquibus effectibus cogimur attribuere Deo hanc partem, seu rationem prouidentiæ. Hinc etiam secundo certum est, effectus reprobationis esse effectus Dei, quia & Deus est ipsamet ratio prouidentiæ suæ, & est author illorum effectuum, quorum prouidentia est causa: ergo nihil potest esse effectus reprobationis, quod non sit etiam effectus Dei.

2. Ex quo tertiò concludunt Theologi omnes cum Magistro in 1. distinctione 40. & Diuo Thoma 1. parte q. 23. articul. 3. peccatum non posse esse effectum reprobationis, quia non potest esse effectus Dei, & nihil ex reprobatione, quod non sit à Deo. Vnde hanc differentiam omnes constituunt inter prædestinationem, & reprobationem, quòd cum merita sint causa vltimi effectus prædestinationis, & demerita sint etiam causa vltimi effectus reprobationis, nihilominus merita sunt effectus prædestinationis, demerita autem non sunt effectus reprobationis, quia merita sūt ex diuina intentione, & præparatione, demerita autem non sunt hoc modo ex Deo: quia repugnat bonitati, & voluntati eius.

Peccatum nō potest inter reprobationis effectus numerari.

3. Neque oportet in hoc distinguere inter peccatum, quod tantùm est culpa, vel quod est etiā pœna prioris culpæ, vt nonnulli distinxerunt: sed non rectè, quia peccatum sub nulla ratione potest esse effectus Dei, & consequenter nec reprobationis. Quia licèt daremus in aliquo peccato addi relationem, seu denominationem pœnæ, talis pœna in particulari sumpta intrinsecè includeret rationem culpæ, quam Deus nec velle, nec ordinare potest, vt sit. Et ideo admissa tali pœna, negandum potius esset Deum esse causam eius. Verius tamen est, ipsam culpam non esse pœnam, sed promissionem culpæ, vel negationem auxilij congrui ad vitandam culpam, quod longè diuersum est vt iam dicam. Atque eodem modo loquendum est de ordinatione in statu culpæ, & de duratione: nam hæc omnia quatenus formaliter includunt malum culpæ, non possunt esse effectus Dei, & consequenter nec reprobationis. Permissio autem illorum à Deo est: an vero sit etiam à reprobatione, videbimus. Et de hoc puncto videri possunt quæ latè tractaui li. 2. de Auxilijs, c. 4.

4. Quartò denique colligo ex dictis omnes effectus reprobationis ad duo capita reuocari posse, scilicet, malum pœnæ, & permissionem mali culpæ. Nō quod omne malum pœnæ, aut omnis permissio mali culpæ sit effectus reprobationis, nam per se constat non ita esse; sed è conuerso quod omnis effectus reprobationis necessario debeat contineri sub aliquo ex dictis capitibus. Ratio est, quia reprobatio est ad malum, omne autem

Effectus reprobationis ad duo capita reuocantur.

A malum aut est pœnę, quę potest esse directè à Deo, aut est culpæ, quæ potest saltem permitti, vel non impediri à Deo. Videndum ergo superest, quænā mala ex his, vel quę permissiones ex reprobatione oriātur. Primū ergo, ac præcipuū dubiū est de permissione futuri peccati. In quo est prima opinio simpliciter affirmans, omnem permissionem peccati reprobi esse effectum reprobationis eius. Ita significat D. Thom. dict. art. 3. ad 2. & art. 5. ad 3. Dur. in 1. d. 41. q. 2. Greg. q. 1. art. 1. Marsil. q. 41 art. 1. Driedo in Concordia, 1. p. q. 3. Fundamentum esse potest, quia hæc permissio est effectus diuinæ prouidentiæ, & non est effectus prædestinationis: ergo reprobationis. Quia tota prouidentia circa homines his duabus partibus cōcluditur. Confirmari

Sit ne permissio peccati, reprobationis effectus.

D. Thom. Durand. Gregor. Marsilius. Driedus.

B potest, quia licet hæc permissio non sit causa peccati, & consequenter non sit etiam causa vltimi effectus reprobationis, est tamen occasio aliquo modo, vel propriùs loquendo est remouens id, quod posset impedire illos effectus: ergo vt sic cadit sub prouidentiam totius reprobationis: nam hæc prouidentia complectitur non solùm proprias causas reprobationis, sed etiā omne id ex quo sequi potest aliquo modo reprobatio.

5. Hæc verò sententia habet specialem difficultatem in prima permissione, quæ in homine nullam supponit culpā, nam illa non potest habere rationē pœnæ, nec pertinere vllo modo ad vindicatiuā iustitiam, sed reprobatio tota pertinet ad hāc iusti-

Impugnatur hęc sententia.

C tiam, vt diximus, ergo illa permissio nullo modo potest pertinere ad reprobationem. Et confirmatur maximè in prima permissione peccati humanæ naturæ, nam illa communis fuit reprobis, & prædestinatis: sicut etiam peccatum illud ex se æquè omnibus nocuit: ergo non potuit permissio illa esse effectus reprobationis.

6. Propter hæc est secunda sententia, quæ distinguit inter primam permissionem, & subsequentes; & de illa fatetur nō esse effectū reprobationis propter rationes factas, de cæteris autem affirmat. Quia secunda permissio (& sic de alijs) iam supponit culpam ex parte hominis, vnde potest esse pœna prioris peccati, iuxta illud ad Romanos 2. *Propter quod tradidit illos Deus in reprobum sensum:*

Secunda sententia.

Romam. 2.

D ergo potest esse effectus reprobationis. Et confirmatur, nam talis permissio incipit iam pertinere ad obdurationem peccatoris: obduratio autem est effectus reprobationis, vt sumitur ex ad Rom. 9. & docet sæpe Augustinus, præsertim de Bono perseuerantiæ capite 14. *Sicut prædestinationis effectus* (inquit) *est gratiæ appositio, ita reprobationis æternæ quodāmodo esse videtur obduratio.* Vbi notanda est illa particula, *quodammodo*, quæ ad hoc posita videtur, vt indicetur differentia, Nam prędestinatio est causa propria, & per se gratiæ: reprobatio autem non sic est causa obdurationis, sed solum quia illam non impedit, quatenus est *causa non miserendi*, vt dixit idem Augustinus libro 1. ad Simplician. q. 2. Illud autem *non misereri*, est permittere: ergo reprobatio est causa huius permissionis.

Roman. 9.

August.

August.

E 7. Hæc verò sententia in primis non habet locum in reprobatione Angelorū in qua, non fuit prima, & secūnda, sed vnica permissio, quia propter primum peccatum damnati sunt. Deinde, non videtur habere locum in paruulis, qui propter solum peccatum originale reprobantur: nam sicut in illis est vnum tantùm peccatum, tantùm etiam esse videtur vnica permissio. At in his distingui potest duplex permissio, vna cadendi, vel contrahendi,

Hæc sententia nō admittitur.

vel con

Duplex permissio peccati distinguitur.

vel contrahendi originale peccatum(hæ namque licèt in rigore distingui possent,tamen secundum communem legem, & secluso priuilegio non separantur, & ita nunc pro vna illas reputo) altera ergo est permissio Durandi in peccato originali vsque ad mortem.Dici ergo potest, licet prior non sit reprobationis effectus, hanc posteriorem esse effectum.Sed hoc habet quidem locum quoad reprobationem negatiuam,vt statim dicam,nõ verò quoad positiuam, de qua dicti auctores loquuntur. Et præterea non potest eorum sententia procedere in permissionibus illorum peccatorum, quæ integrè, & omnino multis reprobis in hac vita remittuntur.Nam supra dixi effectum prædestinationis necessarium esse,vt in re ipsa, & de facto conferat ad æternam beatitudinem;ergo consimili ratione, & seruata proportione pertinebit ad effectum reprobationis, vt nocumentum inde resultans perpetuo duret:ac peccata quæ omnino remittuntur non inferunt perpetuum nocumentum: ergo permissiones eorum, etiamsi sint post alias,non erunt effectus reprobationis.

8. Alij aliter distingũt.

Quapropter aliter distinguunt de permissione. Nam, aut peccatum inde resultans est causa æternæ dãnationis, vel non:si primũ,illa permissio est effectus reprobationis propter priores rationes,& quia nihil illi deest ad verã rationẽ effectus:de posteriori autem negant propter vltimam rationem factam, sed adhuc prius membrum non videtur posse subsistere. Quia, etiamsi culpa subsequens ad permissionem sit causa dãnationis æternæ, nihilominus ipsa permissio non est culpa:& quamuis sit non impediens causam, tamen non ex hac intentione à Deo volita est permissio, vt tandem sequantur culpa, & damnatio: Diximus autem supra, de ratione effectus prædestinationis esse, vt fiat ex intentione æternæ salutis,ad quam tendit prædestinatio: ergo de ratione etiam effectus reprobationis erit,vt sit ex intentione damnationis æternæ, in qua consistit proprius, & vltimus reprobationis effectus: ergo neque illa permissio potest esse effectus reprobationis positiuæ.

9. Aliter distinguendum est.

Mihi ergo aliter distinguendum occurrit de ipsa reprobatione.Est enim reprobatio positiua,& negatiua voluntaria Deo per positiuum actum, quam nos supra non prædestinationem appellauimus.Primò ergo dicendum est: effectum reprobationis positiuæ non incipere à permissione peccati, sed à pœna, quæ permanet in futura vita propter peccatum, vel ab alia, quæ cum illa necessariò coniuncta sit. Prior pars de permissione sequitur necessario ex dictis. Nam ostendimus hanc reprobationem incipere à præscientia finalis peccati: ergo quidquid ex parte Dei antecedit hanc præscientiam, non potest esse effectus reprobationis,quia effectus non præcedit causam: sed voluntas permittendi peccatum, & ipsa permissio,vt præcognita antecedit præscientiam peccati futuri,quia non potest esse peccatũ,nisi prius sit permissum, ergo permissio peccati non potest esse effectus reprobationis positiuæ.Et hæc ratio probat in vniuersum de permissione omnis peccati,quia probat de permissione vltimi, & finalis peccati,ergo à fortiori de alijs.Deinde, ratio etiã supra facta apud me est efficax, quia non est effectus huius reprobationis,nisi qui à Deo fit ex intentione iam deliberata damnandi hominem propter peccata sua,sicut dictum est(proportione seruata)de prædestinatione: permissio autem peccati non procedit ex hac intentione diuina, cum hæc intentio fundetur in culpa hominis, non vtcumque spectata, sed vt iam desperata, & finali: ergo.

10. In hac vita nullus est effectus reprobationis positiuæ.

Atque hinc intelligitur,in hac vita nullum esse effectum huius reprobationis positiuæ, sed eius effectus incipere in futura vita statim,ac homo incipit puniri, seu tradi tortoribus, vt puniatur. Hoc attingitur in secunda parte assertionis. Et confirmatur: quia post prædictam finalis peccati præscientiam, sequitur diuinum iudicium contra huiusmodi reum, seu peccatorem, & deinde voluntas puniendi illum: sed ante hanc voluntatem non incipiunt effectus huius reprobationis: ergo incipiunt ab illa. At ex hac voluntate per se tantùm sequitur pœna alterius vitæ, quæ est purè vindicatiua. Nam pœnæ huius vitæ, quantum est ex parte Dei, medicinales esse possunt, si homo velit conuerti:ergo sola pœna alterius vitæ est reprobationis effectus.

11. Solùm potest ab hac regula excipi ipsa mors in tali statu, quæ mors in hac vita contingit, & solet esse pœna præcedentium peccatorum. Propter quam ego addidi vltimam partem assertionis ,quia hæc pœna ita est coniuncta cum æterna, vt quasi eadem cum illa connumerari possit. Oportet tamen aduertere, huiusmodi mortem aliquando euenire ex speciali ordinatione, & causalitate Dei, vt verbi gratia in Dathan, & Abiron, & tunc talis pœna est proprijssimè effectus reprobationis positiuæ : nam ante illam præuisam intelligimus Deum decreuisse damnare hunc hominem propter talia peccata, & ad hoc ordinasse illam mortem : quod est veluti tradere hominem adhuc viuentem in manibus inimici,& tortoris.Regulariter autem non ita fit, sed mors in tali statu prouenit ex generalibus causis, permittente Deo. Et tunc non antecedit ad talem permissionem præscientia absoluta finalis peccati vt sic : quia per ipsam mortem fit illud peccatum finale: vnde solum antecedit conditionata præscientia, qua Deus prænouit, peccatum illud esse futurum finale, si permittat & non impediat talem mortem hominis: & ideo tunc illa mors, seu pœna non est propriè effectus reprobationis positiuæ, quia ante illam mortem permissam,& præuisam,vt absolutè futuram, nondum intelligitur sententia,nec decretum damnandi talem hominem.

12. Permissio peccati est effectus reprobationis negatiuæ.

Secundò dicendum est, permissionem peccati specialis, & proprij hominis reprobi esse effectum reprobationis negatiuæ, seu non prædestinationis.In hoc sensu intelligo sententiam Diui Thomę,& aliorum.Vt autem intelligatur,& probetur, aduertendum est, in permissione peccati duo includi, vnum est positiuum, scilicet concursus, quem Deus vult dare voluntati ad efficiendum actum peccati,si velit: & quoad hoc numquam permissio dicitur propriè esse effectus alicuius reprobationis, quia est effectus communis prouidentiæ, quam Deus vt prima causa, & vniuersalis gubernator quodam modo debet causis secundis.Itẽ patet,quia illa non est effectus reprobationis positiuę,vt ostensum est:neque etiam negatiuæ,quia ex negatione per se non sequitur aliquid positiuum.

In permissione peccati duo includũtur.

Secundò est in permissione peccati negatio auxilij,quod Deus videt fore congruum ad impediendum tale peccatum,si vellet illud dare,& nihil-

ominus

13. Duplex voluntas Dei considerata. omninus non vult, vel potius vult non dare. Vbi rursus potest duplex voluntas Dei considerari. Vna est, quæ proximè, & immediatè respicit ipsam permissionem, seu negationem auxilij tanquam obiectum, & in hac constat, talem negationem esse effectum talis voluntatis, eo modo quo negatio potest habere causam, non per influxum positiuum, sed per subtraxionem influxus: Et hoc satis esset ad probationem conclusionis, quia illa voluntas non dandi tale auxilium pertinet ad reprobationem negatiuam, vt supra declaratum est: ergo si permissio quoad hoc est effectus huius voluntatis, est etiam effectus reprobationis, negatiuæ. Altera voluntas est magis remota, scilicet voluntas non præeligendi hunc hominem ad gloriam, & de hac posset esse maior dubitatio, an hæc causalis sit vera: *Deus permittit hunc peccare, quia non elegit illum ad gloriam.* Nam cùm illa prior negatio non sit intentio finis, sed potiùs negatio intentionis, non videtur habere causalitatem aliquam in posteriorem negationem.

14. *August.* Nihilominus D. Augustinus sæpe loquitur illo modo, vt videre licet de Bono perseuer. c. 14. vbi dicit, reprobo non dari vocationem efficacem, *quia nõ fuit altiori modo à massa perditionis discretus.* Et est probabile, quia hic modus causalitatis non est positiuus, sed negatiuus, eo scilicet modo, quo negatio est causa negationis, quando affirmatio est causa affirmationis: ita verò est in præsenti. Nam electio ad finem est ratio dandi media efficacia, seu infallibilia ad illum: ergo negatio illius electionis erit suo modo ratio nõ dãdi media, quæ cognoscũtur congrua, & infallibilia ad illum finem consequendum: neque in hoc superest noua difficultas.

Dixi autem, hoc intelligendum esse de permissione speciali, & propria reprobi, propter ea, quæ tacta sunt inter referendas alias sententias. Nam permissio communis originalis peccati, seu peccati Adæ, non potest verè attribui reprobationi alicuius: & aliæ etiam esse possunt ex communi prouidentia, maximè quando peccata, quæ fiunt positis talibus permissionibus, nihil de facto conferunt ad effectum reprobationis: nam quoad hæc rectè procedebant rationes factæ, contra secundam sententiam.

CAPVT VIII.

Vtrum Reprobatio tollat aliquo modo reprobi libertatem.

1. In hac quæstione de solis adultis habetur sermo. QVæstio habet tantùm locum in adultis, vt per se constat, quia paruuli non sunt capaces libertatis. Et quantum ad rem attinet, nullam habet difficultatẽ, suppositis quæ diximus. Aut enim agimus de libertate quoad potestatem operandi bonum, vel quoad potestatem vitandi malum, aut etiã cõmittendi illud, vel omittendi necessarium bonum. De potestate committendi malum, vel nõ operandi bonum, nulla est disputatio: nam huiusmodi actus sine dubio reperiuntur in reprobis: ergo & potestas ad illos. Vnde potiùs quæri potest, quomodo quoad hos actus non sit necessitas.

2. Igitur quoad aliam potestatem operandi bonum, & cauendi malum, quod non sit ablata per reprobationem positiuam, probatur apertè ex dictis: quia hæc reprobatio supponit malum vsum illius potestatis, quia supponit culpam præuisam: ergo impossibile est, vt tollat potestatem ad talem vsum, alias se ipsam destrueret. Item quoad hoc eadem ratio est de hac reprobatione, & de præscientia Dei: quia hæc reprobatio supponit præscientiam absolutam futuri euentus: præscientia autem non tollit libertatem, vel potestatem vllam; quia supponit effectum futurum, & illum videt, sicut futurus est. Ergo similiter &c. Denique hæc reprobatio nõ habet in hac vita aliquem effectum in ipso homine in ordine ad actus humanos eius, vt supra ostensum est: ergo non potest dare, vel auferre potestatem, neque immutare liberum modum operandi in hac vita.

Idem facilè potest demonstrari de reprobatione negatiua, seu negatione prædestinationis: quia propter illam non priuatur homo auxilio sufficiente ad operandum bonum, & vitandum malum, vt in præcedentibus ostensũ est: ergo ex parte gratiæ non tollitur libertas ad non peccandum. Deinde, per voluntatem non eligendi, vel non dandi vocationem congruam, Deus nihil positiuum operatur in voluntate humana, quia volitio Dei solùm est de quadam negatione: ergo ex vi illius non mutatur naturalis modus agendi voluntatis humanæ: ergo nec necessitatur, nec determinatur ad non operandum bonum, vel ad operandum malum. Manet ergo integra libertas, non obstante reprobatione. Hic verò occurrebat prolixa disputatio cum his, qui docent physicam prædestinationem voluntatis humanæ à solo Deo factam, necessariam esse ad opera peccatorum. Sed de illa controuersia nihil in hoc opere tractandum duxi, videantur dicta in lib. 2. de Auxilijs. 3.

Cùm ergo hæc, quæ ad rem spectant, vera sint, in modo loquendi superest difficultas, an absolutè verum sit, esse in potestate hominis, qui damnãtur, non solùm non damnari, sed etiam non reprobari, imò & non carere prædestinatione. Nam pars affirmatiua videtur apertè ex dictis sequi. Et, vt intelligatur difficultas, sumi debet verbum illud, *Potest*, non tantum in sensu diuiso, sed etiam in composito. Quoad hoc tamen est differentia inter reprobationem affirmatiuam, & negatiuam: nam in positiua supponitur absoluta præscientia futuri euentus, scilicet, perseuerantiæ in peccato vsque ad mortem, & consequenter etiam includitur absoluta voluntas Dei damnandi hominem: & ideo in hac reprobatione manifestum est: facta illa suppositione, non posse cum illa componi contrarium euentum: Hinc ergo fit, in sensu composito ex parte obiecti sumpto, vt suprà declaraui, illas locutiones esse falsas, idque sine præiudicio libertatis: quia suppositio, quæ ponitur, est omnino consequens, & nullo modo antecedens, & ita à subiecto ipso nullam tollit libertatem. 4.

At verò in reprobatione negatiua secus esse videtur: quia illa nec supponit præscientiam absolutam futuri euentus, neque etiam voluntatem absolutam damnandi hominem: ergo ex vi huius reprobationis non repugnat, neque implicat cõtradictionem, quòd cum illa simul ponatur, in re ipsa futura salus hominis, cum hoc nec sit contra præscientiam Dei, nec contra diuinam voluntatem: ergo loquendo de hac reprobatione admittendæ sunt omnes illæ locutiones, etiam in sensu composito, & compositionem ponendo in obiecto. Quod si hoc admittatur, sequitur vlterius, in potestate hominis non prædestinati esse, facere vt sit prædestinatus, iuxta illud, quod referri solet ex Augustino (sed apud illum non reperitur,) *Si non* 5. Idem probatur de negatiua.

est præde

es prædestinatus, fac, vt prædestineris. Est enim consequutio euidens: quia si in potestate hominis est non esse reprobatum: ergo & esse prædestinatum positiuè, quia hæc duo immediatè opponuntur, & carentia reprobationis non tollitur, nisi ponendo prædestinationem. Consequens autem repugnat his, quæ in superioribus dicta sunt. Quia si est in hominis potestate facere, vt prædestinetur: ergo est in eius voluntate, vt in simili argumentatur Aug. Aug. 1. Retract. c. 21. & sæpe aliàs: ergo homo per voluntatem suam potest dare causam suæ prædestinationi. Ideo enim potest aliquo modo dare suæ iustificationi, & glorificationi causam, quia per potestatem, & voluntatem suam, cum auxilio diuinæ gratiæ, potest aliquid facere, quo iustificetur, & glorificetur: ergo, si potest aliquid facere, quo prædestinetur, poterit esse causa suæ prædestinationis, cuius contrarium dictum est.

6. De his locutionibus varij modi dicendi. De his locutionibus disputant inter se moderni Theologi, & aliqui existimant, omnino negandas esse propter rationem factam, & quia dictum est à nobis reprobationem negatiuam non habere causam ex parte hominis, sed pendere ex sola libera voluntate Dei: id autem, quod huiusmodi est, non est in potestate hominis constitutum. Alij verò existimant, necessarium esse admittere illas locutiones, quia aliàs perditio hominis non esset vltimate in ipsum resoluenda, sed in Deum, qui illum non prædestinauit, ac perinde esset non prædestinari à Deo, & reprobari, quia æquè impossibilis fieret salus posita non prædestinatione, ac reprobatione positiua. Nec putant hinc sequi, posse dari causam prædestinationis totius, quia semper supponitur præueniens auxilium ex parte Dei, vt dicere possimus, esse in potestate talis hominis non carere prædestinatione. Sed solùm sequitur, esse in potestate hominis facere, vt tale auxilium ad prædestinationem pertineat, & effectum eius consequatur. Hoc autem omnino verũ his authoribus videtur, quia in potestate hominis est, facere vt illud auxilium sit efficax, quia in potestate hominis est, vt habeat effectum, vel non habeat: si autem sit efficax, erit auxilium prædestinationis: ergo est in potestate hominis facere, vt tale sit.

7. Hæc posterior sententia rectè, & consequenter defenditur ab his authoribus, qui præscientiam conditionatam non admittunt. Et inter eos illam Catherin. maximè sequutus est Catherinus. Qui consequẽter asseruit, plures non prælectos, neque ex determinata intentione Dei ita efficaciter vocatos, vt infallibiliter conuerterentur de facto conuerti, & saluari. Verumtamen hæc sententia multa supponit, quæ à nobis nullo modo probari possunt. Vnum est, non dari præscientiam certam futurorum sub conditione. Aliud est, saluari de facto aliquos homines non prælectos ad gloriam ante præscientiam absolutam futurorum operum. Tertium est, non prædefinire Deum absolutè & in particulari conuersionem, & perseuerantiam eorum, qui saluandi sunt, ante absolutam præscientiam eius. Nisi enim hæc omnia supponantur, seu contraria vt vera recipiantur, repugnantiam inuoluit illa sententia, vt rationes factæ ostendunt.

Dico ergo, non esse in potestate hominis, cum non electione diuina, seu cum non prædestinatione, aut (quod idem est) cum reprobatione negatiua, actu ponere seu componere suam æternam salutem. Hæc resolutio facilè constabit explicando magis fundamentum prioris opinionis, & alterius fundamento satisfaciendo. 8. Cõclusio. Vt ergo ratio illius sententiæ comprehendatur, est præ oculis habenda illa distinctio de reprobatione positiua, & negatiua. Quia non reprobari positiuè eodem modo est in potestate hominis, quo non condemnari, vel saluari, quia iam ostendimus, in hac materia optimum argumentum sumi ab ipsa damnatione ad reprobationem positiuam, quia hæc non opponitur immediatè prædestinationi, sed approbationi, seu glorificationi. At verò reprobatio negatiua immediatè opponitur prædestinationi, & ideo non magis potest esse in libera potestate hominis vna, quam alia. Ex quo apertè sequitur, facta suppositione non prædestinationis, non posse simul cum illa componi salutem hominis, quæ solis prædestinatis contingit.

Ad difficultatem autem positam respondetur, 9. Difficultati satisfit quamuis non supponatur absoluta scientia in Deo, neque etiam decretum expellendi à Regno huiusmodi personas, supponi tamen scientiam conditionatam, quæ adiuncta voluntate permittendi lapsum, seu non dandi tale auxilium, quod futurum esse congruum præscitur, transit in absolutam, & hoc satis est, vt effectus sit infallibilis. Neque inde sequitur, Deum ex se, & ex voluntate sua reprobare huiusmodi homines positiua reprobatione, sed solum sequitur, ex se non prædestinare, & velle permittere culpam, quod verum est, nullumque habet inconueniens. Denique parũ refert, quod sit in potestate hominis actu operari cum auxilio iustificante Dei, & quod si id faciat, auxilium iam erit congruum, & efficax. Nam cùm Deus præuiderit hominem non fuisse vsurum tali potestate, simul cum illa potestate est infallibile tale auxilium non futurum congruum, nec efficax. Non est autem in hominis potestate facere, vt Deus sibi præparet illud auxilium, quod nouit futurum esse congruum, sed hoc omnino pendet ex libera Dei voluntate.

Finis libri Quinti.



INDEX CAPITVM LIBRI SEXTI, DE COMPARATIONE PRÆDESTINATIONIS, ET REPROBATIONIS.

LIBER SEXTVS, DE NONNVLLIS COMPARATIONIBVS INTER PRÆDESTINATOS ET REPROBOS, SEV INTER PRÆdestinationem, & reprobationem.

POSTQVAM de prædestinatione, & reprobatione, sigillatim diximus, superest ad huius operis complementum, vt illas inter se conferamus, vel personas quæ prædestinatæ, vel reprobæ determinantur, quoad aliquas nimirum conditiones, vel proprietates, quæ ad perfectionem cognitionem supernaturalis prouidentiæ conducunt. In personis autem prædestinatis, & reprobis tria occurrunt, in quibus possunt comparari, videlicet, dona gratiæ huius vitæ, certitudo salutis æternæ, & numerus seu multitudo hominum vtriusque ordinis. In Prædestinatione verò, & reprobatione considerari possunt ea, in quibus conuenire, & differre videntur, & quomodo ad totam supernaturalem prouidentiam comparentur.

CAPVT I.

Vtrùm prædestinatus semper in hac vita recipiat maiora dona gratiæ, quàm reprobus.

1. Dubitandi ratio. Ratio dubitandi est, quia dona gratiæ aut sunt gratia sanctificans cum habitibus infusis, aut Actus virtutum pertinentes ad gratiam cooperantem, vel vocationes, & auxilia gratiæ operantis. In his autem omnibus interdum videntur excedere reprobi prædestinatos. Primum patet, quia interdum reprobus consequitur in hac vita maiorem sanctitatẽ pro aliquo tempore, quàm prædestinatus in tota vita. Quòd patebit facilè conferendo adultum aliquo tempore vitæ sanctè ope- A rantem, & postea in peccato morientem, cum infante baptizato, & cum sola gratia baptismali mortuo. Vnde idem est euidens de actibus bonis: nam interdum aliquis saluatur cum vna tantùm contritione, vel attritione, alij verò damnantur, qui sæpius, & multo vitæ tempore insignes actus virtutum operati sunt. Ex quo etiam constat, idem dicendum esse de auxilijs operantis gratiæ: tum quia illi actus ab huiusmodi auxilijs procedunt: tum etiam quia reprobi interdum efficaciter vocantur ad statum perfectionis, verbi gratia, ad quem prædestinatus non vocatur: ergo, &c. Pro- B pter quod hanc partem absolutè affirmare videntur Soto, 1. de Natura & grat. capit. 16. Vega lib. 6. in Tridentinum capit. 9. Et maximè hoc sentiunt, qui putant dari causam prædestinationis, vel aliquos non præelectos saluari, præcipuè illi, qui simul negant conditionatam præscientiam, & physicam prædeterminationem non admittunt. Sotus. Vega.

2. In contrarium ratio. In contrarium verò est, quia prima ratio in ordine executionis, propter quam hic saluatur, & non ille, est, quia Deus huic præstare voluit specialem misericordiam, & non alteri, iuxta illud, *Cuius vult miseretur, & quem vult indurat*, ad Rom. 9. Rom. 9. C Hæc autem misericordia consistit in collatione alicuius specialis gratiæ: obduratio verò in negatione similis gratiæ, vt docuit August. 1. ad Simplician. q. 2. Ergo prædestinatus, & reprobus semper sunt ita impares, vt prædestinatus excedat in speciali dono gratiæ. Hic autẽ excessus in duobus, consistere videtur. Vnũ est, quia prædestinati voluntas quodam speciali modo præparatur, quo nõ præparatur voluntas reprobi, vt latè Augustin. de Prædestin. Sanct. c. 6. 8. 10. & 16. & sæpe aliàs. Prosper. lib. 2. de Vocatione Gentium, capit. 8. aliàs 23. August. August. Prosper.

Gregor. & ad Genuenses, Responsione 3. & ad Gallos responsione 5. Idem sentit Gregorius homil. 30. in Euangelia. Aliud est perseuerantiæ donũ, quod prædestinato datur, non verò reprobo: est autem *August.* illud speciale donum gratiæ, vt latè Augustinus toto libro de Bono perseuerantiæ. Et docuit *Innocẽt.* Innocentius 1. Epistol. 91. inter Epistolas Augustini, *Cælestin.* & Cœlestinus Epistola ad Episcopos Galliæ, capit. septimo, & tandem *Concil. Trident.* Concil. Trident. session. 6. Propter quæ alij moderni Theologi partem hanc certam esse censent.

3. Vt veram resolutionem huius quæstionis breuiter tradamus, oportet distinguere ea, quæ per se, ac necessariò sequuntur ex prædestinatione, ab ijs, quæ sunt quodammodo per accidens, quatenus non sequuntur ex ratione prædestinationis vt sic, Quia nimirum, licèt ex hac, vel illa prædestinatione magis, vel minus perfecta sequi possint, per se tamen ad prædestinationem vt sic necessaria non sunt. Prioris generis sunt iustificatio aliqua (sub qua comprehendo aliquam vocationem efficacem, quatenus ad iustitiam fuerit necessaria) & perseuerantia vsque ad mortem in iustitia: nam hæc duo sufficiunt, vt prædestinatio compleatur. Posterioris generis sunt abundantiora dona gratiæ, siue habitualis, siue actualis, quia sine his potest prædestinatus saluari, nisi fuerit adeo excellens terminus prædestinationis eius, vt his omnibus indigeat. Comparatio ergo vt sit doctrinalis, & possit sub scientiam cadere debet fieri in his, quæ sunt per se, nam in his, quæ sunt per accidens, potest esse magna varietas.

4 *Prima cõclusio.* Vnde in primis dicendum est, in posterioribus donis gratiæ posse reprobum superare multos prædestinatos. Hoc probat discursus primo loco in ratione dubitandi positus. Et præterea probatur inductione. Nam Lucifer in maiori gratia creatus fuit, quam vllus sanctorum Angelorum. In hominibus etiam est per se clarum. Ratio verò est iam tacta, quia cum illa dona non sint necessaria in illa abundantia, & perfectione ad prædestinationem vt sic, non est necesse dari omnibus prædestinatis: & cum alias sola non sufficiant ad salutem æternam sine perseuerantia, possunt pro Dei arbitrio communicari reprobis: nam licèt illi absolutè, & simpliciter prædestinati non sint, possunt tamen esse præordinati, & præfiniti ad aliquem gradum gratiæ in hac vita obtinendum: nihil ergo impedit, quominus in his beneficijs aliquando reprobus superet prædestinatum.

5. *Secunda cõclusio,* Secundò dicendum, prædestinatum semper recipere aliquod donum gratiæ, quod non communicatur reprobo, ratione cuius cætera dona, etiamsi in entitate sua vel non maiora, vel etiam minora esse videantur, in ordine ad consequendam salutem, sunt efficaciora, atque adeo in ratione gratiæ, & beneficij maiora. Hanc assertionem probant rationes posteriori loco propositæ. Et explicatur præterea breuiter. Nam in primis prædestinatus perseuerat vsque ad mortem in gratia, & non reprobus: hoc autem speciale Dei donum est, vt est certum, & breuiter probatum iam est. Est autem aduertendum, ex hoc non sequi, prædestinatum necessario excedere in aliquo dono intrinseco, quod illi inhæreat: nam hoc non est semper necessarium ad perseuerandum, vltra communem gratiam iustificantem: sed sufficit specialis prouidentia Dei, vel auferentis occasiones prauas, & impedimenta salutis, vel ordinantis, quouis modo, vt mors in bono statu homini contingat, iuxta illud, *Raptus est ne malitia mutaret intellectum eius.* Atque ita saluatur paruulus cum sola gratia baptismali, & recipit donum perseuerantiæ, non per nouum intrinsecum donum illi inhærens, quia nec esse potest habitus, vel intentio eius, vt per se notum est, nec actualis motio, quia paruulus non est capax eius, nec illa indiget, erit ergo specialis Dei prouidentia circa mortem eius, quæ de facto magis illi prodest ad æternam salutem consequendam, quam prosint alicui adulto multa bona opera, & magnum gratiæ augmentum in quo tandem non perseuerat. Eademque differentia inter adultos facilè considerari potest.

Secundò spectat ad hoc discrimen aliqua vocatio speciali modo efficax, quæ prædestinato datur, & non reprobo, de qua sæpe loquitur Augustinus in citatis, & in alijs locis, & eã vocat *altam*, atque *secretam*. Eiusque illustre exemplum in Angelis inuenitur: nam in primo instanti creationis omnes receperunt vocationem congruam, vt se disponerent ad primam iustitiam: in secundo verò, in quo perfectè deliberaturi erant, vt viã suam consummarent, prædestinatis data est vocatio efficax, alijs verò non est data: & ex differentia in hoc dono orta est etiam differentia in æterna salute. Inter homines etiam hoc considerare licet, maximè in duobus iam morti vicinis, & existentibus in peccato mortali, nam vni aliquando datur vocatio efficax ad pœnitentiam, alteri non datur, & statim ambo moriuntur. Est ergo necessaria hęc diuersitas, quia actualis conuersio (iuxta veram doctrinam) non fit sine vocatione efficaci. 6. *August.*

Hic autem occurrebat quæstio, an necessarium sit in his euentibus, prædestinatum excedere reprobum in aliquo maiori auxilio gratiæ intrinseco, vel saltem in aliqua maiori prouidentia, qua tollantur impedimenta conuersionis, ita vt simpliciter verum sit dicere, prædestinatum in ea occasione recipere maius auxilium. Sed quia rem hanc ex professo tractaui lib. 3. de Auxilijs, cap. 20. & 21. Respondeo distinguendo de auxilio actuali concomitante, & per modum cõcursus, seu actualis influxus, & de auxilio præueniente, seu per modum principij. Nam de priori dicendum est, semper prædestinatum excedere in aliquo huiusmodi auxilio, quando cætera æqualia sunt, quia semper excedit in aliqua conuersione, vel bona dispositione vltima, quæ non habetur sine hoc auxilio, neque hoc auxilium datur sine illa. At verò de alio præueniẽte auxilio id non est per se necessarium, quia si tale maius auxilium esset necessarium per se, & ex parte principij ad actualem conuersionẽ, qui illud non haberet, non acciperet sufficiens auxilium ad conuersionem, quia deest illi aliquid, quod per se necessarium est, & non est in potestate eius, cum ad gratiam vocationis pertinere dicatur. Item quia, vel ille, qui recipit maius auxiliũ potest nihilominus non conuerti, vel non potest. Secundum dici non potest, iuxta Concilium Trident. sess. 6. can. 4. quia talis præmotio tolleret, libertatem est enim antecedens. Si verò dicatur primum: ergo cum illo eodem auxilio stat vnum conuerti, & non alium: non ergo requiritur maius in eo qui conuertitur. 7. *Quæstio.* *Concil. Trident.*

Nihilominus tamen, vt in vltima parte con- 8.

clusionis

clusionis insinuaui, tale auxilium in eo, qui conuertitur, habet rationem maioris beneficij, maiorisque gratiæ: Sunt enim hæc duo valde diuersa esse maius auxilium, & esse maius beneficium. Nã maius auxilium significat esse maius principium, & potentius ad operandum, quod non semper habet vocatio congrua, vt ostendi. At maius beneficium solum dicit, quod tale auxilium detur ex maiori dilectione Dei, & ideo conferatur in ea opportunitate, & tempore, quod Deus prænouit fore accommodatum, vt in illo infallibiliter habeat effectum: in hoc excedit prędestinatus reprobum quantum ad illam vocationem, ex qua tandem pendet vltima salus.

CAPVT II.

Quomodo numerus prædestinatorum, & reproborum certus sit.

1. 2. Tim. 2. SVpponimus vtrumque numerum esse certum. Nam de Prædestinatis ait Paulus 2. ad Timot. 2. *Firmum fundamentum Dei stat, nouit Dominus, qui sunt eius.* Et Ecclesia in quadam oratione dicit, *Deus, cui soli cognitus est numerus electorum in æterna fœlicitate locandus.* Eademque ratio est de numero reproborum, quia scientia Dei est æterna, siue bona, siue mala, quæ in tempore euentura sunt, illi sunt ab æterno certa. Vnde in hoc non potest esse dissensio inter Catholicos, quamuis aliqui oppositum tribuant Catherino, & Masiliensibus. Sed illi in alio sensu loquuti sunt, vt constabit.

2. Potest verò obiici, quia prædestinatio, & reprobatio non est certa, & infallibilis: ergo nec numerus potest esse certus. Antecedens patet, quia quod est infallibile, est ineuitabile, quod ineuitabile necessarium, sed hæc non possunt tribui prædestinationi vel reprobationi: ergo neque illud. Hoc solum propono ad explicandos terminos. Nam *certum, & infallibile* connotant habitudinem ad scientiam: & ideo simpliciter, & sine distinctione tribui possunt, & debent prædestinationi, & numero prædestinatorum, *ineuitabile* autem, & *necessarium* dicunt habitudinem ad causalitatem, & effectum, & ideo non sunt admittenda sine distinctione sensus compositi, & diuisi, in sensu declarato in superioribus. Vnde id, quod est certum, non semper est simpliciter ineuitabile in ordine ad suam causam proximam, sed solùm ex suppositione, quod iam sit causa præuisa hoc faciens, quæ est illa suppositio, de qua dixit Aristoteles, *Quod est, quando est, necesse est esse.*

3. Dubium. Prima opinio. Hoc ergo posito, dubitant Theologi de modo huius certitudinis. In quo Catherinus distinxit inter numerum prædestinatorum, & saluandorum, & de priori dixit, esse certum in decreto voluntatis diuinæ: imò & esse necessarium, vt suprà vidimus: de posteriori autem dixit non esse certum in voluntate Dei, sed in sola præscientia omnium actionum humanarum, à principio vitæ vsque ad finem. In qua sententia videntur fuisse Masilienses, vt colligitur ex Epist. Hilarij ad Augustinum, in illis verbis; *Illud pariter non accipiunt, vt eligendorum, recipiendorumque esse definitum numerum velint,* scilicet, in decreto voluntatis Dei, vt Augustinus docebat. Vnde à fortiori idem dicunt hi authores de numero reproborum.

4. Hæc verò opinio supponit in primis malam diuisionem in numerum saluandorum, & prædestinatorum, contra quam suprà ostendi, omnes saluandos esse prædestinatos. Deinde supponit duo principia falsa. Vnum est, non omnes, qui saluantur, esse præelectos: aliud est, Deum non præscire sub conditione futura contingentia, priùs quam circa salutem hominum aliquid decernat: & ideo non oportet plura contra hanc sententiam dicere. Impugnatur hæc opinio.

Alij ergo moderni acriter impugnantes hanc opinionem, in aliam extremam inciderunt, dicentes. Vtrumque numerum, tam prædestinatorum, quam reproborum esse certum in decreto quodam voluntatis Dei, quod antecessit omnem præscientiam futurorum, tam absolutam, quam conditionatam. Veruntamen hæc opinio satis in superioribus impugnata est: quia neque circa reprobos Deus potuit conuenienter habere tale decretum ante præscientiam absolutam, nisi velimus Deum facere authorem totius mali, neque etiam locum habet tale decretum circa prædestinatos ante præscientiam conditionatam, nisi lædatur libertas arbitrij. Denique vnusquisque iuxta modum prædestinationis, quem fingit, tale etiam admittit fundamentum huius certitudinis: & ideo necesse non est per singulas opiniones discurrere, aut impugnare illas, quia ex fundamento, id est, ex modo prædestinationis expugnandæ sunt. 5.

Nos igitur ex modo prædestinationis, quem posuimus, consequenter dicimus, in numero prædestinatorum duo considerari posse, scilicet, vt non sit maior, & vt non sit minor. Dico ergo primò. Ex vi illius decreti, quo Deus elegit ad gloriam tales personas, certum est numerum prædestinatorum esse futurum in tanta multitudine, & non in minori. Probatur, quia cum sit absolutum decretum, deficere non potest. Hæc verò certitudo non repugnat libertati prædestinatorum, propter scientiam conditionatam, quam supponit, vt sæpe declaraui. 6. Prima assertio.

Secundò dico, quantum ad aliam partem, quòd scilicet ille numerus non sit futurus maior, certitudo sumenda est ex alia voluntate, qua Deus statuit non eligere plures, nec præparare alijs media efficacia, quia ante hanc voluntatem in nullo principio est infallibilis negatio maioris numeri. Vnde consequenter fit, vt in hac posteriori voluntate, supposita etiam conditionata præscientia, & voluntate creandi tantam multitudinem Angelorum, vel hominum, fit etiam certus reproborum numerus, non propter efficaciam talis voluntatis, quam positiuè habeat circa effectus reprobationis, vel circa culpam, quæ est causa eorum: sed propter scientiam conditionatam, cum decreto permittendi conditionem, vt suprà etiam declaratum est. 7. Secunda assertio.

Ex quo tandem intelligitur differentia, quam Diuus Thomas hic, articulo septimo ponit inter numerum prædestinatorum, & reproborum. Nam priorem dicit esse certum *ex singulari quadam prædefinitione diuina,* ita enim, & merito vocauit præelectionem Dei. Posteriorem etiam dicit non esse certum ex tali præfinitione. Quæri verò potest, an sit ex aliqua. In quo distinguendum est (cum Caietano ibi) de reprobis, vt sint homines, vel Angeli, vel vt sint reprobi. Nam priori modo numerus eorum est certus ex aliqua præfinitione Dei, id est, ex aliqua absoluta voluntate Dei: nam ille effectus talis est, vt Deus 8. D. Thom.

illum facturus sit, & magna ex parte ipse solus: vnde talis etiam est, vt ex se, & absolutè possit eum velle. Non existimo autem, etiam in hoc esse æqualitatem inter reprobos, & prædestinatos (licet oppositum censeat Caiet.) nam prædestinatorum numerus per se præfinitus est, reproborum autem propter bonum ipsorum prædestinatorum, vt expresse ibi docuit D. Thom. & fuit sententia Augustini 4. contra Iulian. cap. 4. & ideo illa prior voluntas meritò vocatur singularis præfinitio. Vt autem tales homines, vel angeli reprobi sint, non est certus eorum numerus ex præfinitione talis effectus, sed ex permissione, supposita conditionata præscientia, vt suprà declaratum est. Dico autem non esse certum hunc numerum ex præfinitione talis effectus, nam si quis vocet præfinitionem, voluntatem, quam Deus habuit non præeligendi hos homines, nec præparandi eis auxilia congrua, etiam est certus ille numerus ex vi talis præfinitionis. Modus tamen loquendi est improprius, & minimè visitatus, quia cum illa voluntas non sit de effectu positiuo, sed tantùm de quadam negatione, ad permissionem potius pertinere censetur.

CAPVT III.

Sit ne maior numerus prædestinatorum, an reproborum.

1. Omnes qui lethali peccato è vita discedũt, sunt reprobi. SVppono, omnes, qui moriuntur, vel terminant viam suam in mortali peccato, esse reprobos. Ne oporteat hic impugnare errores asserentium, vel omnes, vel aliquos damnatorum aliquando fore saluandos, & consequenter iam esse prædestinatos, ex quo non parum augeretur prædestinatorum numerus. Sed quod posuimus, est de fide: & errores illi in materia de Purgatorio, & alijs locis ex professo impugnantur. Hoc ergo posito, plures comparationes hic fieri possunt. Prima collatio. Prima est inter solos Angelos, an plures fuerint prædestinati, quam reprobi. Ad quam Theologi communiter affirmatiuè respondent cum S. Tho. 1. p. quæst. 63. artic. 9. ad 1. Quod iuxta vnum probabilem sensum significatur in Apocal. cùm dicitur, *Draconem traxisse secum tertiam partem stellarum.* Rationem infrà insinuabo.

2. Secunda. Secunda comparatio est inter homines, absolutè de omnibus loquendo, qui à principio mundi vsque ad finem fuerunt, & futuri sunt. Et hoc modo est communis, & vera sententia, numerum reproborum esse maiorem. Quæ sumitur ex illo Matth. 7. *Arcta est via, quæ ducit ad vitam, pauci sunt qui intrant per eam.* Ob hanc enim causam solent in Scriptura electi paucorum nomine significari. Quomodo multi intelligunt illud Psalm. 17. *A paucis de terra diuide eos:* & illud Eccles. 17. *De negligentia tua purga te cum paucis.* Vnde 4. libr. Esdræ, cap. 8. dicitur, *Hoc seculum fecit Deus propter multos, futurum autem propter paucos.* Et infrà clarius, *Multi quidem creati sunt, sed pauci saluabuntur.* Qui liber licèt non sit canonicus, habet tamen magnam authoritatem. Et ibidem declaratur exemplo. *Sicut terra* (inquit) *dat multam materiam, ex qua fiunt fictilia, paucam vero ex qua fiat aurum, & argentum,* &c. Nam propterea fortasse in Scriptura electi dicuntur *vasa aurea*, & comparantur gemmis, & lapidibus pretiosis, quia sicut hæc sunt rara, ita etiam illi.

3. Deinde, quasi inductione id facilè ostendi potest. Quia si consideremus statum hominum vsq; ad Christi aduentum, in eo rara erat cognitio Dei, & sanctificatio. Post Christi autem aduentum innumeræ nationes, vel non credunt, vel etiam nondum audierunt Euangelium: & ex his, qui credunt magna pars condemnatur, vt statim dicam: ergo pensatis omnibus, sine dubio est multo maior numerus reproborum. Rationem autem reddit D. Tho. 1. p. q. 23. articulo 7. & 1. 2. quæst. 71. art. 2. ad 3. Primò ex conditione humanæ naturæ, quæ composita est ex appetitibus quodammodo contrarijs, & obiecta, quæ possint inclinare ad malum, sunt magis familiaria, & proportionata. Ad quod accedit deordinatio relicta ex peccato originali: propter quod suprà dicebamus, originale peccatum esse causam aliquo modo, vel occasionem reprobationis multorum hominum. Deinde sumi potest ratio ex altitudine, & excellentia finis, ad quem consequendum homo ordinatur per media, quæ multum etiam excedũt vires hominis, præsertim lapsi. Quæ rationes sunt optimæ ex parte hominis; tamen ex parte Dei profundum est hoc consilium sapientiæ eius, neque aliud dicere possumus, nisi per hoc ostendere voluisse Deum *excellentiam gratiæ suæ in electis*, vt Paulus significauit.

4. Tertia collatio. Tertia comparatio est inter homines fideles, seu Christianos, an plures saluentur, quàm damnentur, vel è conuerso. In qua re sunt diuersæ sententiæ. Prima sententia. Quidam piè credunt plures saluari ex his. Quod tenuit Syluester in Rosa aurea, circa Dominicam Septuagesimæ in fine. Et solet ad hoc afferri parabola Matth. 21. Vbi in conuiuio Patris familias vnus tantùm inuentus est carens veste nuptiali. Matth. autem 21. ex decem virginibus quinque fuerunt fatuæ, & quinq; prudentes. Congruentia verò esse potest, quia ex Christianis plures moriuntur receptis Sacramentis, quorum virtute facile iustificantur: ergo verisimile est plures ex his saluari.

5. Posterior verior. Contraria sententia communior est, nimirum, ex Christianis plures esse reprobos, quàm prædestinatos. Quod apertè affirmat D. Greg. homil. 19. in Euang. & Augustinus lib. 3. contra Cresconiũ, cap. 66. & lib. 4. c. 53. ita exponens parabolam de tritico, & palea. Nam per areã (vt ait) significatur Ecclesia, & per paleam significantur reprobi: constat autem maiorem esse multitudinẽ paleę, quàm tritici. Idem sentit Chrysostomus homil. 40. ad Populum, & 65. in Matth. Glossa, & expositores cõmuniter, circa illa verba Matth. 12. & 22. *Multi sunt vocati, pauci verò electi:* & circa parabolam de semente, cuius tantùm quarta pars fructũ attulit, Luc. 8. Denique Caietanus exponens dictam parabolam de virginibus, dicit, etiam ex illis, qui in Ecclesia mediocriter viuunt, & aliquam curam habent conscientiæ suæ, dimidiã partem damnari: quod valde rigorosum est. Rationes, seu signa huius excessus sumuntur ipsa experientia, & vsu quotidiano, & propẽsione ad prauos mores. Nam sine dubio plures ex Christianis malè viuunt, & raro perseuerant in statu gratiæ, & verisimile valde est ita mori, sicut viuunt.

6. Res quidem dubia est. Mihi autem videtur distinctione vtendum. Possumus enim Christianorum nomine intelligere omnes illos, qui nomine Christi gloriantur, profitentúrque se in illum credere, cùm tamen inter eos multi sint

Marginal notes: D. Thom. August. — D. Thom. — Matth. 7. — Eccl. 17. 4. Esd. c. 8. — D. Thom. — Matth. 21. — D. Greg. August. — Chrysost. — Matth. 12. & 22. — Luc. 8. Caietan.

hæretici, & Apostatæ ac Schismatici. Et loquendo in hac generalitate probabile mihi est, maiorem esse numerum reproborum: & hoc modo intelligo omnia, quæ in secunda opinione afferuntur. Confirmarique potest, quia hæretici, & Apostatæ semper fuerunt in magno numero, qui adiuncto numero impiorum fidelium male morientium, planè excedit numerum sanctè morientium. At si per Christianos intelligamus solos illos, qui intra Ecclesiam Catholicam moriuntur, verisimilius mihi est plures illorum saluari, in lege gratiæ. Ratio est, quia in primis ex his, qui moriuntur ante adultam ætatem, maxima multitudo decedit cum Baptismo: ex adultis verò, licet maior pars hominum sæpius mortaliter peccet, tamen sæpius resurgunt, & ita cadendo, & resurgendo vitam transigunt. Tandem verò in fine pauci sunt, qui per Sacramenta non præparentur ad mortem, & de peccatis doleant, saltem per attritionem: hoc autem sufficit, vt in eo tempore iustificentur. Et postquam iustificantur, facilè solent illo paruo tempore perseuerare sine nouo peccato mortali: ergo pensatis omnibus, verisimile est plures ex his Christianis saluari.

7. Quarta comparatio. Quarta comparatio fieri potest inter totum numerum reproborum, & prædestinatorum, prout ex Angelis, & hominibus constat. Item fieri posset Angelorum ad homines, siue inter reprobos inter se, siue inter prædestinatos. Totam verò hanc comparationem existimo nobis esse ignotam, quia neque in Scriptura, neque in Patribus aliquod principium habet, & coniecturæ non possunt esse nisi infirmæ. Totumque pendet ex illa quæstione, an numerus Angelorum, quem Deus creauit, sit maior, vel minor, quàm totus numerus hominum multiplicandus vsque ad diem iudicij. In qua ego nihil certum neque satis probabile affirmare possum: tractari verò solet in materia de Angelis, & ideo illam omitto.

CAPVT IIII.

Quomodo ratio diuinæ prouidentiæ supernaturalis ex prædestinatione, & reprobatione compleatur.

1. IN hoc capitulo ad breuem summam redigam, quæ in discursu huius operis dicta sunt, totamque rationem supernaturalis prouidentiæ circa intellectuales creaturas ante oculos proponam, & obiter insinuabo nonnulla alia, in quibus prædestinatio, & reprobatio conueniunt, aut differunt. Principio autem supponendum est, hanc rationem prouidentiæ non intelligi in Deo, donec aliquod decretum liberum habere intelligatur: quia prouidentia dicit habitudinem ad futuros effectus, qui liberi sunt & consequenter à Dei voluntate, eiusque decreto libero veniunt: Ergo non incipit prouidentia, donec Deus aliquod decretum liberum habere intelligatur.

2. Prouidētia diuina supponit perfectā sciētiam rerū omnium possibilium. Deinde statuendum est, diuinam prouidentiam supponere perfectam scientiam rerum omnium possibilium, quia voluntas supponit cognitionem; cùm ergo prouidentia vel includat, vel supponat liberum voluntatis decretum circa creaturas, necesse est vt earum scientiam & cognitionem supponat, ergo saltem supponit scientiam simplicis intelligentiæ rerum possibilium, A nam hæc maximè necessaria est, & prima omnium, quas Deus de creaturis habet.

3. Prouidentia Dei supponit præscientiam effectuum futurorum. Addendum verò est, prouidentiam Dei etiam supponere præscientiam conditionatam omnium effectuum futurorum, seu qui emanaturi essent à quacumque causa, etiam libera, si cum his, vel illis circumstantijs ad operandum applicaretur. Nam hæc scientia ex infinita perfectione diuini luminis intellectualis conuenit Deo, & ad exactam perfectionem prouidentiæ eius necessaria est, alioqui non posset ex se disponere, & præfinire ea, quæ à liberis causis creatis pendent, nec posset liberum hominis arbitrium efficaciter, & ex absoluta intentione ad liberum actum in particulari mouere, salua eius libertate, quod absur- B dum est. Neque oportet nunc tractare de modo huius præscientiæ, an scilicet sit in physica determinatione possibili, vel alio modo: hæc enim quæstio alterius considerationis est. Nunc verò solùm supponimus id, quod à nemine negari potest, ante omne decretum liberum habere Deum in sua præscientia media, de quibus certò nouit, quod si illa applicare velit, infallibiliter, & efficaciter euenient tales, vel tales effectus liberi: ac proinde illa media talia esse, vt libertatem non tollant, nec vsum eius impediant. An verò physica prædeterminatio talis sit, alterius negotij est.

4 Quædam signa rationis in mēte Dei ponunt Theologi. Vltimò ex dictis supponitur, ad explicandum modum diuinæ prædestinationis, & reprobatio- C nis rectè distingui à grauioribus Theologis quædam signa rationis in mente Dei. Nam, licèt in Deo secundùm se nihil sit prius & posterius secundum rem: tamen in obiectis ipsis inuenitur aliquis ordo, ratione cuius, sicut in Deo distinguimus plures actus secūdum rationem nostram, ita etiam vnum concipimus vt priorem alio. Vt v.g. quia creatura prius magisque necessariò est possibilis, quàm futura, ideo prior intelligitur esse scientia simplicis intelligentiæ, quàm voluntas, vel scientia rei futuræ. Item, quia voluntas non fertur nisi in rem cognitam, scientia rei censetur aliquo modo prior quàm voluntas eius. Ac denique, quia Deus perfectissimè operatur propter finem, ideo intentio finis concipitur ratione prior D quàm electio mediorum, & quia præmiat propter meritum, & punit propter delictum, ideo præscientia seu iudicium demerito, aut delicto antecedere intelligitur, voluntatem dandi præmium, aut pœnam. Et ita loquitur passim Augustinus, præsertim qu. 2. ad Simplicianum, & toto libro de Prædestinatione Sanct. & Prosper in epistol. ad eundem Augustinum.

5. August. Duplex ordo distinguendi alter intentionis, alter executionis in Deo ponitur. Ex quo tandem colligimus, & supponimus in diuina voluntate duplicem habitudinem, seu ordinem distinguendum esse: alter est intentionis, & alter executionis. Nam in his, quæ inter se subordinantur tamquam finis & media, finis est intentione prior, & executione posterior, & media ipsa inter se etiam subordinantur: vnde illud, E quod proximius operatur ad consequutionem, est etiam intentione prius, & executione posterius, quàm medium remotius. Quia ergo Deus perfectissimo modo operatur propter finem, ideo ante voluntatem, qua exequitur media, intelligitur præintendere finem, & consequenter intentio talis finis intelligitur prior consequutione eius. Et quia ipsa etiam executio finis est per voluntatem Dei, ideo necesse est in ipsamet diuina volun-

tate, intendentem voluntatem ab exequente distinguere: eademque ratio est de singulis mediis vt inter se obseruant similem subordinationem: atque ita fit, vt series intentionis distincta sit à serie executionis, & ratione prior. Quod maximè ad intelligendā prædestinationem necesse est obseruare: quia prędestinationis ratio potissimè ad ordinem intentionis spectat: nam ex prædestinatione oritur talis mediorū executio, quę finis consequutionem infallibiliter habeat adiuncta.

6. Prima cō clusio. His positis, asserimus primò, diuinam prædestinationem initium sumpsisse ab efficaci intentione Dei, qua statuit tot, ac tales homines, vel Angelos ad beatitudinis præmium, & hæreditatem, in tali perfectione, seu gradu, & ordine infallibiliter obtinendum, ordinare, seu destinare. Quod enim Deus hunc finem intenderit, ex dictis constat, quia propter illum voluit eis conferre media. Quod autem illa intentio absoluta, & efficax fuerit, ostendit, & declarat satis modus prouidentiæ, circa prædestinatos, quia efficax est, & specialis dilectionis circa illos: intentio autem est proportionata electioni mediorum, quia est fundamentum, seu ratio illius. Atque hunc actum voluntatis Dei vocat Paulus ad Romanos 8. *Propositum Dei, secundùm quod vocantur illi sancti, quibus omnia cooperantur in bonum.* Eundem actum vocat dilectionem Dei, qua *Iacob dilexit*, ad Romanos 9. Eundem denique vocat electionem, qua *elegit nos in Christo, vt essemus sancti, & immaculati in conspectu eius in charitate*, ad Ephesios 1. vnde omnes prædestinati, seu omnes, qui saluandi sunt, quasi per antonomasiam vocantur in Scriptura, *Electi*, qui perire non possunt, vt sumitur ex Matthæo 25. & expendit Augustinus de Correptione, & gratia, cap. 7. & sequentibus de Prædest. Sanct. c. 10. de Bono perseu. cap. 14.

Rom. 8. Rom. 9. Ephes. 1. Matth. 25. August.

7. Deus Angelis, & hominibus dilectis media gratiæ contulit quæ nouerat esse in eis efficacia. Secundò, ex hac intentione voluit Deus omnibus, & singulis Angelis, & hominibus sic dilectis ea media gratiæ conferre, quæ per scientiam conditionatam prænouerat futura esse in eis efficacia, seu infallibiliter habitura effectum intentum, si eis darentur. Quilibet enim sapiens gubernator, seu prudens artifex, vel agens à proposito ita operatur: multo ergo magis Deus cuius intétio, & voluntas absoluta frustrari non potest. Et inde nascitur singularis illa prouidentia, circa prædestinatos, quam Christus significauit, cùm dixit, *Nemo rapiet eas de manu mea*, & cùm dixit, *Vt in errorem inducantur, si fieri possit, etiā electi*. Et *propter electos breuiabuntur dies illi*. Et similia sūt multa in Scriptura. Et ex effectib. diuinæ gratiæ attétè cōsideratis hoc ferè potest experiméto cognosci.

8. Vnde etiam intelligitur, in ipsamet vniuersali rerum procreatione, dispositione, & gubernatione eam seriem, & modum elegisse Deum, quæ aptissima, & conuenientissima esset ad infallibilem consequutionem finis intenti, circa salutem vltimam electorum. Sic enim Patres sæpe dicunt, omnia esse propter electos, sicut Paulus aiebat, *Se omnia sustinere propter electos, vt & ipsi salutem consequantur.* Qui etiam 1. ad Corint. 3. propterea dixisse videtur, *Omnia esse prædestinatorum, seu electorum*, vel eorum, qui iustitiam assequuntur, & in ea perseuerant, quia ad hunc finem omnia sunt à Deo creata, & disposita. Cùm ergo Deus per scientiam simplicis intelligentiæ præcognosceret varios, & innumeros modos, quibus posset res

1. Cor. 3.

huius vniuersi disponere, & gubernare, hunc elegit, quem saluti electorum vidit esse aptissimum. Et in eo non tantum causas extrinsecas & vniuersales in suo ordine sufficientes disposuit, sed etiam in particulari elegit, & statuit modum applicandi huiusmodi causas vnicuique electo, per auxilia tam interna, quàm externa, quæ prænouit infallibiliter habitura effectum. Atque ita consummauit omnium electorum prædestinationem, cuius executio in tempore incipit à vocatione vnicuique proportionata, ad quam subsequitur iustificatio, & fructus eius, qui sunt bona merita, cùm perseuerantiæ dono vsque ad consequutionem gloriæ. Quæ omnia singulis distribuuntur iuxta propositum electionis Dei, si primariam radicem, & intentionem spectemus, quamuis in re ipsa, & in ordine executionis, post primam vocationem cætera frequentius dentur iuxta vniuscuiusque dispositionem ex priori gratia conceptam.

Tertiò non solùm statuit Deus ab beatitudinem procreare eos Angelos, vel homines, quos efficaciter dilexit, & prælegit, sed etiam plures alios, qui de facto æternam beatitudinem non consequuntur. Circa quos ita se gessit Deus, vt eos etiā in quodam primo signo rationis, vero, ac proprio actu intentionis voluerit ab beatitudinem consequendam procreare, & ordinare. Nam certum est, Deum ex se velle omnes saluari, ac proinde omnes homines esse ad gratiam, & gloriam ordinatos, nullumque procreatum esse, vt solis naturalibus bonis, aut beatitudine frueretur. Hæc ergo ordinatio ad supernaturalem finem ex prædicta voluntate præcessit, quæ proinde necessariò esse debet verus, ac proprius actus voluntatis Dei. Non est tamen omnino absolutus, & efficax, quia non simpliciter statuit Deus tales homines beare, alioqui ita fieret, sed solum id voluit cum hac limitatione, & conditione, scilicet, quantum ex parte sua necessarium est, seu, nisi homines ipsi, vel Angeli impedimentum ponerent. 9. Tertia cō clusio. Deus ad beatitudinē non solum Angelos, & homines sed plures etiam alios, qui beatitudinem nō cōsequūtur procreauit.

Quocirca licet talis actus non fuerit simpliciter, & omnibus modis absolutus, & efficax in ordine ad finem secundum se spectatum, & respectu omnium causarum, & conditionum, à quibus illius consequutio pendere potest: nihilominus in ordine ad ipsum Deum fuit aliquo modo absolutus, quia re vera ex parte sua intendit talem finem illis hominibus, & consequenter ex vi illius actus dat Deus, seu offert eisdem hominibus media aliquo modo sufficientia, & ex parte Dei per se necessaria ad illum finem consequendum. Alioqui talis actus nullo modo esset vera voluntas, atque intentio talis finis: nam qui vult finem necessariò vult (proportionata voluntate) media necessaria, & ex se sufficientia ad talem finem. Vnde, cùm Paulus dixit, *Deum velle omnes homines saluos fieri: salutis* nomine non solùm beatitudinem, sed etiam iustitiam, remissionem peccati, & alia media comprehendit, quæ ad illum finem dicto modo necessaria sunt. 10. Talis actus in ordine ad ipsū Deū est absolutus.

Quamobrem nemo etiam dubitare potest, quin talis actus voluntatis liber in Deo sit, quia est verus amor supernaturalis talium personarum: constat autem Deum nullam personam creatam ex necessitate diligere dilectione supernaturali, etiamsi voluntaté habeat creandi illam: quia posset eam creare ad suam tantum beatitudinem naturalem, nullo modo eleuando illam ad supernaturalem finem seu ordinem. Item, quia nulla 11.

necessitate

necessitate cogitur Deus dare alicui supernaturalia media salutis: ergo nec necessariò habet illam voluntatem, qua posita necesse est, vt talia media conferat: fuit ergo liber ille actus volũtatis Dei.

12. Quarta cõclusio. Ex his ergo concluditur quartò, Deum in quodam secundo signo rationis, quod in reprobis etiam considerare possumus, voluisse illis prouidere media necessaria, & aliquo modo sufficientia, quibus possint salutem cõsequi, si per eos non steterit. Hoc satis constat ex proximè dictis in præcedenti puncto. Dixi autem, *aliquo modo sufficientia*, quia hæc media nec sunt æqualia in omnibus reprobis, nec eodem modo sufficientia, præsertim post originale peccatum. Est enim considerandum, Deum habuisse huiusmodi voluntatem, & ante præuisum originale peccatum, & illo iam præcognito, & in vtroque statu voluit dare media sufficientia, licet diuersa. Nam in priori, scilicet, ante præuisum originale peccatum, voluit omnibus dare iustitiam originalem in Adamo, si obedire voluisset: in posteriori verò statu, scilicet post præuisum humanæ naturæ lapsum, voluit in primis omnibus offerre, & pro omnibus instituere generalia media, qualia sunt Christi redemptio. Baptismi, & aliorum Sacramentorum institutio, & similia. Deinde voluit, ex se non impedire talium mediorum applicationem, sed potiùs suum auxilium & cooperationem ad illam præstare quantum in ipso esset, & iuxta exigentiam causarum secundarum, liberarum, vel naturalium, quatenus ad talem effectum aliquo modo concurrere, vel necessariæ esse possunt.

Deus in vtroque statu voluit dare media sufficientia.

13. Præuidit autem Deus fore, vt in multis hominibus, præsertim infantibus, talis applicatio esset impossibilis ex defectu causarum secundarum, & nihilominus illud permisit, quod facere potuit, non obstante priore voluntate, quia (vt diximus) non fuit absoluta, neque obligans Deum ad facienda miracula, vel ad mutandum ordinem causarum secundarum. In aliis autem hominibus prǣuidit non defuturam potestatem, sed voluntatem suscipiẽdi applicationem talium mediorum. In nonnullis verò præuidit non defuturam applicationem, quę ad iustificationem sufficeret, defuturam autem perseuerantiam, non ex defectu diuini auxilij, sed ex defectu liberæ cooperationis. Et in singulis huiusmodi defectus permisit, in quibusdam plures, in aliis pauciores, his prouidendo maiora auxilia, illis pauciora, in omnibus quidem aliquo modo sufficientia, in nemine verò ex illis efficacia ad vltimam salutem, iuxta consilium voluntatis, & sapientiæ suæ. Quocirca quamuis per conditionatam scientiam præuiderit Deus plura media, & auxilia, quibus hi homines infallibiliter saluarentur, si eis data fuissent, nihilominus ea dare noluit, sed solum illa, quæ iuxta communem rerum ordinem præuidit fore impedimenda vel non fuisse acceptãda, & in hoc omnes reprobos fecit quodammodo æquales. Atque in hac voluntate reprobatio illa, quam negatiuam vocant, consummata est.

14. Vltima decisio. Vltimò post hæc duo signa, quæ ad ordinem intentionis pertinent, tam circa prædestinatos, quàm circa reprobos, intelligimus tertiũ signum spectans ad ordinem executionis, & commune vtrisque, seruata proportione. In illo ergo signo præuidit Deus singulorum prædestinatorum vocationes, & illorum bonas cooperationes, dispositiones, ac merita, cum perseuerantia vsque ad finem vitæ, & tunc tandem voluit vltimum præmium vniuscuiusque meritis condignum præbere, voluntate scilicet effectiua ad extra per quam in tempore exequitur talem effectum, ad illum applicando omnipotentiam suam, & alias causas necessarias. Atque proportionali modo prævidit peccata reproborum, & durationem, vel obdurationem in eis vsque ad mortem, & propterea voluit eos à Regno excludere, & debitis pœnis in inferno punire: in qua voluntate incœpit propria reprobatio, quam positiuam vocant. Posset autem facilè hoc tertium signum in plura diuidi, iuxta varios actus intellectus, & voluntatis, quos in eo cum aliquo ordine distinguimus, tamen breuitatis causa sub vno signo hæc omnia complectimur: tum quia illa diuisio, & distinctio per se est facilis, suppositis quæ dicta sunt: tum etiam quia ad nullam grauem quæstionem dirimẽdam, aut difficultatẽ explicandam est nunc necessaria.

Ex his omnibus intelligitur primò, quo modo integra ratio diuinæ, ac supernaturalis prouidentiæ ex prędestinatione, & reprobatione coalescat. 15. Quomodo prædest. à reprobatione distinguatur. Reprobatio enim accipi potest propriè ac precisè prout dicit, vel negationem alicuius boni, vel ordinationem ad malum æternæ pœnæ: & si hoc modo sumatur, nõ constituit cum prædestinatione adæquatam rationem supernaturalis prouidentiæ: quia voluntas illa antecedens, qua Deus vult homines, etiam reprobos, saluari, & dispositio mediorum, quæ ex illa oritur, ad supernaturalem prouidentiam pertinet: & tamen nec prædestinatio est cùm infallibilem consequutionem finis non includat, nec reprobatio, cùm per se ad bonum conferendum ordinetur & non ad malum. Igitur, vt verum sit, totam prouidentiam supernaturalem in prædestinatione, & reprobatione contineri: necesse est sub reprobatione complecti totam prouidẽtiam supernaturalem, quam Deus habet circa reprobos: nam quatenus ille actus inefficax est & permissionẽ peccati, ac damnationis includit, & circa eandem personam, eundémque finem versatur, potest sub reprobatione comprehendi, quamuis impropria, nimísque ampla sit talis significatio illius nominis. Addo verò vlterius, solam prædestinationem quodammodo includere totam Dei prouidentiam, & maximè supernaturalem: nam licèt prouidentia directè, & immediatè circa plura versetur, quàm prædestinatio, vt per se notum est, ac propterea dicta sit prędestinatio pars prouidentiæ, nihilominus mediatè, & quasi in obliquo prædestinatio totam prouidentiam complectitur: quia quidquid sub prouidentiam cadit, ad bonum prædestinatorum ordinatur, vt suprà notatum est, cum Augustino, qui sæpè dixit, ipsam etiam reprobationem, seu prouidentiam circa reprobos ad salutem prædestinatorum referri.

Prædestinatio solũ includit totã prouidẽtiam aliquo modo.

Secundò colligitur ex dictis multiplex differẽtia inter prædestinationem, & reprobationem: 16. conueniunt enim in hoc, quod vtraque spectat ad prouidentiam supernaturalem, quod in prædestinationem manifestum est: quia est ordinatio efficax ad finem supernaturalem per media certa, & infallibilia. In reprobatione autem quatenus supponit ordinationem ad eundem finem per media sufficientia, etiam est manifestum, directè & per se spectare ad supernaturalẽ prouidentiam: quatenus verò includit, aut permissionem mali culpæ, aut ordinationem mali pœnæ, ad eundem

Multiplex differentia inter prædest. & reprob.

Conueniunt in hoc, quod vtraque prouidentiam supernaturalem includit.

ordinē reuocatur eo modo, quo priuatio, & habitus ad eundem ordinē pertinent: nam illa permissio includit negationē alicuius gratiæ efficacis, & illa pœna potissimum consistit in priuatione supernaturalis beatitudinis. Denique ad perfectam prouidentiam non solùm requiritur præmium, sed etiam pœna: prouidentia autem supernaturalis in suo ordine perfecta est, & ideò vtriusque ordinationem includit. Sic igitur, nō solùm prædestinatio, sed etiam reprobatio ad supernaturalem prouidentiam pertinet, diuerso tamen modo. Nam prædestinatio est ex directa, & primaria intentione Dei: reprobatio verò est ex voluntate quasi secundaria, quatenus, scilicet, includit ordinationem ad malum pœnæ, quod Deus nō vult, nisi veluti coactus à malo culpæ, quod in homine præcedit.

17. Potissima differentia. Atque hæc est differentia potissima inter prædestinationem, & reprobationem, nasciturque ex propriis obiectis earum. Nam prædestinatio est ad bonum, quod Deus per se, & ex se vult: reprobatio verò est, ad malū, quod Deus non ex se vult, sed ab homine prouocatus. Vnde differentia hæc solum procedit de reprobatione propriissima, & positiua, quæ includit voluntatem inferendi malum æternæ pœnæ. Nam si consideremus voluntatem Dei antecedentem, qua ordinat has creaturas ad supernaturalem finem, cum prouidentia sufficiente, vt possint illum consequi, etiam hæc est per se & directè ex intētione Dei: nam ex eius beneuolentia, & misericordia nascitur. Quin potiùs etiam permissio deficiendi ab illo fine est per se ex libera voluntate, & intentione Dei, quia non supponit in homine culpam, ex qua oriri possit. Quamuis enim talis permissio non pertineat ad commodum eius personæ, cuius malum permittitur, pertinet tamen ad vniuersalem ordinem prouidentiæ Dei, & ad bonum prædestinatorum ordinari potest, nullámque in se continet deformitatem: & ideò per se directè potest sub diuinam voluntatem cadere.

Vnde etiam intelligitur alia differentia, nam totius prædestinationis non potest dari causa ex parte prædestinati, tum quia incipit ab efficaci dilectione Dei, qua prælegit prædestinatū ad gloriam: tum etiam quia initium gratiæ non potest esse ex homine, sed ex Deo. Prædestinatio autem incipit mandari executioni in ipso initio, quod à congrua vocatione sumitur, & ideò non potest tota prædestinatio hominis merita supponere. At verò totius reprobationis datur causa ex parte hominis, quia initiū culpæ est ex homine, & culpa præuisa est ratio ordinationis ad pœnam, in qua reprobationis ratio cōsistit. Hæc autem differentia procedit inter reprobationem positiuam & prædestinationem, nō autem habet locum in supernaturali prouidentia, quam Deus habet circa reprobos, ordinando illos ad supernaturalem finem. Nam hæc etiam non potest habere causam ex parte hominis, quia in ordine intentionis procedit ex antecedenti dilectione Dei, & in executione habet initium ex gratia. Simili modo non habet locum differentia illa in reprobatione negatiua, nam etiam huius non potest dari causa ex parte reprobi, quia semper præcedit permissio, quæ non potest in culpa fundari. 18. Aliud discrimen.

Finis tractatus de Prædestinatione.





DE SANCTISSIMO TRINITATIS MYSTERIO.



LIBRI DVODECIM.

Procemium.



VM hoc myſterium ſupremum omnium ſit, quæ per fidem reuelantur, exiſtimandum non eſt, eo animo illius diſputationem ſuſcipi, vt eius veritas demonſtretur; id enim impoſſibile eſſe, infrà oſtendemus: ſed in regulis fidei, & diuina auctoritate veritas huius myſterij, in primis fundanda eſt. Qua ſtabilita, & confirmato myſterio, aliquam illius congruentem rationem, vel potiùs declarationem inueſtigare conabimur, & obiectionibus infidelium pro viribus ſatisfacere: Ac tandem ea colligere, quæ Theologico more ex principiis reuelatis certiùs, aut veriſimiliùs elici poſſunt. Atque hoc modo diſputarunt de hoc myſterio antiqui Patres copioſiſſimè, ex Græcis præcipuè Athanaſius ferè in omnibus operibus ſuis, & Gregorius Nazianzanus in quatuor orationibus de Theologia, & Gregorius Nyſſenus quatuor etiam orationibus de hoc myſterio, Chryſoſtomus quinque Orationibus de viſione Eſaiæ, Baſilius libro contra Eunomium, Damaſcenus libro 1. de Fide, & alij multi. Ex Latinis verò primus Tertullianus libro contra Praxeam, deinde Hilarius libris 12. de Trinitate, & libro de Synodis, copiosè Auguſtinus 15. libris de Trinitate, & ſæpè aliàs. Fulgentius libro ad obiectiones Arianorum, Idacius Clarus contra Varimandum, Richardus de S. Vict. in libris de Trinitate. Diſputarunt etiam Scholaſtici cum Magiſtro in 1. per priores 35. diſtinctiones, commodiori ordine D. Thomas cum expoſitoribus 1. part. à quæſt. 27. vſque ad quadrageſimam tertiam. Pòſtquam enim de his, quæ pertinent ad Diuinam vnitatem, tractauit D. Thomas, conuenienti ordine cõſequenter Trinitatis notitiam dedit, nam ea, quæ ad vnitatẽ ſpectant, & communiora ſunt, & cognitu faciliora, ideóque eorum diſciplina præcedere debuit, quibus cognitis, minùs etiam difficile eſt de Trinitate diſſerere.

Athan. Gregor. Nazianzen. Greg. Nyſſen. Chryſoſ. Baſil. Damaſ. Tertull. Hilar. Auguſ. Fulgent. Idacius Clarus. Richar. de S. Vict. Magiſt. D. Thom.

Nos verò, cùm ad præſens integros in primam partem Commentarios in lucem edere non poſſimus, eo quòd aliis grauiſſimis occupationibus diſtenti ſumus, ea, quæ ad vnitatem Dei pertinent, in hoc opere ſupponimus; ex quibus illa omnia, quæ naturali ratione inueſtigari, & attingi poſſunt, in noſtra metaphyſica pro virili elaborare curauimus, multa etiam, quæ ad ſcientiam, voluntatem, & prouidentiam Dei pertinent in aliis noſtris opuſculis tradidimus, de prædeſtinatione verò, & reprobatione in præcedenti tractatu diſputatum eſt: In præſenti ergo ſolùm de his, quæ Deo, quatenus Trinus eſt, con-

ueniunt, dicere intendimus. Et quoniam nunc Commentatoris officium non assumimus, ordinem quæstionum D. Thom. non omnino sequemur, ne prolixiores, quàm cupimus esse cogamur. Breuitati itaque consulétes etiam compendiosiori methodo vtemur, doctrinæ ordinem, quem in aliis rebus tenere solemus, non prætermittentes.

Priùs verò, quàm disputationem inchoemus, aduertendum est, cum in tota Theologia vera sit sententia Augustini lib. 10. de ciuit. cap. 23. *Philosophis liberum est, quibus voluerint vti verbis, nobis autem ad certam regulam loqui fas est*, in hac materia in primis esse necessariam, quia in nulla periculosius erratur, vt
D. Aug. idem Augustinus ait, in principio librorum de Trinitate, ideóque in ea maximè verum habet, quod ex Hieronymo in ore omnium circumfertur. *Ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis.* Et ideò tam à sanctis Patribus, quàm à Scholasticis non magis in explicando mysterio, quàm in docendis loquendi modis elaboratum est, & vnumquodque verbum, in hoc mysterio vsurpandum, diligenter examinatum. Quod olim fuit necessarium, tum, quia nec mysterium, nec significationes vocum ita declaratæ erant: tum etiam, quia hæretici sub verbis ambiguis errores suos introducere curabant: nunc autem non est tam necessaria de verborum significationibus prolixa disputatio, non tamen omittemus eam, quæ opportuna visa fuerit, præsertim quando voces fuerint propriè Theologicæ, & huius mysterij, vt sunt *Trinitas, Notio, Circuminsessio, Consubstantialis*, & Græcè *ὁμοούσιον*. Aliæ verò, quæ sunt communes Philosophis, vt *Persona, suppositum, subsistentia, relatio*, & similes supponentur à nobis ex metaphysica. Quomodo verò ad hoc mysterium applicentur, explicabimus.

INDEX
CAPITVM LIBRI PRIMI, DE TRINITATE.





DE TRINITATE PERSONARVM, EARVMQVE PROCESSIONE, AN IN DEO SIT.

LIBER PRIMVS.



QVAMVIS scientia supponat subiectum suum esse, & hæc doctrina, quatenus rationem scientiæ participat, ex fide supponat Deum esse trinum, sicut est vnus: nihilominus propter hæreticorum importunitatem necessarium est Theologis, veritatem hanc non tantùm supponere, sed etiam per regulas fidei Catholicæ demonstrare. Tenentes igitur doctrinæ ordinem, quem promisimus, ostendemus priùs Trinitatem in Deo esse. Quid autem sit, non potest in hac vita cognosci, tamen loco illius curabimus explicare mysterium, quantum fieri possit ex principiis reuelatis, tam in communi de personis, quàm in particulari de singulis disputando. Ex quibus facilè erit, & rationes contra hoc mysterium soluere, & proprietates, quas habuerit, intelligere. Causas autem non habet, cum pertineat ad subsistentiam ipsius primæ causæ. Nec etiam habet proprios effectus, quia Deus extra se nihil, vt trinus, sed vt vnus operatur, vt postea etiam dicemus. In hoc autem primo libro duo cõiungimus, scilicet, esse in Deo personas, & processiones diuinas, quia ita inter se connexa sunt, vt vnius sine alterius existentia ostendi nõ possit. Diuus Thomas autem de processionibus tractat q. 27. de Personis verò in 29. vsque ad 32. 1. part.

CAPVT I.

In Deum tam nomen, quàm rationem personæ verè, & propriè conuenire.

1. Ratio dubitandi. DE hac Catholica veritate posset quispiam dubitare, quia vel persona dicit perfectionem simpliciter, & absque imperfectione, vel non: si illam non dicit, non potest Deo attribui secundùm proprietatem: nihil enim potest esse in Deo, quod omnino perfectum non sit: Si autem persona dicit talem perfectionem, pertinebit ad naturam, & essentiam: omnis etiam talis perfectio est de essentia Dei. Illud autem dici non potest, alioqui persona significabit in Deo essentiam Dei, & consequenter nõ poterit magis multiplicari in Deo persona, quàm essentia. Ergo ratio personæ formaliter, & propriè non potest in Deo reperiri. In contrarium est totius Ecclesiæ vsus, & sensus.

A Ad explicandam breuiter propositam veritatem, supponenda est ratio personæ tradita à Boëtio lib. de duabus naturis, & explicata à D. Thom. 1. part. quæst. 29. art. 1. *Persona est rationalis naturæ indiuidua substantia.* Ex qua tria colligenda sunt circa hoc nomen, *persona*, & circa rem per illud significatam. Primum est, personam significare substantiam. In quo grauiter errauit Laurentius Valla lib. 6. Elegant. cap. 34. vbi multis rationibus contra Boëtium contendit, personam non significare substantiam, sed qualitatem, quia vna, & eadem substantia plures dicitur gerere personas. Et inde infert, non magis in Deo esse personã, quàm in brutis animantibus. Et fortasse ob hanc causam antiqui Orientales more Latinorum time- B bant tres in Deo ponere personas, ne viderentur cum Sabellio tantùm illas distinguere denominatione, aut qualitate, vt refert Gregor. Nazianz. oratione 21. in Athanasium, circa finem. 2. *Boetius. D. Thom.* Definitio personæ. Personam significare substãtiam. *Greg. Nazianz.*

3. *Cicero.* Errauit tamen grauiter Valla, non solùm in Theologia, sed etiam in sua facultate, nam ex vsu etiam Latinorum constat, personam significare substantiam. Sic enim dixit Cicero, de Oratore, hominum esse innumerabiles personas, & aliis locis, frequenter ita loquitur, vt in Thesauro, & Nizolio videri potest. Iura etiam ciuilia, in quibus Latina lingua purissima est, sæpe vtuntur hac voce in hac significatione, imò non in alia, vt C videre licet. ff. de *Statu hominum*, leg. 1. & 2. & in titulo, *Per quas personas*, &c. De vsu autem Patrum statim dicam. In sacra etiam Scriptura cùm dicitur *Deus non esse acceptator personarum*, Actorum 10. nihil aliud significat illa vox, quàm homines ipsos. *Actor. 10.*

4. Nec refert, quòd aliquando hæc vox qualitatem, vel conditionem personæ significare videatur. Tum, quia fortè non tam significat formaliter ipsam cõditionem, quàm subiectum eius, vt cùm ad explicandam personam alicuius, dicimus esse iuuenẽ, aut senem, huius, vel illius faciei, per proprietates explicamus suppositum, quod est quasi subiectũ earum, & significatur nomine personæ. D Tum etiam, quia potest illa vox esse æquiuoca, vel analoga, vt communiùs censetur: semper tamen primariò significat substantiam, & reliqua in ordine ad illam. Nam etiam illè, qui in theatro agit personam, illam dicitur agere, quia aliud verum suppositũ repræsentat. Itaque in præsenti materia pro substantia sumitur, & non quacumque, sed completa; nullus enim partes hominis, caput, aut

manus,

manus, personam appellauit, & ipsamet Christi humanitas, persona non est, quia in ratione substantiæ non est omnino completa.

5. Obiectio Scoti soluitur. Per quod soluitur obiectio Scoti in 1.dist.23. quæst.1.§. *Ad quæstionem*, improbantis definitionem Boëtij, quia conuenit animæ rationali separatæ, cùm tamen illa persona non sit. Negamus enim conuenire, quia non est substantia completa, de qua est definitio intelligenda.

6. Personam esse substantiam singularē. Secundò, ex illa definitione habetur, *personam* significare substantiam singularem, & particularem, quod significatum est per illam particulam *indiuidua*, quod etiā constat ex vsu. Nullus enim, hominem vt sic, abstractum ab indiuiduis personam appellauit, & ideò dicimus esse plures personas hominum, quod de natura abstracta dici non posset. Est autem aduertendum, in diuina natura dari substantiam completam, & singularem, quæ secundum præcisum conceptum persona non est, scilicet hæc Deitas vel hic Deus, quatenus pro immediato significato supponit, vt infrà dicetur. Propter quod aliquibus visum est, illis verbis Boëtij, non satis explicari rationem personæ, vt patet ex Richar. de S.Vict. lib.4. de Trinit. c.18. & 21. & ideò in cap.23. ipse dixit, *personam esse rationalis naturæ incommunicabilem existentiam.* Quam definitionem magis probat Scotus suprà, *quia iuxta definitionem Boëtij* (inquit) *Deitas esset persona.* Nec discrepat D.Thom. dict.q.29.art.3.ad 4. Vbi vltimo loco refert, quosdam dixisse definitionem Boëtij non competere Deo, seu diuinis personis, & per Richardum fuisse correctam. Sic ergo, Diuinitas singularis est, & indiuidua, non tamen persona, quia *communicabilis* est. Sed licet verum sit particulam illam à Richardo positam clariorem esse, existimo tamen Boëtium in eadem significatione accepisse vocem *indiuidui*, sicut è contrario vox illa *existentia*, qua vsus est Richardus, obscurior est, & significat rem ipsam per se existentē, quæ est substantia, vt ex materia subiecta, & ex contextu manifestum est.

Richard. de S. Vict. — D. Thom.

7. Personam specialem perfectionē naturę dicere. Tertiò habemus ex illa definitione, personam significare specialē dignitatem, & perfectionem ex parte naturæ, in qua subsistit, nimirum, quod rationalis sit. Vnde Cicero de officiis. *Nobis* (inquit) *imposuit personam ipsa natura, magna cum excellentia, præstantiaque cæterorum animantium.* At enim, quia rationalis natura imperfectionem videtur inuoluere, ideò Scot. etiam ex hoc capite definitionem reprehendit; refertque Richardum de sanct. Victore mutasse vocem *rationalis*, in intellectualis. Sed quod ad rem attinet, certum est de ratione personæ non esse imperfectionem discursus, sed solùm, quòd sit in gradu intellectuali, vnde etiam Cicero de Natura Deorum dixit, *in Deo & homine personam considerari.* Quod verò spectat ad vocem, potest facile vox *rationalis*, in eo sensu accipi. Vnde etiam Richardus illam retinuit, vt constat ex lib. 4. de Trinit. cap.23.& 24. Et ratio est, quia licet *rationale*, frequētius approprietur homini, tamen etiā solet generalius sumi, prout ratio vim intelligendi significare potest, abstrahendo à discursu, vt D.Tho. suprà notauit, & 2.2.q.83. art.10. ad 2.

Cicero. — Scotus. Richard. — Cicero.

8. Conclusio. Ex his ergo concluditur intenta veritas, nimirum in Deo verè, & propriè esse personam secundùm perfectissimum, & propriissimum significatum huius vocis. Hoc de fide tenendum est: nam licèt hæc vox non tribuatur Deo in Scriptura, tamen res ipsa tribuitur, quam per hanc vocem explicarunt Concilia, Lateranense in cap. *Firmiter*, & cap. *Damnamus*, de summa Trinit. Toletanum 11. in confessione fidei, Hispalense 2.cap.23. Damasus Papa in confessione fidei ad Paulinum. Idem est vsus Patrum, Tertul. contra Praxeam in principio, Hilarius lib. de Synodis sæpissimè, Hieronymus epist.57. August.4. de Trinit. cap.8.& 9. & lib.7. cap.4.& 5. & reliqui Latini. Refert item Nazianz. suprà, Athanasium approbasse hanc vocem, & ita etiam fuisse à Græcis receptam, prout Latinè legitur in symbolo Athanasij, & ibi Græcè respondet vox, πρόσωπον, quæ eandē habet significationem. Ratione declarat veritatem hanc D. Thom. dicto art.3. quia persona ad dignitatem, & perfectionem spectat. Quicquid autem dignitatis, & perfectionis est, Deo est tribuendum.

Concil. Later. Concil. Tolet. Concil. Hispalens. Damas. Tertullian. Hilar. Hieronym. August. — D. Thom.

9. Obiectio Caietani. Contra quam rationem obiicit Caietanus, ibi, *Quia in rebus creatis perfectior est natura communis, quàm suppositum singulare: ergo ex eis non potest sumi argumentum ad diuinam personam.* Existimo autem in primis obiectionē non procedere contra mentem D.Thomæ, quia non loquitur de perfectione suppositi suprà naturam, sed de dignitate personæ vltra communem rationem suppositi, quæ dignitas non ex parte subsistētiæ, sed ex parte naturæ consideranda est, quod satis colligitur ex solutionibus argumentorum. Videtur ergo D. Thomas tanquam manifestum supponere ex q.3. in Deo esse suppositum, & inde concludit esse etiam personam, quia illi non deest dignitas naturæ, quam persona requirit.

Et hæc mihi videtur esse propria ratio huius veritatis. Nam, quod Deus sit substātia singularis manifestum est. Quòd verò etiam sit in Deo substantia incommunicabilis, seu incommunicabilis subsistentia, etiam est naturaliter euidens. Quia necesse est omnem rem existentem habere vltimum terminum, & modum suæ existentiæ. Hic autem terminus in natura substantiali est incommunicabilis subsistentia, ergo. Maior patet, tum, quia id spectat ad perfectionem vniuscuiusque naturæ, maximè, si connaturali modo existat, vt necesse est de diuina natura sentire, neque enim potest ab statu sibi cōnaturali abduci, tum etiam, quia non potest in infinitum procedi. Cùm ergo constet diuinam substantiam subsistentem esse, inquiro, an sit incommunicabilis alicui rei subsistenti, vel cōmunicabilis? si primum dicatur, illa substantia erit persona, cum sit intellectualis naturæ. Si verò dicatur secundum, quæram vlterius de illa re subsistente, cui diuina substantia communicatur, an illa etiam sit communicabilis alteri rei subsistenti, & quicquid respondeatur, idem fiet argumentum, in quo non potest in infinitum procedi: ergo sistendum necessariò est in aliquo subsistente incommunicabili in tali natura, & hoc est persona. 10.

Dixi autē, semper, huiusmodi rem subsistētem, quę sit personę, debere esse incōmunicabilē alicui subsistenti, quia non repugnat personæ esse communicabilem alteri naturæ, saltem supernaturaliter, sicut Verbum Diuinum cōmunicatum est humanitati. Et ratio est, quia in hac cōmunicatione non terminatur vlterius persona cōmunicata, sed potiùs ipsa terminat existētiam naturæ, cui communicatur, & ideò talis cōmunicatio non repugnat rei incōmunicabiliter subsistenti. Repugnat autē ei cōmunicatio respectu alterius subsistētis, 11.

vel

vel subsistentiæ, quia communicatio esset ad vlteriorem terminum, repugnat autem, quod vltimo terminatum est, iterum terminari, quatenus tale est.

12. Ad obiectionem Caietani. Deinde dicitur ad obiectionem Caietani, quamuis personalitas, comparata ad naturam præcisè, & in abstracto, non sit ita perfecta sicut illa, nihilominùs aliquam perfectionem dicere, quia est verè res aliqua, seu modus realis. Vnde in creaturis non dubito, quin persona sit perfectior, quā natura, quia includit naturam, & addit aliquid. Vnde nunc non solum est verum in rebus spiritualibus, sed etiam in suppositis materialibus (quamuis Caietanus formidare videatur) ratio enim facta ęquè in omnibus concludit. Atq; ita etiam ex hoc capite rectè procedit D. Thomæ ratio. Insurgit tamē statim difficultas in principio tacta, si personalitas in Deo perfectionem dicit, erit de essentia Dei. Quam difficultatem quasi præueniens Caiet. eodem loco, respondet, personalitatem in Deo nec perfectionem, nec imperfectionem dicere, ait tamen pertinere ad perfectionem naturæ diuinæ, vt suum intrinsecum, & connaturalem terminum habeat, etiam si ille ex proprio conceptu perfectionem non afferat, & ita accōmodat rationem D. Thomæ. Ego verò censeo, personalitatem diuinam perfectionem dicere ex proprio conceptu, aliquid enim reale est, & aliquod bonum. An verò hæc perfectio sit essentialis Deo, & an sit vna, vel multiplex, & an quælibet sit in omnibus personis diuinis, nec ne, (quæ omnia inculcantur in illa ratione dubitandi), pendent ex his, quæ paulatim tractanda sunt, & ideo meliùs infrà dicentur, cum de relationibus diuinis disputabitur.

13. In Deo verū suppositum, verāque hipostasim esse. Tandem ex resolutione huius quæstionis constat, in Deo esse verum suppositum, veramque hypostasim. Hæ namque duæ voces in vsu Theologorum idē significant, vt magis ex sequenti c. cōstabit. Vtraq; verò vniuersalior est, quàm persona, omnis enim substantia singularis & incommunicabilis, in quacumq; natura subsistat, suppositum est: persona verò addit limitationem ex parte naturæ, vt declarauimus. D.Tho. Addit verò D. Tho. d. q. 29. art. 2. illas duas voces dicere diuersos respectus; nam suppositū dicit respectum ad naturam cōmunem, cui subest: hypostasis verò ad accidētia, quibus substat. Verumtamen hoc posterius non est intelligendum cōprehēdi in significato vocis, aliàs Deus nō esset hypostasis, quia non substat accidentibus, ergo ad summū potest pertinere ad Etymologiam vocis. Et hoc etiā mihi est incertum, quia omnino eodē modo apud Græcos se habet illa vox, quo apud Latinos suppositū. Subiunxit etiam D. Tho. ibi, in Deo esse *rem naturæ*, nā per hanc vocem dicit etiam significari suppositum, quia est res singularis, in qua natura communis existit. Sed hæc vox obscurior est, & iā parū vsitata. De voce autē, *Prima substantia, & indiuiduū*, quomodo possint Deo tribui, dicam infra cap. 4. & videri possunt, quæ in Metaphysica dixi disput. 5. sect. 1. & disp. 34. sect. 1.

CAPVT II.

In Deo esse plures personas.

1. Varij errores. IN hoc puncto conuenerunt infideles omnes aduersus Catholicam fidem. Primò quidē Philosophi Gentiles, & Pagani, qui vnum Deum agnouerunt solo lumine rationis ducti, de quibus non est adeo mirandum, cum caruerint lumine fidei. Secundò, licèt veteres Iudæi per fidem supernaturalē veram diuinitatem agnouerint, nihilominùs cōmuniter non agnouerunt personarum Trinitatē, vnde nūc ab eis propagati infideles Iudæi negāt omninò pluralitatem personarū in Deo, putātque repugnare cū vera fide suis Patribus reuelata. Tertiò innumeri hæretici negarunt pluralitatem personarū in Deo, in primis Praxeas apud Tertul. lib. contra illum, Noetus apud Epiphanium, hæres. 57. Hermogenes apud Augustinum hæres. 41. Nonius in Epiphanio hæres. 71. & Augustino hæres. 47. Idem senserunt omnes, qui negarunt realem distinctionē personarum, sed Patrē, Filiū, & Spiritum Sanctū dixerunt esse plura nomina eiusdē personæ, vt Sabellius & sequaces, cū quibus ex professo agendū est lib. 3. Quin potius etiam Arius, eiúsque sectatores, qui agnoscunt Patrē, Filiū, & Spiritum Sanctū esse personas distinctas, dū negant Filio, & Spiritui Sancto veram diuinitatē, planè sentiūt in vero Deo tantū esse posse vnā personā. Deniq; hoc tēpore excitarūt hunc errorē quāplures, quos latè refert Bellarm. li. 1. de Christo, & Sanderus lib. 7. de visib. Monarch. Tertul. Epiph. August. Bellar. Sander.

2. Tertul. Fundamentū horum errorū explicauit elegāter Tertullianus in principio cōtra Praxeā, dicens. *Variè diabolus æmulatus est veritatem, affectauit illam aliquādo defendendo concutere, vnicum Dominum vindicat omnipotentem, mundi conditorem, vt de vnico hæresim faciat.* Ex vnitate igitur Dei vnitatē Diuinæ personæ cōcludere conati sunt. Ideo enim plures sūt homines, quia sunt plures personæ humanę, & sic de cęteris substātiis, si ergo essēt plures personæ in Deo, etiam essent plures dij: nō possūt autē esse plures Dij, ergo nec plures personę in Deo. Confirmatur, quia omnes rationes, quibus probari solet, Deū esse vnū, vel nullius momēti sūt, vel probāt diuinā personā non posse esse, nisi vnā. Vt v.g. quòd si essent plures dij, nullus esset summè perfectus, nā aliquid necessario deesset vni, vt posset ab alio distingui. Item, quia in aliquo conuenirent, & in aliquo distinguerentur, & ita nō possent omni cōpositione carere. Hę autē orationes possūt eadem proportione ad plures personas applicari. Tandē, vel persona, quæ est in Deo, infinita est in ratione personę, & sic illa erit adæquata, seu naturæ, & superflua est alia, vel est finita & sic erit imperfecta, & Deo indigna.

3. Conclus. Nihilominus dicendū est, In Deo nō esse tātum vnam personā, sed plures personas diuinas. Hæc est assertio Catholicæ fidei, est tamē omnino supernaturalis, & ideo cōtra Gētiles, & Paganos immediatè probari, & conuinci non potest, quia neq; Scripturas diuinas admittunt, nec sola ratione cōuinci possunt, vt in cap. vlt. huius lib. latius dicetur. Contra illos ergo prius esset generatim ostendendum, fidem Christianam esse euidenter credibilē, & secundum prudentem rationē credēdā. Sed hoc spectat ad materiā de fide, vbi fine dubio demōstratur. Deinde in particulari ostendendū est, hoc dogma contineri in doctrina huius fidei, quod nos statim contra hæreticos ostendemus. Ex his autem concluditur illud esse verum, quia in doctrina huius fidei nihil falsum continere potest, quia tota nititur in diuina veritate, cuius auctoritas tota rueret, si in vno deciperet, præsertim in eo, quod omnium maximum est.

4. Scotus. Deinde, ostēdendū esset contra eosdem infideles, hoc mysterium non esse impossibile, quod nonnullis rationibus conatur ostendere Scotus in 1. dist. 2. q. 4. de quibus nōnihil dicā infra in 4. li. Nūc breuiter cēseo, illud etiam non posse demonstrari positiuè, id est, per aliquod mediū, quod illud ostēdat. Tū quia nullum hactenus inuentum est, nec excogitari potest, vt dicto cap. vlt. huius libri probabo latiùs.

Tum etiam, quia si demonstraretur non esse impossibile, demonstraretur esse possibile: *in æternis autem*, vt Aristoteles dixit, *idem est esse, & posse*, demõstraretur ergo illud esse, quod constat fieri non posse. Negatiue autem (vt sic dicam) ostendi potest, hoc mysterium non probari impossibile, quod præstandũ est soluendo rationes, quæ contra illud fiunt, quod in discursu materiæ commodius faciemus, ne hic omnia confundamus. Potest etiam homo intelligere se non posse assequi infinitam naturam qualiter scilicet, aut quomodo in se sit, ex quo etiam potest facile vnusquisque intelligere, difficultates omnes, quæ humano ingenio circa hoc mysterium occurrunt, cum ex creaturis, & rebus finitis sumantur, non habere locum in re infinita, aliunde verò esse consentaneum infinitæ naturæ, vt intra se fæcunditatem habeat, ratione cuius possit esse potentia, seu principium, quo vna persona aliam producat.

Contra Iudæos habemus propria argumẽta, quia Scriptura saltem quoad vetus testamentum admittunt. Contra illos igitur in primis probandum esset, verum Messiam à Deo promissum futurum fuisse verum Deũ, atque etiam iam esse à Deo missum, quia hinc apertè conuincitur pluralitas personarum in Deo. Nam persona mittens distincta est à missa & vtraque est Deus. De illo autem principio dixi multa in tom. 1. de Incarnat. disp. 1. vbi etiam ostensum est contra eosdem infideles, Messiam promissum iam venisse, & esse Christum Dominum. Ex quo etiam contra eos conuincitur, nihil nos docere potuisse, quod falsum sit, quòd autem hanc veritatem nos docuerit, statim contra hæreticos ostẽdemus, atque ita supposito illo fundamento, omnia testimonia noui testamenti, quibus probatur hæc veritas, probant etiam contra Iudæos.

6. Præter hæc verò adduci possunt aliqua ex veteri testamento, ex quibus Patres solent hanc veritatem colligere, vt est principium Geneseos, vbi fit mentio, & Dei creantis, & principij, in quo creauit. *In principio creauit Deus, &c.* Vbi per principium multi *Filium* intelligunt, & statim additur *Spiritus Domini* qui *ferebatur super aquas*, & in singulari ponitur verbum, *creauit*, quia omnes sunt vnus Deus. Ponderari etiam solet quod paulò pòst subiũgitur, *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram.* Quia ibi non loquitur Deus ad Angelos, vt quidam hæretici dixerunt, quia neq; Angeli sunt factores hominis, neque homo est ad imaginẽ illorum factus. Loquuntur ergo diuinę personæ inter se, quia nullus artifex omnino solitarius ita secum loquitur, vt argumentantur in eum locum Basilius, Ambrosius, & alij Patres, Sed in his, & similibus locis aduertẽdum est, supposita fide, illa esse optima ad explicandam veritatem, & quomodo Deus semper insinuauerit. At per se sola non sufficiunt ad conuincendũ intellectum repugnantem. Vnde Theod. lib. 2. ad Græcos, & Abulen. episc. de Trinitate, & Liranus lib. contra Iudæos aduertunt, quamuis mysterium Trinitatis in testamento veteri contineatur, tamen non ita expresse, & distinctè, vt omnino conuincat hominẽ non piè affectum. Negandum verò non est, quin misteriũ hoc sufficienter in veteri testamento contineatur, ad quod ostendendũ plura testimonia afferemus in sequẽtibus, & videri potest Galatinus lib. 2. de arcanis Catholicæ veritatis.

7. Tertiò contra hæreticos, quia in sequentibus est in particulari disputandũ, sufficiant verba Christi Domini Matth. vlt. *Baptizãtes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti*, de quibus dixit Ioa. 1. canon c. 5. *Tres sunt qui testimoniũ dant in cælo*, & Christus Io. 14. *Ad eum veniemus, &c.* Definitiones Conciliorũ, & testimonia Patrum omitto, vt paulatim afferantur in sequẽtibus. Deinde ex alio principio fidei potest hæc veritas contra hæreticos cõuinci, nam aliqua persona diuina incarnata est, & aliqua non est incarnata, ergo sunt plures, Consequentia euidens est. Antecedens verò quoad vtramque partem ostẽditur in materia de incarnatione.

Ex hac veritate colligimus, esse in Deo plura supposita, & plures hypostases, quamquã de hac locutione sub nomine *hypostasis* magna olim fuerit controuersia. Nã in principio, paulò pòst hæresim Arij locutio illa suspecta fuit, vt patet ex Hieronymo epist. 56. ad Damasum, & Augustino li. 5. de Trinit. c. 8. & 9. Neq; solũ apud Latinos, sed etiã apud Gręcos videtur fuisse hæc trepidatio, vt patet ex Athanasio in epist. ad Episcopos Africæ, & ex Acatio in epistola ad Cyrillum Alexand. quæ est 15. inter eius epistolas. Postea verò intellectum est, vocem esse æquiuocam, & posse essentiam, & suppositum significare, ideoque permissum est ita loqui in bono sensu, vt patet ex Nazianzeno oratione 21. in fine, & idẽ habet oratione 32. & Cyrillo lib. 1. in Io. c. 21. Iam verò ex vsu Ecclesiæ, & omniũ, tam Latinorũ, quã Græcorum vsurpatur illa vox ad significandũ non naturam, sed tantũ suppositũ naturæ, & ideo illa locutio simpliciter, & sine distinctione admittẽda est, & hæc neganda, Pater, Filius, & Spiritus sanctus sũt vna hypostasis. Hoc cõstat ex Basilio Epist. 43. Greg. Nysseno lib. de differentia Vsiæ, & Hypostaseos, Athanasio lib. de definitionibus. & dialog. de Trinit. Damas. li. 1. de fide c. 21. & li. 3. c. 4. Theod. dialog. *Immutabilis.* Et idem nunc cõstat ex vsu omniũ Theologorũ, & totius Ecclesiæ Latinę, & multi ita intelligunt illud Pauli ad Hebræos. 1. *Cum sit splẽdor gloriæ, & figura substantiæ eius*, vbi Græcè est vox hypostasis loco substantiæ.

9. An in Deo sint plures substãtię. Hinc tamen oritur difficultas, quæ à modernis Theologis communiter tractatur, quia ex dictis sequetur, in Deo esse plures substãtias, tũ, quia hypostasis idẽ est, quod substantia, tum etiã, quia persona diffinitur, quod sit substantia. Cõsequens autẽ videtur repugnare definitionibus Conc. Lateranẽsis in c. *firmiter*, & c. *Damnamus*, & Toletan. 6. & 11. in cõfessionib. fidei, docẽtib. in Deo tantũ esse vnã substãtiã.

10. De hac locutione diuersa inueniri videntur in Antiquis Patribus. Nam Hieron. dicta Epist 56. plures substantias cõcedere recusat. Et August. lib. 5. de Trinit. c. 9. lib. 7. c. 4. & Richard. de sanct. Vict. lib. 4. c. 6. Quia substantia dicit absolutum, & absoluta nõ multiplicantur in Deo. Illam verò locutionẽ planè admittit Hilarius lib. de Synod. Anselmus libro de Incarnat. verbi, c. 8. & in Monologio, c. vlt. & Ioan. Papa in lib. de duabus naturis. Quia plures personæ sunt plures res, & non plura accidentia, ergo plures substantiæ, imo etiam plures primæ substantiæ, at verò prima substantia est maximè substantia, teste Aristotele in prædicamentis.

11. Respondeo in primis, vocem esse ambiguã, nam & essentiã, & suppositũ significare potest, iuxta Arist. 5. Metaphysicæ, & notauit ad hoc propositũ D. Tho. 1. p. q. 27. ar. 2. & quæst. 30. art. 1. Et Ioann. quidam Theologus Latinus in sessione 19. Concilij Florentini. Vnde fit si vox illa sumatur pro essentia, non esse in Deo plures, sed vnam substantiam, & hoc definiũt dicta Concilia, & infra latius tractabitur. Si verò sumatur pro supposito admitti posset res substãtias, & ita loquũtur posteriores Patres. Propter

ambi

ambiguitatem verò, & quia vox illa simpliciter dicta, iuxta communem modum loquẽdi de hoc mysterio, magis videtur significare essentiam, ideo absolutè non est illa locutio proferenda, sed cum aliquo addito, quod æquiuocationem tollat, vt si dicamus, esse tres substantias incommunicabiles, siue quid simile.

12. Ad argumentum initio positum. Ad rationem igitur dubitandi in principio positam respondemus, non esse eandem rationem in Deo, quæ est in creaturis. Nam in his cum persona multiplicatur natura, & ideo quot sunt personæ humanæ, tot sunt homines. In Deo autem nõ multiplicatur natura licèt multiplicetur persona, & ideo quamuis sint plures personæ, non sunt plures Dij. Ac propterea etiam non est simile de vnitate Dei, & de vnitate personæ, nec rationes naturales, quæ probant vnitatem Dei, procedunt contra pluralitatem personarum. Quia distinctio naturæ non stat cum infinitate, æqualitate, & summo principatu omniũ, & singulorum habentium Dei veri naturam. Vbi autem natura est vna, est vnus principatus, summa æqualitas, & infinitas vniuscuiusque personæ, Quo fit, vt nõ multiplicentur personę in tali natura propter imperfectionem, vel indigentiam, sed propter mirabilem fæcunditatem illius infinitæ naturæ. Et ob eandem rationem multiplicari possunt illæ personæ cum summa simplicitate, quia omnino sunt idẽ cũ natura, in qua vniũtur. Quæ omnia sigillatim in sequẽtibus sunt disputãda, & explicãda.

CAPVT III.

Quomodo ratio personæ communis sit tribus diuinis personis.

1. Varia distinguũtur dubia. QVamuis dubium hoc metaphysicum potius, quàm Theologicum videatur, quia tamen à Theologis non prætermittitur, variéque de illo sentiunt, propriéque nascitur ex hoc mysterio, ideo breuiter expediendum est. Sunt autem multa simul explicanda. Vnum, an nomen personæ dicat aliquã positiuam rationem communẽ tribus personis diuinis. Alterum, si ratio illa positiua est, an sit realis, vel rationis. Tertium, si realis est, an dicat vnum conceptum obiectiuum præcisum à tribus personis, communémque illis. Vltimum, an vox, *Persona*, vniuoca sit respectu trium personarum, vel analoga. Atque hæc omnia similiter tractari possunt de nomine *relationis*, vt commune est tribus relationibus diuinis, & ideo simul expedientur.

2. Opinio Scoti. Circa hæc igitur Scotus in 1. dist. 23. q. 1. §. *Item arguo*, sensit, non posse nomen personæ significare rationem aliquam positiuam communem tribus personis, sed solùm negatiuam, nam licèt interdum sub disiunctione loquatur, scilicet, vel dicere conceptum cõmunem negatiuũ, vel saltem nõ posse dicere conceptum vnius rationis positiuũ, & quidditatiuum, semper in priorẽ partẽ inclinat. Fundamẽtũ eius est, quia putat personam sola negatione incommunicabilitatis formaliter constitui. Item quia putat ab vltimis terminis, & cõstitutiuis non posse conceptum cõmunem abstrahi, quia aliter procederetur in infinitũ. De hoc posteriori fundamento infrà dicemus, de priori nũc agendũ est. Quod fundamentũ sequitur ibi Gabriel q. vnica, dub. 1. & latiùs 3. dist. 1. q. 1. art. 1. licèt de præsenti quæstione nihil dicat, Aureolus verò in 1. dist. 23. & latiùs dist. 25. latissimè tractans hanc quæstionẽ, licèt Scotũ impugnet, tandem in illius opinionem coincidit. Cõtendit enim *personam*, directè significare ens positiuum, vt affectum, & vestitum nonnullis negationibus. Vnde concludit, *personam* ex parte positiui dicere aliquid commune tribus personis, illud verò non esse aliquid determinatum, secundum aliquã determinationem, id est, quasi genericam, vel specificam rationem entis, sed esse tantùm transcendentalem rationem entis. Ex parte verò negationum dicere certas, ac definitas negationes, scilicet, communicationis, seu communicabilitatis. Atque ita nomẽ *persona* secundum id proprium, & peculiare, quod habet commune tribus personis, dicere tantùm negationes; quoad positiuum autem, dicere tantùm rationem indeterminatam, seu transcendentalem. Fundamenta huius Auctoris, quantum ad præsens punctum spectant eadem ferè, quæ Scoti sunt.

Gabriel. Aureol.

3. Rationẽ personæ positiuã esse. Nos verò in primis supponimus ex Metaphysica disp. 34. sect. 2. suppositum in re ipsa non constitui formaliter negationibus, sed positiua entitate, seu modo reali, quem suppositum addit supra naturam, vel ex natura rei distinctum, vt in creaturis, vel ratione, vt in Deo. Vnde cùm persona nihil aliud sit, quàm suppositum intellectualis naturæ, necesse est, personam addere naturæ intellectuali, non tantùm negationes, sed etiam positiuum terminum, in quo illæ negationes fundentur. Præterea in diuinis personis est peculiaris ratio, quia necesse est, vt in aliquo positiuo distinguantur, alioquin non essent res distinctæ. Nam si vnaquæque non habet aliquid propriũ positiuũ, ergo solam essentiam habent, quę sit res positiua: ergo in re ipsa non habent, nisi vnã solam entitatem, quia solùm id, quod positiuum est, entitas realis est. Necesse est ergo, vt vnaquæque habeat aliquid positiuum proprium: ergo illud est, quod personam constituit, quódque est fundamentum incommunicabilitatis, & similium negationũ, quia solum illud esse potest incommunicabile in vnaquaque persona, nam essentia communicabilis est, & in vnaquaque persona solùm est essentia, & proprietas. Omitto enim nunc Spirationem actiuam quæ communicabilis est.

4. Denique infrà ostendemus, proprietatem constituentem diuinam personam esse relationem, relatio autem positiuum quid est, igitur præter negationes communes tribus personis, habent diuinæ personæ conuenientiam in positiuis proprietatibus, illámque significat nomen *personæ*. Nam sicut particularis persona constituitur sua particulari proprietate, vt talis est, ita persona in communi significat aliquid positiuum, nimirum, constitutum ex natura, & proprietate personali positiua. Vnde nec satis facit, nec intelligi potest, quod Aureolus ait, positiuum illud non esse quid determinatum secundùm aliquam particularem rationem entis, sed commune quid, & transcendens ad omnia entia positiua. Constat enim hoc esse falsum. Nam loquendo de persona tota illa positiuum quid est, quod non est accidens, sed substantia, & non est pars substantiæ, sed totalis substantia, & non est tota, vt natura, sed vt substantia integra vltimò terminata. Quod si de ipso termino in abstracto loquamur, constat hanc ipsam rationem termini particularem esse, & positiuam. Tandem in conceptu relationis personalis constat, rationem relationis determinatam esse, saltem ad modum rationis genericæ.

5. Opinio secunda. Est ergo secunda sententia, quæ concedit personam dicere rationem positiuam communem tribus personis, tamen illam non esse realem, sed

rationis ex illo fundamento, quod ab vltimis constitutiuis non potest abstrahi conceptus obiectiuus realis, & communis. Pro hac sententia referri potest Durandus in 1.dist.23.q.1.& dist.25.q.1.in eam enim inclinat, licèt semper sub disiunctione loquatur. Tribuitur etiã hæç sententia Henrico, quodlib. 5.q.6.vbi ait *personam*, significare intentionem. Sed adeo obscurè loquitur, vt vix intelligas, an de prima, vel secunda intentione loquatur, videtur autem in hanc partem inclinare. Fundamẽtum huius sententiæ esse potest, quia *persona* significat aliquem conceptum obiectiuum communem, & non priuatiuũ, vt contra priorem sententiam probatum est, nec positiuum reale, vt fundamentum Scoti probare videtur, ergo positiuum rationis.

Durand. Henric.

6. Rationẽ personæ realẽ esse. Verumtamen neque hæc sententia cum probabilitate defendi potest. Quia esse *personam* in particulari, & prout in vnaquaq; persona reperitur, non est ens rationis, sed verum, & reale, sed nomen *personæ*, licèt non significet distinctè propriam, & particularem rationem vniuscuiusque personæ, quatenus talis est, significat nihilominùs confusè modũ illum existendi, quem in re ipsa habet vnaquæque persona, ergo non potest adæquatè, & primariò significare aliquod ens rationis. Consequentia euidens est. Maior & in fide, & in Metaphysica videtur certissima. Nam esse Patrem, Filium, & Spiritum Sanctum non est aliquid rationis, sed rei, alioqui nullum est Trinitatis mysterium. Item, humana natura non fuit assumpta ad ens rationis, cùm fuit vnita personæ Verbi. Supposita etiam creata, prout in re sunt, per proprium modum realem, & in re ipsa absque negotiatione intellectus constituuntur. Minor denique propositio per se nota videtur, quia licèt intellectus noster confuso modo cõcipiat *personam*, quando hoc nomen commune imponit, nihilominùs non concipit aliquid à se fictum, sed id, quod in re est, nec per illam vocem significat, nisi modum existendi, quem persona habet in re, licèt non distinctè conceptum, sed confusè tantùm. Vndè non solum est verum dicere Patrem esse personam, sed esse personam realem, seu verè, & realiter, ac in re ipsa, quæ omnia vera non esset, si persona formaliter ens rationis significaret. Denique relatio diuina, vt est communis tribus relationibus personalibus, non dicit de formali aliquod ens rationis, quia licèt communitas illa sit per rationem, tamen res concepta realis est, ergo idem est de *persona*, quia personalitas diuina, & relatio diuina in re sunt omnino idem, & idem conceptus obiectiuus eis respondet, licet sub diuerso modo concipiendi nostro, vt infrà videbimus.

7. Opinio tertia. Tertia sententia est, nomen personæ significare quidem rationem realem positiuam in singulis personis diuinis existentem, non significare autem immediatè rationem aliquam communem tribus personis etiam communitate rationis, sed immediatè significare tres persona s, secundum vniuscuiusque incommunicabilem existentiam. Fundamentum est illud à Scoto tactum, quia terminus vltimus debet esse omninò simplex, ita vt in duos conçeptus resolui non possit, sed tres personalitates diuinæ sunt tres vltimi termini naturæ diuinæ, ergo non potest ab eis abstrahi conceptus realis communis. Maior probatur, quia si terminus est vltimus, ergo est vltimatè constituens, ergo non potest ipse alio termino constitui, alioqui iam non erit vltimus, ergo nõ potest resolui in duos conceptus, alioqui vnus eorum esset terminabilis, alius esset termini constituentis. Secundò probatur, quia aliàs daretur processus in infinitum, quia si tres personalitates diuinæ habent, in quo conueniant realiter, & in quo differant, etiam modus ille, in quo differunt, potest in communi, & in particulari concipi, ac significari, ergo resolui poterit in duos alios conceptus, & ita procedetur in infinitum, vel sistendum est in primo termino vltimo, & simplicissimo. Tertiò, persona, vt est communis tribus diuinis erat vniuocum quid, ergo vniuersale, ergo genus, vel species, vel aliud ex quinque vniuersalibus. Quæ omnia Deo repugnant, quia in eo locum non habet compositio etiam metaphysica, & rationis, vt supponimus.

Vera nihilominus sententia est, personam diuinam vniuocè dici de tribus personis, ac proinde non significare immediatè ipsas personas secũdum proprias rationes earum, sed communem conceptum obiectiuũ, realem, & positiuum, quoad rem conceptam, rationis verò quoad communitatem. Hæc est sententia Diui Thomę 1.part.quæst.29.art. 4. & clarius quæstione 30.art.4. Vbi Caietanus illam sequitur, & quæst. 27.artic.4. ad 4. dubium. Alens. 1.part. quæst. 56. memb. 4. art.2. Bonauent. in 1. distinct. 25. artic. 2. quæstione 1. Capreolus eadem distinct. 25.quæst. 1. art. 1. Marsil. 1. quæst. 28. art.2. conclus. 2. Probatur autem, prima pars, quia *persona diuina* terminus est communis, vt est per se notum. Et non est æquiuocus, vt etiam constat, quia & distribuitur pro omnibus personis diuinis, & propriè afficitur termino numerali, vel partitiuo, vt cum dicimus Patrem, & Filium, & Spiritum sanctum esse plures personas, & aliam esse personam Patris, aliam Filij &c. In voce autem æquiuoca non sunt istæ locutiones propriæ. Denique non solùm nomen commune est, sed etiam ratio nominis, vt patebit, non ergo est æquiuocum. Præterea nec analogum est, quia simpliciter, & perfectissimè dicitur de quacumque persona, & non magis dicitur de vna ratione alterius, quàm è conuerso. 8.

Rationẽ personæ cõmunẽ, & vniuocam esse. D.Tho. Caietan. Alens. Bonauẽt. Capreol. Marsil.

9. Respondent aliqui, esse vocem analogam secundùm analogiam proportionalitatis, quia sicut se habet Pater ad suam proprietatem, ita Filius ad suam, & Spiritus sanctus ad suam, & hanc analogiam non postulare necessariò inæqualitatem inter plura significata nominis. Sed contrà, nam pari ratione dicam, substantiam non esse vniuocam vocem corpori, & Spiritui, sed analogam secundùm proportionalitatem. Item de animali respectu plurium animalium, & sic distruitur totum fundamentum vniuocationis secundum communes rationes, & conceptus. Deinde impossibile videtur, vt vnum nomen, vna impositione, & æquè primò imponatur ad significandum plura per solam proportionalitatem, ergo impossibile est, vt vox sit analoga respectu eorum, in quibus inuenitur ratio formalis significata per illam cum omni perfectione, proprietate, & æqualitate. Quo circa, quoties vox est analoga secundum proportionalitatem, semper imposita est priùs ad vnum membrum significandum, & inde translata ad aliud, vel alia, propter proportionalitatem, quæ non attingit ad omnimodam proprietatem. Et è conuerso, quando ratio aliqua significata per vocem æquè primò, & cum omni proprietate conuenit multis, licet inter ea posit proportionalitas considerari, tamen non est illa ratio imponendi nomen, sed communitas aliqua, vel

simili

similitudo propria, aut cōuenientia, in qua illa proportionalitas fundatur, & ideo tale nomen vniuocum est. Hoc autem totum inuenitur in nomine personę respectu trium personarum, vt dixi, estque per se satis notum, ergo.

10. Atque hinc facilè probatur altera pars de immediato significato illius vocis. Primò, quia tres personæ diuinæ verè, & realiter conueniunt in modo subsistendi incommunicabiliter, nam in hoc sunt similes in re ipsa, vnde potest mens nostra præscindere, & formare vnum conceptum repræsentantem personas, non distinctè, & secundum propria, sed confusè, & secundum conuenientiam, quam inter se habent. Talis autem conceptus formalis in nostra mente existens, suum proprium, adæquatum, & immediatum obiectum habet, quia non potest intelligi actus mentis vnus, sine proportionato obiecto, suam vnitatem habente. Illud autem obiectum respectu illius conceptus formalis, non est aliqua persona particularis, vt per se constat, nec sunt multæ secundum proprias rationes earum, quia hoc repugnât vnitati, neque etiam secundùm proportionalitatem, tum quia, vt antea dicebam, proportionalitas cum proprietate, & æqualitate in ratione significata per nomen, non est proportionalitas tantùm, sed est realis conuenientia, & vnitas rationis formalis obiectiuæ, tum etiam quia ad concipiendam proportionalitatem, necesse est concipere plura significata secundùm proprias rationes, in quibus distinguuntur, quia in illis intelliguntur habere proportionalitatem, quod per illum conceptum non fit. Ergo necesse est, vt obiectum illius conceptus sit vnum, vnitate rationis formalis obiectiuæ. Illud ergo dicendum est immediatum significatum nominis *persona diuina*, quia in eo personę diuinæ continentur confusè tantùm, & secundū conuenientiā, quam inter se habent, & ita per illam vocem significantur. Et hoc potest confirmari, tum ex definitione personæ contractæ ad indiuiduam substantiā naturæ diuinæ, hæc enim datur de aliquo conceptu obiectiuo, vero & reali, ac communi tribus personis secundùm rationem: tum ex modo significandi illius vocis, vna enim impositione intelligitur imposita ad significandum, & ratione illius impositionis sub significato suo comprehendit tres personas saltem confusè; hoc autem intelligi non potest sine vnitate obiectiua in re significata per nomen, quæ vnitas tanta est in præsenti, vt ad vniuocationem sufficiat, vt ostendimus.

11. Argumētorum solutio. Superest, vt argumentis tertiæ sententiæ respondeamus, in quibus motiua aliarum opinionum cōprehenduntur. Ad primum responderi potest, personam diuinam non dicere rationem aliquam personæ, abstractam à tribus personis, vt personæ sunt, sed dicere solùm communem conceptum personæ, vt determinatum per habitudinem ad diuinam naturam. Ad eum modum, quo persona vltra communem rationem suppositi non addit aliquid ex parte subsistentiæ, sed ex parte naturæ addit, quòd rationalis sit. Itaque iuxta hunc dicendi modum tres personalitates diuinæ solùm in hoc conueniūt, quòd eandem naturam diuinam terminant, quæ conuenientia non est in aliqua communi ratione abstrahibili à tribus personalitatibus diuinis, & superiori ad illas quasi quidditatiuè, & intrinsecè, sed solùm est conuenientia in quadam habitudine rationis ad eandem naturam diuinam, seu in denominatione sumpta ad eadē natura, quam terminât, Sicut persona Angelica, vel humana non addit supra communē rationē personę, nisi determinationē ad talem naturam, seu denominationē ab illa. Vnde, persona Christi dicitur esse persona humana solùm, quia terminat humanam naturam, licèt in sua substantia, & entitate longè diuersa sit ab aliis personis humanis. Atque hac ratione, licèt personalitates diuinæ sint vltimi termini, & simplicissimi ita, vt non possint habere conceptum communem intrinsecum, & quasi præcisum à propriis rationibus, possunt tamen habere conceptum communem secundum dictam denominationem.

12. Sed tamen responsio hæc non satisfacit. Esto enim verum sit, personas diuinas concipi posse secundum illam denominationem: nihilominùs negari non potest, quin inter se habeant realem conuenientiam intrinsecam, secundùm quam possint concipi, & significari conceptu, & voce communi, & vniuoca. Hoc patebit facilè, si, omissa illa voce, *persona diuina*, vtamur voce, *persona relatiua*, vel *personalitatis relatiuæ*, hę namque voces non minùs sunt vniuocæ, quàm vox *persona diuina*, nec minus significant conceptum communem: vt probant omnia adducta in nostræ sententiæ confirmationem. At illa communitas non est in denominatione aliqua à natura diuina, seu in ordine ad illam, sed in modo intrinseco, ac proprio illarum personalitatum Dei. Et declaratur ampliùs, quia persona in communi, vt abstrahit à creata, & increata, rectè diuiditur in absolutam, & respectiuam, quæ duo membra nō solùm distinguuntur in habitudine subsistentię ad naturam creatam, vel increatam, sed formaliter, ac intrinsecè in propriis modis, quasi contrahentibus, seu determinantibus communem rationem personalitatis, ad talē quasi speciem personalitatis, ergo in illo modo peculiari, ac relatiuo habēt inter se cōuenientiam realem diuinæ personæ, ergo secundùm illam conuenientiam datur conceptus communis illis, qui immediatè significatur nomine personę diuinæ. Tandem, relationes diuinæ conueniunt vniuocè in communi conceptu relationis subsistentis, seu increatæ, qui conceptus non est quasi denominatiuus, sed intrinsecus, & quasi quidditatiuus relationi, vt sic, ergo idem est personalitate increata, &c.

13. *Scotus.* At enim Scotus in 1. dist. 26. q. 1. §. *Tertia opinio*, cū de relationibus diuinis fateatur, cōuenire in aliquo cōceptu reali, & quasi quidditatiuo relationi, vt talis est, nihilominùs negat, tres proprietates personales Trinitatis, posse habere huiusmodi conuenientiā, seu conceptum communē. Imò, hinc conatur ostēdere, relationes diuinas nō esse ipsas proprietates personales, secūdū suas proprias rationes formales, quia à relationibus potest abstrahi cōceptus cōmunis, nō verò à proprietatibus personalibus, quia hoc est cōtra rationē vltimi cōstituentis vt in argumentis obiicebamus. Item quia relatio, vt sic, dicit quidditatem quandam, quæ communicabilis est de se, hoc autem repugnat proprietati personali, de cuius ratione est, vt sit incommunicabilis.

14. Proprietates incōmunicabiles posse habere ratione cōmunem. Sed immeritò Scotus hanc differentiam excogitauit, quæ illum in aliam sententiam induxit, nimirum, proprietates incommunicabiles constituentes diuinas personas absolutas esse, & non relationes ipsas, quæ est reprobata sententia, vt infrà suo loco videbimus. Nihil ergo obstat, quominùs Paternitas v.g. sit proprietas ex se incommunicabilis, id est, incommunicabiliter subsistens, & quod nihilominùs habeat realem cōuenientiam, & conceptum realem communem filiationi, & Processioni. Imò licèt præter relationes personales, haberent diuinæ

personæ proprietates absolutas, & incommunicabiles, nihilominùs illæ proprietates haberent inter se realem conuenientiam in communi ratione subsistentiæ incommunicabilis. Neque enim huiusmodi conuenientia repugnat illi incommunicabilitati, nam hæc ipsa incommunicabilitas, seu modus ille sic subsistendi, qui realis, ac positiuus est, potest ita conuenire multis proprietatibus personalibus, vt in eo habeant conuenientiam aliquam, seu similitudinem. Atque ita contingit in personalitatibus creatis, quæ licèt absolutæ sint, conueniunt nihilominùs in communi conceptu personalitatis absolutæ. Neque etiam communitas huius conceptus repugnat incommunicabilitati personalitatis, sunt enim diuersarum rationum, & non habent inter se oppositionem. Quia non omnis communicabilitas repugnat cuicumque incommunicabilitati, sed cum proportione, vnde secundùm diuersas rationes eadē res communicabilis, & incommunicabilis esse potest. Vt essentia diuina est incommunicabilis multis naturis, tamen communicabilis multis personis, & filiatio diuina est incommunicabilis multis personis, communicatur autem suo modo multis naturis, Sic ergo personalitas relatiua in Deo, vel absoluta in creaturis dicit rationem incommunicabilem secundùm rationem multis personalitatibus, & nihilominus secundum rem quælibet personalitas est incommunicabilis alteri personæ, atque ita est terminus vltimus naturæ. Vnde non repugnat conceptum obiectiuum relationis diuinæ esse communem relationibus personalibus, & nihilominùs dicere rationem vltimi termini naturæ diuinæ, quia illa communitas nō repugnat incommunicabilitati vltimi termini. Eo vel maximè quòd relatio non exercet rationem vltimi termini, vt manens in cōmuni conceptu relationis, sed vt determinata ad talem speciem relationis, secūdum quam incōmunicabilis est multis relationibus personalibus.

15. Ad primum ergo argumentum, respondeo non esse contra rationem vltimi termini, vt ab illo possit abstrahi conceptus communis multis similibus terminis. Quia licèt talis terminus vltimò constituat personam, tali genere cōstitutionis, (quam hypostaticam vocare possumus) nihilominùs ipse potest constitui, seu determinari in ratione talis termini in alio genere, quod vocare possumus determinationem rationis inferioris ad superiorem. Sicut albedo constituit album tamquam propria, & vltima forma eius, & tamen constituitur in esse albedinis per proprias differentias, constitutione (nimirum) contractiua genericæ rationis ad specificam. Igitur in vniuersum loquendo, vltimū constituens in eo genere constitutionis, in quo est vltimum, non constituitur, neque vltimus terminus amplius terminatur, nihilominus in alio genere compositionis, seu cōstitutionis, aut determinationis, constitui, vel determinari potest, & ita non repugnat illi habere conceptum communem præter proprium, & particularem.

16. Alia duo argumenta communia sunt ad omnia transcendentia communia, seu quæ habent conceptum communem, & ideo in metaphysica latè tractata sunt de ipso ente, & de substantia, accidente, & similibus. Nunc ergo breuiter ad secundum negamus sequi processum in infinitum, quia relatio diuina, verbi gratia, non determinatur ad esse Paternitatis per modum, in quo non includatur ipsa communis ratio diuinæ relationis, ac subsistentiæ, & ita non proceditur in infinitum, quia Paternitas non constat duobus conceptibus inter se omninò condistinctis, sed dicit solùm simplicem conceptū relationis magis expressum, & specificum, qui per se ipsum determinat communem conceptum. Et eadē ratione conceptus ille communis non est cōceptus generis, vel speciei, vel alterius prædicabilis, sed ad modum transcendentis. Addit præterea D. Thom. dicta q.30. art.4. ad 3. communem rationem personæ diuinæ non esse vniuersale aliquod, quia personę diuinæ habent vnum esse, vniuersale autem dicit esse commune multis secundùm esse differentibus. Contra quam rationem instari potest, quia diuinæ personæ etiā distinguuntur in esse personali, seu relatiuo, quod satis esse videtur, quia vniuersale non requirit ordinem ad multa, nisi distincta secundùm illud esse, in quo determinant ipsum commune. Potest nihilominùs facile defendi illa ratio, quia vniuersale dicit habitudinem ad multa, ita distincta, vt non sint vnum simpliciter in suo absoluto, ac proprio esse. D. Tho.

Denique addit D. Thomas in eadem solutione, Personam, vt de creaturis etiam dicitur, non prædicari de multis tamquam genus, vel speciem. Quod si interroges, quomodo prædicetur? Respondet in corpore articuli, prædicari tamquam indiuiduum vagum. Idemque censet de persona diuina, vt est cōmunis ad tres diuinas personas. Contra hoc verò obiicit Aureolus, quia indiuiduum vagum non potest ampliùs determinari per signum particulare, *quidam*, vel *aliquis*: est enim indiuiduum vagum *quidam homo*, vel *aliquis homo*, non possumus autem vlteriùs dicere, quidam aliquis homo, vel aliquis quidam homo, quia est ineptissimè nugatio. At verò nomen, *Persona* congruentissimè recipit has determinationes, dicimus enim, quædam persona diuina est incarnata, quædam generat, alia generatur, ergo non prędicatur tamquam indiuiduum vagum, Respondetur tamen facilè, nomē personæ non dici significare admodum indiuidui vagi, quoad illam determinationem, nec quoad illorum terminorum complexionem, ex qua prouenit, vt indiuiduum vagum iam affectum illo signo non possit vlterius eodem affici, quod secùs est de quocumque nomine communi indefinitè sumpto, vt est nomen *persona*, vel *suppositum*. dicitur ergo persona habere communitatem indiuidui vagi quoad habitudinem ad particularia, quæ respicit, seu quoad qualitatem prædicationis, quia sicut indiuiduum vagum sumptum est in substantiis ex modo subsistendi incommunicabiliter vagè sumpto, ita etiam persona, vel suppositum: & ideo sicut indiuiduum vagum non prædicatur in quid, vel quale, sed potest dici prædicari in qualiter, seu in quomodo, ita est etiam persona. 17. Personā nec genus, nec speciē esse. Aureolus.

Sed instabit aliquis, quia relatio diuina prædicatur in quid de tribus relationibus diuinis, non minùs, quàm si esset genus, neque ex hoc capite definit esse genus, sed propter transcendentiam, & simplicitatem, vt suprà dixi: ergo similiter persona prædicatur in quid de Patre, Filio, & Spiritu sancto, quia eandem proportionem seruat respectu illorum. Respondent aliqui negando antecedens, quia relatio diuina etiam in suo vltimo conceptu includit subsistere, quia in omni relatione, & in proprio modo constituente illam, qui dicitur *ad*, includitur, *esse in*, quod *esse in*, est esse in alio in relationibus creatis, in diuinis autem est, esse in se, & subsistere, & ideo sicut subsistere non dicitur in quid de tribus personis, vel relationibus, ita nec relatio. At responsio hæc 18.

petit

petit principium. Nam, ex eo, quòd *Ad*, vt *Ad*, est essentiale omni relationi, concludimus dici in quid de illis, quatenus abstrahitur ad modum generis, ergo inde vlterius concludi potest, quòd quidquid includitur intimè in conceptu *Ad*, dicitur etiam in quid de tribus subsistentiis, seu relationibus diuinis. Eo vel maximè quòd illud *in* inclusum intimè in *Ad*, est suo modo essentiale illi, eo modo, quo esse quid reale pertinet ad rationem quidditatiuam omnis entis realis, ergo sicut, *esse Ad*, pertinet ad quid est relationis, vt sic, ita etiam, *esse in*, inclusum intimè in ipso *Ad*. Denique, quam proportionem seruat relatio diuina in cõmuni ad tres relationes, eandem seruat personalitas diuina, vt sic, ad tres personalitates formaliter spectatas, vt personalitates sunt, ergo etiam in modo prædicationis seruant eandem proportionem.

19. An persona prædicetur in quid?

Quocirca dicendum est, aliud esse loqui de eo, quod simpliciter, & absolutè, & in re ipsa est de essentia suppositi, seu personæ, aliud verò est loqui tantùm secundum formalitatem suppositi, vel personæ, vt talis est. Priori modo nec indiuiduum vagum, nec suppositum, vel persona prædicatur in quid de indiuidua substantia completa, & integra, vnde in creaturis licèt hæc prædicatio fit in quid, *Petrus est homo*, nihilominus hæ propositiones, *Petrus est aliquis homo*, seu *Petrus est suppositum*, aut *persona*, non sunt quidditatiuæ, quia non dicunt formaliter essentiam Petri, sed modum existendi, vel subsistendi, quod nos appellamus, *Prædicari in qualiter*, vel *in quomodo*. Et sic hæ propositiones, *Pater est persona*, vel *est hypostasis*, non sunt in quid, imò nec si dicam, *est persona relatiua*, non est prædicatio quidditatiua. Vnde hæc etiam propositio, *Deus est Pater*, præter quam quòd est indirecta, non est essentialis, sed personalis. Et similiter hæc *Pater est Pater*, licèt sit identica, & hoc titulo videatur plusquàm essentialis, nihilominùs hoc tantùm habebit locum, si subiectum stet formaliter, ita, vt formale prædicati cadat in formale subiecti, sic enim sunt idem etiam secundum rationem. At verò si loquamur de persona illa simpliciter, tale prædicatum formaliter sumptum non dicit essentiam eius, sed attributum personale. Ac propterea in Deo tantùm est vna essentia, & personæ diuinæ, licèt distinguantur personaliter, ac relatiuè, non tamen essentialiter, vt in sequentibus videbimus.

CAPVT IIII.

Personas non multiplicari in Deo, nisi per realem processionem.

1. DVobus modis intelligi possunt plures personæ in Deo. Primò, vt vnaquæque illarum ex se sit, & immediatum ordinem habeat ad essentiam, seu essentia ad illam, nostro modo intelligendi: secundò, vt essentia diuina dicat immediatum ordinem ad vnam hypostasim, quæ ex se improducta sit, aliis verò non nisi per productionem earũ communicetur. Ratio ergo dubitandi inter hos duos modos est, quia prior videtur ad maiorem quamdam perfectionem singularum personarum pertinere, quia ex suo genere, seu conceptu perfectius esse videtur à se, quàm ab alio esse. Videturque repugnate Deo esse ab alio, repugnat ergo personæ, quæ in Deo sit, esse productam, si ergo sunt in Deo plures personæ, omnes erunt improductæ. In contrarium autem est fides Catholica.

Ratio dubitandi.

Primò dicendũ est, necessarium esse, aliquã personam Dei esse omnino improductam, qualis de facto est prima persona. Hæc assertio est de fide, quæ habetur in Concilio Niceno, & in Conciliis Toletanis 6. & 11. in confessionibus fidei, & habetur in symbolo Athanasij, itémque ab eodem Athan. Epi. de synodo Antiochena circa finem, & oratione secunda contra Arianos, Damascen. lib. 1. de fide ca. 9. Nazianz. orat. 39. Basil. lib. 1. contra Eunomium. Hilar. lib. 4. de Trinitate prope finem, & lib. etiam 9. August. 5. de Trinitate cap. 6. & 7. & lib. 15. cap. 26. Quia Patres vtuntur hac voce *ingeniti*, & *innascibilis*, eámque primæ personæ attribuunt. Circa quam vocem aduertere necesse est, aliquando opponi creationi, ita vt ingenitum idem sit, quod increatũ. Quo sensu omnes personæ, qui in Deo sunt, ingenitæ dici possunt. Alio modo opponitur propriæ generationi, quomodo etiam Spiritus sanctus potest dici ingenitus. Patres verò non vtuntur hac voce in his significationibus, quia Hæretici Ariani, & Eunomiani illis abutebantur, vt intelligere licet ex Athanasio supra, & Basilio lib. 1. contra Eunomium, & infrà dicetur latius. Tertiò igitur accipitur, vt excludit omnem productionem passiuam, & hoc modo tribuitur Patri à dictis Sanctis, & à Theologis Scholasticis dicitur propria notio eius, vt infrà videbimus. Quod intelligendum est, quatenus attribuitur alicui personæ: nam etiam diuina natura potest hoc modo dici ingenita, illa enim non producitur, nec generatur, quamuis per productiones personarum illis communicetur.

2. Aliquam diuinam personã esse improductã. Concil. Nyssen. Concil. Tolet. Athan. Damasc. Nazian. Basil. Hilar. August.

Ratione potest hæc veritas demonstrari, quia vel aliqua persona diuina producit aliam, vel non. 3.
Si secundum dicatur, quamuis hæreticum sit, inde tamen rectè sequitur personam esse improductam, quomodo Iudæi, & Gentiles illam in Deo concipiunt. Si verò detur primum, quod verum est, in illa productione non potest in infinitum procedi, ergo sistendum necessariò est in aliqua persona improducta. Probatur minor, sumóque totam collectionem personarum diuinarum, aut ergo tota illa producta est, aut non est producta. Primum est impossibile, alioqui oporteret extra totam illam collectionem esse aliquam aliam hypostasim, à qua illa collectio originem duxerit: quod manifestè repugnat. Quia vel illa hypostasis est persona Dei, & sic non erit extra totam collectionem, nec tota collectio erit ab illa producta, quia nulla persona producit se ipsam, vel illa hypostasis non est persona Dei, & sic Deus manaret à non Deo, essétque aliquid priùs Deo, quòd esset principium eius, quod est impossibile. Dicendum ergo est, totam illam collectionem personarũ non esse productam, quod non alia ratione verum erit, nisi quia ascendendo à persona producta, tandem sistimus in aliqua improducta.

Dices, possemus sistere in hoc Deo vt sic, qui improductus est, & non est persona, poterit ergo esse 4.
principium primæ personæ. Sic enim aliqui Theologi dicunt, primam personalitatem Dei, pullulare à Diuinitate. Respondeo, hunc Deum, vt sic, quatenus præscindit à personis, non posse verè, & realiter producere aliquam personam, quia realis productio non est, nisi inter res realiter distinctas: hic autem Deus non distinguitur realiter à suis personis, neque cum illis habet oppositionem originis, aliàs persona producta non esset hic Deus, à quo producta esset. Illa verò locutio Theologorum non intelligitur secundùm rem, sed secundùm nostrum

modum concipiendi, & ideo non est simpliciter asserenda, sed cum aliquo addito hoc declarante, vt infrà dicam.

5. Persona improducta tantum vna. Dico secundò, Persona improducta in Deo, non est, neque esse potest, nisi vna. Hæc etiam est assertio fidei, quæ solam personam Patris agnoscit improductam, negátque posse in diuinis personis esse distinctionem sine origine. Quod constat ex Concilio Florentino, & aliis, tradúntque ex Patribus Hilarius libr. 4. de Trinitate versus finem, & libr. de Synodis, explicatione 4. confessionis fidei, num. 26. Athanasius in oratione contra Gregales Sabel, Clarius Fulgent. lib. ad obiectiones Arianorum in principio, & ad 6. obiectionem, Richardus de sancto Victore lib. 5. de Trinitate, cap. 3. & 4. Ex Scholasticis D. Thom. 1. p. q. 34. art. 4. præsertim ad 4. Henricus quodlibet. 6. quæstione 1. & in sum. art. 54. quæstione 2. & Scotus in 1. distinctione 2. quæst. 5. Qui nituntur ratione ostendere hanc veritatem, & primò D. Thom. sic colligit; si essent plures personæ improductæ, essent plures dij, sed hoc est impossibile, ergo. Illa verò collectio difficilis visa est Scoto, quia si ponantur plures personæ improductæ habentes eandem naturam diuinitatis, non magis essent tres dij, quàm nunc sunt, illud autem esse impossibile non ostenditur illa ratione. Nihilominùs collectionem illam expressè faciunt Hilar. & Fulgent. suprà, & indicat etiam Athanasius. Non tamen constat, an hi Patres argumententur ex vera ratione, vel ex principiis creditis, ex quibus facilè est hoc modo illam consequutionem ostendere. Quia in vno Deo non distinguuntur personæ, nisi sint oppositæ, sed inter personas improductas non est oppositio, ergo, si distinguuntur, erit ratione naturæ, essent ergo plures dij.

Concil. Florent. Hilar. Athana. Fulgent. Richa. de S. Vict. D. Thom. Henric. Scotus. Ratio D. Thomæ.

6. Ratio Henrici. Vlteriùs verò conatur Henricus, illud assumptum ratione demonstrare, quam insinuauit etiam D. Thom. sed ipse latiùs eam prosequitur hoc modo. Si in Deo essent plures personæ improductæ distinctæ, vel distinguerentur relationibus, vel absolutis proprietatibus. Neutrũ dici potest, ergo. Probatur minor quoad priorem partem, quia vel illæ relationes distinguerentur propter oppositionem inter se, & hoc non, quia neutra esset producta ab alia, cùm omnes fingantur improductæ, vel distinguerentur tamquam relationes disparatæ, & hoc etiam dici non potest, ergo: probatur minor, quia non possent illæ relationes esse ad terminum distinctum in ratione principij, sicut nunc sunt Filiatio, & Processio passiua, quia huiusmodi habitudines esse non possent in personis improductis. Neque etiam possent distingui per habitudines ad diuersos terminos productos, quia quidquid vna illarum personarum produceret, necessariò produceret alia, & ita respiceret necessariò eundem terminum. Ergo nullo modo possent tales personæ distingui.

7. Superest probanda illa propositio. Si essent duæ personæ diuinæ improductæ necessariò, quicquid produceret vna earum, produceret alia. Probatur autem, quia tales personæ essent omninò simul, quia vtraque æquali necessitate esset in Deo, & nullum inter se haberent ordinem, vel rei, vel rationis. Non rei, quia in diuinis nullus potest esse ordo realis, nisi originis, inter illas autem personas non esset ordo originis, neque etiam rationis, quia nullum fundamentum posset in re habere talis ordo, neque esset vlla ratio, ob quam vna illarum personarum intelligeretur supponi ad aliam, essent ergo æquè primæ. Ergo si haberent eandem naturam diuinam, haberent etiam eandem potentiam, voluntatem, & intellectum; & in quo signo hæc omnia essent in vna, essent etiam in alia, ergo quod ab vna procederet, ex necessitate procederet ab alia maximè naturali processione, qualis est processio ad intrà. Patet vltima consequentia, quia impossibile est ab eadem numero virtute, seu potentia, aliquid esse tamquam à principio, *quo*, quin sit tãquam à principio, *quod*, ab omnibus suppositis, in quibus illa potẽtia inuenitur in eodem signo, in quo quæcumque illarum producit. Et declaratur ex his, quæ de facto sunt in Deo, nam ob hanc rationem non potest Spiritus sanctus procedere à Patre, quin procedat à Filio, neque è conuerso, quia in eodem signo originis, in quo Pater producit Spiritum sanctum, iam Filius habet eandem voluntatem cum Patre. Et ob eandem causam opera Trinitatis ad extrà necessariò sunt indiuisa, quia in illo signo, in quo intelligitur omnipotentia ad extrà causare, iam intelligitur prius existens in tribus personis. Sic ergo, si essent duæ personæ improductæ, omnis productio ad intrà esset indiuisa respectu illarum, ergo non possent distingui per relationes disparatas in ordine ad terminum productum.

8. Tandem superest probanda altera pars primi dilemmatis, nimirum personas diuinas non posse distingui per absoluta, quam Henricus solùm probat, quia vna natura non communicatur multis personis absolutis, nisi per partitionem ipsius naturæ, vel per modum totius vniuersalis, vel totius integralis. Vtraque autem partitio repugnat diuinæ naturæ.

9. Obiectionibus occurritur. In hoc autem discursu tria deesse videntur ad complementum eius. Primum est, quia omissum videtur tertium membrum, quo possent cogitari distinctæ illæ personæ, scilicèt, quod vna esset absoluta, & alia relatiua. Huic incommodo occurrit Henricus dicens; fieri non potuisse, vt aliqua esset absoluta persona, quia aliàs illi accideret relatio. Sed hæc probatio non videtur efficax. Quia nunc etiam Spiratio actiua aduenit Patris personæ iam plenè constitutæ, & ideo concipitur à nobis per modum accidentis, in re tamen non est accidens, propter summam identitatem, idem ergo dici posset in alio casu. Quaproptèr hoc explicandum, & probandum est ex illo principio posito, quod quicquid produceret vna illarũ personarum, produceret alia. Nam hinc optimè infertur, quòd quamcumque relationem producentis ad intra haberet vna illarum personarum, haberet alia, ergo illa relatio non posset esse constitutiua alicuius personæ ex illis, & consequenter nulla illarum posset esse relatiua neque inter se distingui tamquam absolutum, & relatiuum. Probatur vltima consequentia, tum quia talis relatio esset communis duabus personis, quod autem constituit personam, debet esse incommunicabile, propter hoc enim Spiratio actiua nunc, non constituit personam: tum etiam quia illa relatio ex proprio conceptu non esset subsistens, cùm posset aduenire personæ iam subsistenti.

Secundum defectum in illo discursu obiicit Scotus, quia in eo supponitur, & non probatur, relationes in Deo tantùm esse posse secundum originem & processionem. Possent autem cogitari plures personæ improductæ relationibus disparatis quæ non essent originis, sed alterius ordinis. Dico tamen immeritò supponi, quia tres tantum modi relationum hactenus excogitati sunt, originis, vnitatis, & mensuræ, vt constat ex Aristotele, & Philosophis, & qui 10.

alium modum confingere voluerit, debet ex rebus quas experimur illum explicare, quod certè nō poterit. Reales autem relationes vnitatis non habent locum intra Deum, propter omnimodam identitatem personarum cum natura diuina. Præterquam quòd hæc habitudo ex proprio conceptu non facit distinctionem, sed supponit, origo autem est optima ratio distinctionis. Relatio etiam mensuræ non habet locum in Deo, propter eius immensitatem, & infinitatem, vnde talis relatio semper supponit defectum in altero extremorum. Meritò ergo supponimus, relationes diuinas ad intrà tantùm ad originem pertinere posse.

11. Tertius defectus est, quia illud mēbrum de personis absolutis valdè diminutè probatum videtur. Vnde Scotus aliàs in eam sententiam multùm propendet, quòd nunc etiam personæ diuinæ constituantur absolutis. Et quidem ratio Henrici contrarium non ostendit, sed id potius supponit: atque ita totus discursus erit merè Theologicus, fundatus in principio credito, non verò probato. Sed quia de hac re infrà est ex proposito disputandum, nūc breuiter hac ratione suaderi potest. Quia omnis res absoluta, & in suo conceptu imperfectionem non includens, est perfectio simpliciter, sed omnis proprietas absoluta in Deo existens, est perfectio, quæ in suo conceptu imperfectionem non includit, ergo est perfectio simpliciter. Minor cum consequentia clara est. Maior probatur, quia omnis perfectio absoluta, quæ in suo conceptu non includit imperfectionem, quantùm in se est, non excludit à persona, vel natura, in qua inuenitur, aliquam aliam perfectionem absolutam, & omni ex parte perfectam, ergo talis proprietas absoluta necessariò dicit perfectionem simpliciter, quia ex proprio conceptu non includit oppositionem, sicut relatio. Ergo talis proprietas non potest multiplicari in Deo, ac proinde impossibile est naturam infinitam esse eandem in multis personis absolutis, quia illæ proprietates absolutæ inter se non repugnarent, neque vna excluderet aliā ab eadem persona, quod necessarium est ad multiplicationem personarum. Quam rationem tandem indicauit Scotus dicens, *in Deo non esse ponendam distinctionem, nisi vbi repugnat esse identitatem, tum quia esset superfluum, tum etiam quia vbi non est oppositio, vnitas pertinet ad perfectionem.*

12. Ratio Auctoris. Tandem totus hic discursus breuiùs, & clarius potest in hunc modum comprehendi. In Deo non possunt esse duæ personæ improductæ, ambæ absolutæ, nec possunt esse ambæ relatiuæ, nec vna absoluta, & altera relatiua, ergo nullo modo esse possunt in Deo plures personæ improductę, quia si non possunt esse duæ, multò minùs poterunt esse plures, & duæ cogitari non possunt, nisi vno ex dictis tribus modis. Iam verò probantur singula membra antecedentis. Quia in primis repugnat Deo pluralitas personarum absolutarum, vt iam ostensum est: quod adeò verum est, vt licèt non multiplicentur personæ, nisi per emanationem vnius ab alia, illæmet constitui non possint per proprietates absolutas. Quia repugnat, proprietatem absolutam Dei esse omninò incommunicabilem pluribus suppositis, & hoc pertinet ad infinitatem simpliciter illius naturæ. Quod dogma non potest demonstrari ratione, licèt supposita fide possit suaderi, seu credibile fieri congruentibus rationibus, vt secundo capite visum est.

13. Atque ex hoc discursu apertè concluditur, non posse in Deo esse duas personas improductas, quarum altera relatiua sit, altera absoluta, quia supposita communicabilitate diuinæ naturæ ad plures personas, nulla proprietas absoluta eius potest esse incommunicabilis, nam discursus suprà facti non solùm procedunt de pluribus proprietatibus absolutis, sed etiam de singulis, si ergo in Deo nulla potest esse absoluta proprietas incommunicabilis, ergo nec persona absoluta potest esse distincta per suam proprietatem absolutam ab alia relatiua, quia talis proprietas absoluta esset cōmunicabilis alteri personæ relatiuæ. Rursus etiam è conuerso relatio alterius personæ improductæ necessariò esset communicabilis cuicumque personæ improductę. Quia talis relatio esset personæ producentis, alia enim esse non potest in persona improducta, omnis autem huiusmodi relatio communis deberet esse cuicumque personæ improductæ, ex illo principio iam probato, quòd si essent plures personæ improductæ, quicquid vna produceret, produceret etiam alia.

14. Solùm superest probandum non posse duas personas relatiuas esse ambas improductas. Probatur autem, quia relationes reales intra Deum existentes non possunt esse, nisi originis, seu fundatæ in origine nostro modo concipiendi, id est, esse debent producentis, vel producti, quia relationes reales mensuræ, & mensurabilis, vel fundatæ in quantitate, seu in vnitate non habent locum in Deo, vt iam ostensum est. Vtraque ergo illarum relationum deberet esse principij, seu producentis, quia relatio principiati, seu producti non potest conuenire personæ improductæ, vt per se notum est. Quod autem duæ relationes producentis non possint distinguere personas improductas. Probatur sufficiēter illo principio, quòd positis personis improductis, quicquid vna produceret, necessariò produceret alia, quòd iam ostensum est. Et confirmatur, ac declaratur, quia vel illæ relationes essent ad distinctos terminos, sicut nunc sunt Paternitas, & Spiratio actiua: & tunc vtraque relatio esset in vtraque persona producente improducta, quia quicquid produceret vna, produceret alia, ergo non possent per illas relationes constitui, aut distingui: vel illæ relationes essent ad eundem terminum, & sic non possent esse duæ, sed vna in duabus personis, sicut nunc est Spiratio in Patre, & Filio, vnde non possent illæ personæ per illam relationem distingui.

15. Respondere posset aliquis, illas relationes esse ad eundem terminum, & nihilominùs esse inter se distinctas realiter ex se, & ex sua indiuidua entitate. Sed hoc facilè refellitur eisdem ferè rationibus, quibus probatum est, absolutam proprietatem nō posse esse incommunicabilem in Deo: nam illæ etiam probant relatiuam proprietatem non esse incommunicabilem, nisi quatenus habet oppositionem aliquam relatiuam, vel originis, cum altera relatione, vel termino suo, quia incommunicabilitas personalis, quæ non fundatur in tali oppositione, prouenit ex imperfectione, vel limitatione, illa ergo relatio producentis in neutra persona producente posset esse incommunicabilis respectu alterius, ergo non possent esse relationes re ipsa distinctæ, sed talis relatio principij esset communis vtrique personæ producenti non tantùm secundum rationem, sed etiam re ipsa. Vnde oritur alia ratio in eodē ferè principio fundanda, quòd relationes Dei ad intrà non possunt distingui quasi numero, sub eadem ratione formali quasi specifica, & vltima, sed oportet, vt distinguantur quasi formaliter, & specie, sub ge-

nere

nere relationis, vel communi, vel subalterno, vt est relatio principij, vel principiati, quia alia distinctio quasi materialis est, & imperfecta, & non habet vnde intra Deum oriatur, vt infrà etiam dicetur. At relationes principij ad eundem terminū essent eiusdem rationis specificæ, vt per se constat, non ergo possent re ipsa distingui, ac proinde nec personas distinctas constituere, ergo nullo modo possunt esse in Deo plures personæ improductæ.

16. D.Thom. Vltimam rationem ad idem probandum addit D.Thomas, scilicet, quia in omni natura debet dari aliquod primum: ergo & in diuina natura: si autem essent duæ personæ improductæ, essent duo prima, ergo nō possent esse vnius naturæ, & consequenter essent duo Dij. Quæ ratio etiam non placet Scoto, *quia omnes* (inquit) *creaturæ sunt à tribus personis, & nihilominùs sunt ab vno primo, quia sunt ab illis, vt sunt vnum: ita ergo, quamuis essent in Deo duæ personæ improductæ, reliquæ personæ, si essent, & omnia alia entia essent ab illis, vt ab vno primo.* Nihilominùs etiam hanc rationem insinuant Sancti suprà citati, præsertim Athana. Athanasius dicens. *Neque duo Dij, quia non duo Patres, qui enim duo principia introducit, is duo numina ponit.* Quæ verba ferè etiam habet Fulgentius. Quin Eusebius Cæsari. etiam Plotinus philosophus, apud Eusebium Cæsariensem lib. 11. de præparatione Euangelica, c.10. cùm dixisset, *Filium esse genitum à Patre*, subiungit. *Neque enim numerus primus est, sed necesse est vnum antecedere, à quo sit dualitas genita.* Quocircà, quamuis creaturæ omnes sint ab vno principio in ratione primæ causæ, si tamen in ipso primo principio numerus reperiatur, necesse est illum etiam numerum reduci ad aliquod primum principium altioris ordinis, & rationis quoad modum producendi, nam hoc per se spectat ad perfectionem, & ad nobiliorem ordinem.

17. Rationes Scoti. Addo rationem aliam, quam statim subiungit Scotus, parum ab hac diuersam. Quia *natura* (inquit) *diuina non dicit immediatum ordinē ad duas personalitates, sed ad vnam primò, & per illam ad alias, quoniam aliàs nulla ratio distinctionis, & multiplicationis personalitatum in eadem natura reddi posset.* Denique Richa. de S.Victor. ad hoc etiam propositū facit ratio tacta à Richardo de sancto Victore lib.5. de Trinit. ca.3. Quia ad personam improductam pertinet, posse producere omnia distincta à se, ergo non admittit aliam improductam, quia illa non posset producere. Antecedens probatur ab ipso, quia talis persona est potens in omni genere, & ordine per se ipsam, & per essentiam, & non per participationem, vel communicationem ab alia, ergo habet plenitudinem potestatis ad producendum, poterit ergo producere omnem rem à se distinctam.

18. Addit aliam rationem Scotus ab inconuenienti sumptam, quia si essent plures personæ improductæ, eadem ratione possent in infinitum multiplicari, quia nulla excogitari potest ratio vnius numeri potiùs, quàm alterius, esset enim multiplicatio sine vllo ordine per se, in his autem, quæ multiplicantur quasi per accidens, abiri potest in infinitum.

19. Processionē ad intra necessariā esse in Deo. Ioann. 6 & 8. Gen. 20. Dico tertiò, in Deo necessariò est ponenda realis processio ad intrà, per quam multiplicentur personæ, Conclusio est de Fide. Nam quòd talis processio sit in Deo expressum est in Scriptura, Ioan.6. & 8. *Ego ex Deo processi*, ait Christus, & Ioann.14.16. *Spiritus sanctus qui à Patre procedit*, & insinuatum est etiam Genes.20. in illis verbis, *Pluit Dominus à Domino.* Quo loco vtuntur plures Sancti ad probandam processionem Dei ex Deo, insinuatur etiam Esai.48. & Mich.5. aliisque locis veteris testamenti, in quibus promittitur Filius mittendus à Patre, de quibus testimoniis latiùs postea. Est etiam veritas definita in Concilio Nisseno, & aliis infrà citandis. Ratio concluditur euidenter ex principiis creditis, & iam positis. Nā in Deo sunt plures personæ, & non est, nisi vna improducta, ergo necesse est, vt aliæ sint productæ: ergo necessaria est in Deo realis productio ad multiplicationem personarum. Nam id, quod de facto est in Deo, pertinétque ad internam cōstitutionem eius, siue quoad naturam, siue quoad personas, ita necessarium est, vt non potuerit aliter esse, propter diuinam immutabilitatem, & essendi, atque subsistendi necessitatem. Alio discursu vtitur D.Thomas dicta quæstione 27. art. 1. & 3. ad probandam hanc processionem in Deo ex natura actus intellectus, & voluntatis. Quem latissimè etiam prosequitur Augustinus in libris de Trinitate præsertim ab 8. vsque ad 15. Sed de illo aliqua dicemus in sequentibus capitibus, & plura tractando in particulari de Verbo, & de Spiritu sancto.

Esai. Mich. Concil. Nissen. D.Thom. August.

Vna tantùm restabat difficultas circa hanc assertionem, & probationem eius, quia ex illa solùm habemus personas, quæ in Deo multiplicantur præter primam, debere esse procedentes à prima, non verò quòd inter se etiam habere debeant ordinem producentis, & productæ. Respondeo, primò illud sufficere, quod ad præsens spectat. Nā illa alia quæstio ex professo infra tractanda est declarando processionem Spiritus sancti à Filio. Deinde, respōdeo, si rectè expendantur, & applicentur, quæ dicta sunt, etiam probare inter omnes personas distinctas, etiamsi aliàs ab vna procedant, necessariam esse immediatam processionem vnius ab alia. Quia sicut comparantur personæ improductæ inter se, ita etiam comparabuntur inter se duæ personæ productæ ab vna tertia, si inter se non habeant ordinem originis. Quia tales personæ non haberent inter se maiorem repugnantiam, quàm si essent improductæ, & in ratione personæ productæ, ita essent æquè primæ, vt nullum ordinem realem inter se haberent, sed ad summum rationis, qui non sufficit ad distinctionem realem, sed rationis tantùm. 20. Obiectio soluitur.

Ad rationem ergo dubitandi in principio positam, negamus in primis multitudinem personarum improductarum pertinere ad perfectionem Dei. Nam ostensum est magis pertinere ad perfectionem, vt omnia secundum aliquem ordinem per se reducantur ad vnum primum. Item, quia quod repugnat, non potest pertinere ad perfectionē, ostensum autem est hoc repugnare. Deinde, negamus, personam esse productam, necessariò inuoluere imperfectionem: nam licèt persona producta sit, potest esse independens, immutabilis, & infinita, vt latiùs in sequentibus, & specialiter libro sequenti capite secundo. 21. Ad rationē initio positam.

CAPVT V.

In Trinitate processiones non esse immediatè à natura, sed per intellectum, & voluntatem.

Qvamuis in Deo non sit actualis distinctio in re inter naturam, seu essentiam, & actum, ac proprietatem eius, intellectum, scilicet, & voluntatem nihilominùs rationis distinctio cū fundamento in re sufficit, vt nos iuxta nostrum concipiendi 1. Sensus quæstionis.

modum

modum intelligamus aliquid cōuenire diuinæ naturæ sub vna ratione, & non sub alia. Sic enim verè dicimus, Deum per iustitiam punire, & per misericordiam parcere, & non è conuerso. Sic ergo in præsenti quærimus, cùm vna persona realiter ab alia procedat, vt ostensum est, an procedat immediatè per naturam, vt natura est, vel vt affecta proprietate intelligendi, vel amandi, seu quatenus est intellectus, vel voluntas, ad colligendum enim, & concludendum personarum numerum, quod in hoc libro intendimus, necessaria est præsens quæstio, quia numerum personarum ex numero processionum colligere debemus, numerum autem processionum declarare non possumus, nisi prius intelligantur, quales sint, & per quos actus.

2. Opinio Durandi.

Durandus ergo in 1. dist. 6. quæst. 2. & dist. 10. q. 2. opinatus est, illas processiones esse immediatè per naturam, & non per intellectum, vel voluntatem. Itaque intelligit, primam Trinitatis personam à se, & per se constitutam in suo esse diuino, & personali, licèt sit intelligens, & amans non producere personam secundam formaliter, quatenus intelligens est, sed solùm, quia est infinitum ens habens naturam infinitè fœcundam, vt si lux solis esset intelligens, & produceret lumen eo modo, quo nunc producit, non produceret illud, qua intelligens esset, sed solùm, vt est talis forma sic fœcunda. Huic opinioni fauet Gregor. in 1. dist. 7. quæst. 1. art. 2. & dist. 10. quæst. 1. art. 1. dicit enim, intellectum, & voluntatem non esse principia diuinarum productionum. At ille non negat processiones diuinas esse per intellectum, & voluntatem, sed eo posito, negat intellectum, vel voluntatem esse dicendam principium producendi, quæ alia quæstio est, infrà suo loco tractanda. *Gregor.*

3. Durandi fundamenta.

Fundamenta Durandi sunt. Primò, quia Sancti dicunt, Filium procedere à Patre natura, non voluntate, procedit ergo immediatè per naturam. Secundò, quia ex infinitate diuinæ essentiæ prouenit, quòd sit communicabilis tribus personis, & ex fœcunditate eiusdem essentiæ, seu naturæ prouenit, quòd sit in Deo processio, ergo est immediatè per naturam. Tertiò argumentatur ex creaturis, in quibus naturalis productio filij non est per actum intellectus, vel per alium immanentem, etiam in his rebus, quæ tales actus habere possunt, sed est per immediatam actionem ipsius naturæ per formam suam; ergo simili modo intelligenda est generatio, & processio in Deo. Quartò, quia si Verbum diuinum producitur per actum intelligēdi, vel est tamquam per principium *quo* producēdi, vel tamquam per actionem, seu productionem ipsam, non enim potest aliud membrum, seu mediū excogitari; neutrum autem ex illis dici potest. De primo patet, quia actus immanentes, teste Aristotele 9. Metaphys. non sunt principia productiua, actus autem intelligendi est immanens. Secundum probatur, quia intelligere est essentiale, & commune omnibus personis, producere autem Verbum non est commune, ergo intellectio, vt sic, non est formalis productio, aliàs quicumque intelligeret, produceret. *Aristot.*

4. Productiones diuinas nō esse immediatè per essentiam sed per intellectum & voluntatem.

Dicendum verò est productiones diuinas non esse immediatè per essentiam, vt ab intellectu, & voluntate distinctam secundùm rationem, sed esse per actus intellectus, & volūtatis. Assertio est in Theologia certa, & opinio Durandi temeraria, & errori proxima censenda est, quia in re grauissima, & supernaturali singularis est, & aliena à sensu Sanctorum, & à modo loquendi Scripturæ Sacræ. Primò itaque conclusio posita communis est antiquorum Theologorum, D. Thom. 1. p. quæst. 27. per totam, Alens. in 1. par. q. 42. memb. 2. & quæst. 43. memb. 3. Bonauent. in 1. dist. 10. & 27. & eisdem locis Albert. Capreol. & aliorum, Gabr. dist. 7. q. 2. Richar. dist. 1. art. 1. Marsil. quæst. 6. art. 2. Scoti, & Henrici locis referendis in sequētibus capitibus, Moderni etiam omnes contra Durandum conueniunt, eiúsq; opinionem censura notant. Secundò Sancti Patres per proprietates, & actus intellectionis, & amoris semper explicant has processiones. Præsertim Augustinus libro de Trinitate, & de processione Filij, optimè Cyrillus lib. 1. in Ioan. cap. 5. Chrysostomus, & omnes expositores in principium Euangelij Ioannis, & Basilius homilia in idem principiū, & Theodoretus lib. 2. ad Græcos, Irenæus lib. 2. contra hæreses cap. 28. Damasc. lib. 1. de Fide cap. 9. Anselmus in Monologio ca. 43. & sequentibus, & plures alios referemus infra tractantes de Verbo diuino. Qui omnes idem proportionaliter sentiunt de Spiritu sancto, quem propterea vocant caritatem Patris, & Filij, vt est apud August. lib. 9. de Trinitate cap. 12. & lib. 15. cap. 17. vbi ait, *Spiritum sanctum esse procedentem amorem.* Quomodo loquitur etiam Gregor. homil. 30. in Euangelia.

D. Thom. Alens. Bonau. Albert. Capreol. Gabriel. Richard. Marsil. Scotus. Henric. August. Cyrill. Chrysost. Basilius. Theodor. Damasc. Anselm. August. Gregor. Magnus.

5. Patrū fundamenta.

Tertiò, quod caput est, tam Patres, quàm Theologi fundantur in manifestis locutionibus Scripturæ. In qua Filius sæpè vocatur *Verbum*, & *Sapientia Patris*, & propterea dicitur, *Ex ore Altissimi prodiisse.* Sapient. 7. Ecclesiast. 24. Nomine autem *oris*, in re spirituali, nihil, nisi intellectus significari potest. Spiritus autem Sanctus vocatur *amor* propter processionem volu ntatis. Respondet Durandus, hæc dicta esse, non per proprietatem, sed per quamdam accommodationem, seu appropriationem, nā quia processio Filij est prior, quàm processio Spiritus Sancti, *ideo* (ait) *illa dicitur esse per intellectum, & hæc per voluntatem, quia operatio intellectus natura sua est prior, & voluntatis posterior.* Sed hæc in primis valdè remota analogia est, & à longè petita. Vnde magna audacia est, verba Scripturæ, & Sanctorum ad sensum tam improprium detorquere. Deinde ex illa interpretatione sequitur, secundam personam non esse propriè Verbum, quod spectat ad hæresim Eunomij, & Alogorum, vt infrà lib. 9. videbimus. Præterea illa metaphora est irrationabilis, nam si vtraque processio est immediatè per naturam diuinam, vt natura est, & ex pura necessitate naturæ, quæ ratio reddi potest, cur vna illarum processionum sit prior alia? Certè Durandus nullam affert, nec facilè, vt opinor, excogitari potest. Et hinc sumuntur alia efficacia argumenta ab inconuenienti contra Durandum. Nam iuxta illius opinionem, nulla ratio reddi potest, cur vna illarum processionum sit generatio, & non alia, cùm vtraque sit immediatè per naturam, vt natura est, & sit necessaria, ac substantialis communicatio eius. Similiter non potest ratio reddi, cùr illæ productiones sint duæ, & non plures. Item cur vna sit ab vno tātùm, & alia à duobus. Nec denique cur Filius procedens dicatur Imago Patris, & non Spiritus Sanctus. *Sapient. Eccles.*

6. Ratio à priori.

Quartò, est ratio à priori, iuxta materiæ capacitatem, quia in omni rerum genere productio, vel communicatio naturæ, fit per operationem propriam, seu accommodatam tali naturæ: in re autem purè intellectuali propria operatio est actus intellectus, vel voluntatis: cùm ergo Deus sit in gradu purè intellectuali, productio, quæ intra illum est, per actum intellectus, vel voluntatis esse debet. Et

declara

declaratur, nam iuxta opinionem Durandi illæ diuinæ productiones non essent per modum actuum vitalium, sed per modum naturalium actionum, qualis est calefactio ab igne, & illuminatio à sole: Vnde etiam non essent per modum actuum immanentium, sed per modum actuum trãseuntium: hæc autem sunt inconuenientia, quia diuina productio debet intelligi summo, ac perfectissimo modo, productio autem vitalis est perfectior non vitali, & actus immanens transeunte. Imò, inde etiam sequeretur, Verbum non esse propriè Filium, quia non quæcumque res genita, sed illa, quæ procedit per vitalem generationem Filius appellatur. Et similiter Filius Dei ex vi processionis non esset in sinu Patris, sed solùm identicè propter vnitatem substantiæ.

7. *Processio diuina quomodo per naturam.* Neque rationes Durandi aliquid cõtra hoc probant. Et in primis illa locutio, quod Filius est, non per voluntatem, sed per naturam, nihil ad rem facit. Nam, vt rectè dixit D. Thomas 1. p. q. 30. art. 2. ad 2. & q. 10. de potentia, art. 2. ad 11. processio per naturam, & per intellectum in Deo coincidũt. Vocatur enim per naturam, quia ex vi talis processionis communicatur ipsa natura. Dici etiam solet per naturam, & non per voluntatem, quia est Filius naturalis, non adoptiuus, per essentiam, non per gratiam, vt exposuit Fulgẽtius ad 4. obiectionem Arianorum. *Fulgent.* Interdum etiam dicuntur processiones illæ esse naturales, seu per naturam, quia non sunt liberæ, sed merè necessariæ, vt infrà videbimus.

8. *Diuinæ personæ quomodo ex fœcũditate naturæ.* Ad secundùm, data consequentia prima, negatur secunda. Nam diuinæ personæ etiam dici possunt esse ex fœcunditate naturæ, non quia ipsa natura, vt sic, seclusa ratione intellectus, & voluntatis, sit proxima ratio, talium processionum, sed quia ex infinitate eius prouenit, vt ita dicam, radicalis fœcunditas, & communicabilitas necessaria ad illas productiones.

9. Tertia item ratio Durandi nullius momenti est, sic enim colligere posset, in Deo nõ esse processiones ad intrà, quia in rebus creatis, nulla res purè intellectualis potest suam substantiam communicare, etiam per immediatam actionem ipsius naturæ. Sicut ergo diuina substantia ob suam infinitatem altiori modo communicabilis est, ita etiam diuinus intellectus, & voluntas possunt esse proxima principia illius communicationis.

10. Vltima Durandi ratio, quamuis per se sit difficilis, retorqueri potest in ipsum, quia etiam diuina natura communis est omnibus personis; quomodo ergo per eandem essentiam Pater generat, & non Filius? Quod igitur Durandus de essentia, vt essentia est, responderit hoc nos de intellectione respondebimus. Adde, quòd essentia diuina in suo essentiali, & quasi specifico esse constituitur per suũ intelligere, vt in Metaphysica dixi, & infrà lib. 9. attingam. Vnde non potest prima persona per naturam procedere, quin procedat per intelligere, quod si prima processio est per intellectum, nemo negabit secundam esse per voluntatem. At enim, licèt Durandus eadem difficultate prematur, non propter ea soluta relinquitur difficultas: ideóque nobis superest explicandum, quomodo per intelligere, & amare possit vna persona producere, & non alia, cùm omnes intelligant, & ament, quod in sequentibus capitibus paulatim prosequemur.

CAPVT VII.

Personas productas in Deo procedere per actus intelligendi, & amandi, vt tales sunt.

1. AD expediendam difficultatem relictam in ca. præcedenti, necesse est, veritatem propositam, examinare, nam si in intellectu Patris (& idem est cum proportione de voluntate) intelligi posset alia actio præter intellectionem, expediri posset tacta difficultas, dicendo, Patrem producere quidem per intellectum, non tamen per ipsummet intelligere, sed per aliam actionem, & hanc actionem esse propriam Patris solius, licèt intelligere commune sit, & essentiale, & ideo nihil obstare, quominus solus Pater generet, licèt per intellectum generet. At si productio illa est per actum intelligendi, quatenus talis est, augetur difficultas tacta, quomodo non omnes personæ generent, cùm omnes intelligant per illummet intelligendi actum.

2. *Scoti opinio.* Scotus ergo in 1. dist. 2. q. 7. & dist. 27. q. 1. & 2. & Quodlib. 2. distinguit in Deo duas quasi actiones, quas vocat *intelligere*, & *dicere*, & vtramque vult esse à memoria fœcunda, seu ab intellectu paterno, vt constituto in actu primo. Dicit ergo, Patrem producere Filium per dicere, non verò formaliter per intelligere. Quod si ab eo quæratur, quidnam istorum sit prius, vel quod illorum intelligatur esse ab alio: Respondet, neutrum esse ab alio propriè loquendo, seu vnum non esse rationem alterius, atque adeo sub ea ratione quasi concomitanter se habere, quia vtrumque est immediatè ab intellectu in actu primo, tamquam à proxima ratione operandi. Addit tamen, intelligere esse aliquo modo prius, quàm dicere, quia prius est rem in se perfici, quàm communicari alteri: intelligere autem tantùm est ad perfectionem intelligentis, dicere verò ad se communicandum alteri. Atque eadem proportione loqui debet Scotus de voluntate, distinguendo in illa amare, & spirare, est enim eadem ratio, & quamuis in locis citatis hoc expresè non declaret, attigit verò in quodlib. 14.

3. *Fundamẽtum.* Fundamentum huius opinionis suprà tactum est à Durando, quia intelligere est essentiale, & commune omnibus personis, dicere autẽ est proprium Patris: ergo intelligere, vt sic, non est producere: ergo ipsum dicere est producere. Similiter etiam, amare est commune, & essentiale etiam Spiritui sancto, spirare verò est notionale, & proprium Patris, & Filij: ergo hoc est producere Spiritum sanctum, quia personæ producuntur per actus notionales, non per essentiales. Simile fundamentum est, quia intelligere, & amare, vt sic, non est producere terminum aliquem, dicere autem est producere, & similiter spirare, ergo. Minor, vt clara supponitur. Maior autem probatur, quia intelligere solùm est percipere rem intellectam, & ibi sistit, & ideo Filius intelligit, licèt non producat. Atqui hæc opinio indistinctè reprobatur à Commentatoribus, Diu. Thom. in 1. par. quæst. 27. vt videre licet in Caietan. art. 5. Torrens. art. 1. disp. 4. & aliis. *D. Thom. Caietan. Torrens.* At non omnia, quæ in ea sententia continentur, falsa sunt, oportet ergo ea distinguere, & quid nobis in ea placeat, quid verò displiceat, aperire.

4. *Verbum produci per actum dicendi.* Primùm ergo Scoti assertũ est, Patrẽ producere Verbũ dicẽdo, atque adeo dictionem, seu dicere esse actum, quo Verbum producitur. Quod quidẽ simpliciter

August. Anselm. Fulgent. D.Thom. pliciter verum est. Hæc enim est sententia Augustini, Anselmi, Fulgentij, & D.Thom. locis statim citandis. Et patet ex proprietate ipsius Verbi; nihil enim aliud est Verbum, quam intrinsecus terminus locutionis. Vnde in verbo vocali manifestum est produci per actionem dicendi vocaliter. Tunc etiam nos verbum in mente formamus, quãdo interius loquimur, ipsa ergo mentalis locutio, est productio verbi mentalis in nobis: ergo eadem proportione intelligendum est de Verbo diuino, & productione eius. Est autem aduertendum, verbum duplicem dicere respectũ, vnus est ad ipsum dicentem, tanquam ad principium producens; alius est ad rem dictam: nam qui loquitur de aliqua re loquitur, quæ res per verbum significatur, seu repræsentatur, & ideo verbum dicit ad rem illam respectum significantis. Vnde fit, vt ipsum etiam dicere possit, & ad verbum, & ad rem dictam referri: dicendo enim, verbum ipsum producimus, & dicendo etiam rem repræsentatam per verbum dicimus, quia est vna omnino actio diuersis respectibus significata. Et ita facilè intelligitur Augustinus 15. de Trinitate c.14. dicens, *Patrem dicendo se, producere Verbũ sibi æquale.* Nã dicere, non est producere se, sed est repręsentare se, producẽdo Verbũ. (August.)

5. Secundum contentum in Scoti sententia est, dicere, & intelligere esse aliquo modo distincta. Quod quidem tam in nobis, quàm in Deo aliquo modo verum est. Et quòd in Deo illa duo distinguantur ratione, docuit expresse D.Thom. in 1.p.q. 34.ar.1.ad 3.& q.37.ar.1.& 2.& probatur sufficienter argumento Scoti, & Durandi, quia necesse est, commune distingui à proprio, saltem ratione, & essentiale à notionali. In nobis autẽ aduertere oportet hanc vocem *intelligere* posse esse ambiguam. Nam potest præcisè significare producere actum intelligendi, vel recipere illum, seu informari illo, iuxta illud Aristotelis. *Intelligere est quoddã pati*, vel certè potest illa vox vtrumque complecti. Quia *intelligere* dicit actum immanentem, qui & producitur, & recipitur in agente. Si ergo primo modo accipiamus intelligere in nobis, sic reuera non distinguuntur intelligere, & dicere mentale. Nam iuxta sententiam, quam ege suppono, & existimo omninò veram, verbum mentale in nobis nihil aliud est, quàm ipse actus intelligendi in facto esse, qui etiam conceptus, & notitia dicitur, ergo dicere mentale nihil aliud est, quàm producere ipsum intelligendi actum, ergo est idem, quòd intelligere sumptum præcisè pro actione. Quia verò frequentius sumitur intelligere pro ipsa obiecti perceptione, ideo communiter includit informationem ipsius actus intelligendi, & hoc modo distinguitur in nobis ex natura rei ab ipso dicere. Nam dicere tantùm est agere, seu producere verbum: intelligere verò formaliter dicit informari vitaliter ipso verbo, quæ duo ex natura rei diuersa sunt, vt ex Philosophia suppono. (Dicere, & intelligere, an distinguantur. D.Thom. — Aristot.)

6. Tertiò sentit Scotus in illa opinione sua, dicere & intelligere esse actiones, seu productiones distinctas realiter, vel ex natura rei. De qua assertione aliter in nobis, & aliter in Deo iudicandum est. De creaturis igitur sciendum est, varias esse opiniones, quid verbum mentis sit, quomodòue ab actu intelligendi distinguatur. Quidam enim sentiunt esse res, seu qualitates distinctas, cõparatique verbum ad actum intelligendi tamquã proximum obiectũ eius, in quo res repręsentata per verbũ, tamquã in imagine cognoscitur per actũ intelligendi. Et hanc opinionem secuti sunt Caiet. Ferrar. ac alij multi. Iuxta quam necessarium omnino videtur, duas actiones reales, ac realiter distinctas in intellectu nostro recognoscere. Quia duæ qualitates realiter distinctæ per actiones realiter distinctas producantur, necesse est: præserrim cùm vnaquæque per se producatur, vt de verbo, & actu intelligẽdi, iuxta hanc sententiã, dicendum est. Quia actiones distinguuntur ex terminis, & vnaquæq; actio cũ suo termino habet realẽ identitatem, licet modaliter distinguãtur, ergo cùm productio verbi sit dicere, intelligere, quatenus est actio, erit productio ipsius actus intelligendi. Iuxta hanc igitur opinionẽ, ad nostrũ intelligere, & dicere applicatam, vera est assertio Scoti. Mirũq; mihi est, quomodo possint Thomistę in hoc puncto Scotũ impugnare, cum de verbo mentis nostræ, & de munere eius, ac distinctione ab actu intelligendi ita sentiant. (Caietan. Ferrar.)

7. At verò Scotus non potest in hoc sensu sententiam suam declarare, aut defendere, quia ipse tenet, verbum mentis nostræ non esse rem distinctam ab actu intelligẽdi, vt est qualitas in facto esse. Quam sententiam ego verissimam censeo, imò opinor, non distingui ex natura rei, nec in aliqua proprietate absoluta per illas voces significata, sed solùm in hoc, quod nomen verbi expressius indicat realẽ emanationem à dicente, vt infra lib.9. dicam. Hac verò sententia supposita, non potest subsistere dicta propositio tertia Scoti in mente humana. Quia si verbum, & actus intelligendi idem sunt, ergo per quam actionem producitur verbum, producitur actus intelligendi, ergo illamet actio & est dicere, quia est productio verbi, & est intelligere, quatenus actionem requirit, quia est productio actus intelligendi, ergo non sunt ibi duæ actiones, nec realiter, neç formaliter, seu ex natura rei distinctæ.

8. At verò loquendo de Deo, seu de æterno Patre, longè certiùs est in eo non distingui dicere, & intelligere, tamquam duas actiones, seu productiones reales, quod optimè intellexit Scotus, estque non solùm certum, sed etiam euidens. Quia in Trinitate vnus est tantùm terminus productus per intellectum, ergo vna tantùm productio realis per intellectum esse potest. Item quia actus intelligendi in Deo non est realiter productus, sicut est in creaturis, quia non est intelligere participatum, aut accidentale, sicut est in nobis, sed est ipsum intelligere per essentiam, ac proinde actus simplicissimus, ac purissimus, omninò idem cum Patre intelligente, & propterea tam improductus realiter, quàm ipse Pater, vel essentia eius. In hoc ergo sensu non possunt esse in Patre æterno actiones duæ, quæ sint duæ reales productiones. Alio ergo sensu vult Scotus, illa duo distingui in Deo instar duarum actionum, quarum vna est realis productio, alia solùm secundum rationem, seu modum concipiendi nostrum. Quo sensu admitti potest dictum illud, quia dictio est realis productio, vt constat ex fide, & infrà lib.6. latius declarabimus. Intellectio verò, licèt, non sit realis productio, aut emanatio, ad modum emanationis à nobis concipitur.

9. Dico autem hoc admitti posse, quia in rigore fortasse non est necessarium cõcipere ipsum diuinum intelligere per modum actus secũdi emanantis ab actu primo. Quia in Deo in re ipsa nõ est intellectus per modum potentiæ, aut actus primi in rigore sumpti. Quia essentialiter Deus est ipsum intelligere in actu secũdo, & ideo non est necessa-

rium cōcipere intellectionem in Deo, vt actionem A fluentem ab intellectu in actu primo, & tendētem in actum secundum, sicut in nobis inuenitur, quia tendimus à potentia in actum. Vnde possent distinguere ratione *dicere, & intelligere* in Deo solum; quia dicere est realiter producere, intelligere autē est actus perfectus, & vltimus sine productione vlla. Verumtamen, quia concipimus diuina instar humanorum, & in nobis aliud est habere virtutem intelligendi: aliud intelligere, ideo etiam hæc duo ratione distinguimus in Deo, & ipsum intelligere concipimus, ac si manaret à virtute intelligendi. Atque hoc modo distinguitur dicere ab intelligere, tanquam productio realis ab ea, quæ solùm concipitur per modum productionis. Vnde prior terminatur ad proprium Verbum, posterior autē concipitur terminari ad ipsum actum intelligendi absolutum, & communem. In hoc ergo sensu nullum habet inconueniens illa distinctio. B

10. Quid sit prius, dicere, an intelligere. Quartò, & vltimò ait Scotus, intelligere, & dicere ita inter se distingui, vt nullum inter se habent ordinem, vel causalitatis, aut emanationis, vel prioritatis secundum rem, vel rationem, sed vtrumque velati concomitanter esse ab intellectu fœcundo in actu primo. Et quoad hanc partem meritò improbatur hæc sententia Scoti, quia neque in nobis, neque in Deo intelligi potest. In nobis enim nulla ratione excogitari potest, dicere, quod vel ab intelligere non procedat, vel ad intelligendum non tendat, ergo non possunt hæc duo intelligi distincta, quin inter se ordinem seruent. Consecutio euidens est. Antecedens patet. Si enim locutio vocalis sit, oritur ex aliqua intelligentia, & ideo non est locutio vocalis, nisi in his, qui intellectum participant: neque aliquis loqui potest, nisi de his, quæ intelligit, aut cogitat. Si autem locutio est mentalis, sic non est, nisi productio interni verbi, quæ solet vocari intellectio in fieri, vt est actio procedens ab intellectu specie formato, & sic ordinatur ad intelligendum in actu secundo. Quòd si vera esset opinio de distinctione verbi ab actu intelligendi, adhuc dicere ordinaretur ad intelligere, tamquam proponens illi proximum obiectum. Ergo non possunt in nobis illa duo intelligi distincta sine ordine inter se. C D

11. Vnde, quatenus illa duo sine ordine intelliguntur, sine distinctione etiam intelligi debent. Nam verbum, & actus intelligendi in facto esse, non est vnum eorum prius alio, nec causa alterius, quia non sunt duo, sed vnum omnino, idémque est dicere, & intelligere, & intelligere in fieri. Concipi ergo non potest ad quid sint in nobis duæ actiones intellectus sine ordine, seu concomitantes. Et ideò meritò Sancti Patres dicunt, nos interius loqui cogitando, & cogitare loquendo, non quia hæc sint duo distincta concomitanter se habentia, sed quia, vel sunt idem cum proportione sumpta, id est, vel vtrumque in fieri, vel vtrumque in facto esse, vel si locutio sumatur pro actione, & partu intellectus, proles, & terminus illius, est ipse conceptus, seu intelligere, & ita habent inter se ordinem. Et ita sentit Augustinus 15. de Trinitate, capit. 7. & Fulgent. lib. 3. ad Monimum capit. 7. dicens: *Cùm mens verbum apud se habeat, vtique cogitando habet, quia nihil aliud est apud se dicere, quàm apud se cogitare.* E

August. Fulgent.

12. Hinc ad Deum ascendendo, eo modo, quo ratione distinguimus inter dicere, & intelligere, necesse est, vt aliquem inter se ordinem rationis obseruent: Ita vt intelligere includatur saltem in ipso dicere, vel habeat aliquem ordinem per se cum illo, nostro modo intelligendi. Ita sumitur ex eisdem Patribus. Imo addit Ansel. in Monolog. cap. 54. *Idem esse in summo Spiritu scire, quod intelligere, seu dicere.* Quod intelligendum est, vel de identitate reali, vel specialiter de Patre, vt infrà declarabo. Probatúrque primò quia cùm non possimus intelligere diuina, nisi ex humanis, non possumus concipere etiam in Deo ipsum dicere, nisi vt per se connexum cum intelligere. Secundò, quia, si actio illa, quæ à Scoto vocatur dictio, non est intelligere, neque per se connexa cum ipso intelligere, cur dicitur esse actio intellectus? vel quo titulo illi tribuitur magis, quàm alteri facultati? vel cur appellatur dictio, si neque intellectio est, neque intellectionem exprimit. Vnde argumentor tertiò, quia etiam admissa illa actione, non esset formaliter ab intellectu. Atque ita iuxta illam sententiam Verbum diuinum, quasi materialiter tantùm procederet per intellectum, quatenus virtutem habet producendi suo modo, non autem quatenus est virtus intelligendi. Consequens est falsum, ergo. Sequela patet, quia iuxta illam sententiam intellectus non est ratio producendi secundam Trinitatis personam, quatenus se explicat in actum intelligendi, sed quatenus aliàs habet virtutem producendi, ergo non est ratio producendi, quatenus virtus intelligendi est. Falsitas autem consequentis patet, quia aliàs Filius non esset ex vi productionis suæ, Sapientia Patris, vt loquitur Scriptura, seu Sapientia genita, vt loquitur Athanasius oratione contra Gregales Sabellij, & Augustinus libro 6. de Trinitate capit. 1. & 2. & lib. 15. capit. 14. & alij sancti communiter ex illo Prouerb. 8. *Dominus possedit me, &c.* vsque ad illud. *Et ego iam concepta eram.* Et, Ecclesiastic. 24. *Ego ex altissimi prodiui primogenita, ante omnem creaturam*, vsque ad illud. *Qui elucidant me vitam æternam habebunt.*

Anselm. August. Athanas.

Respondere posset aliquis, actionem illam, etiamsi non sit intelligere, esse ab intellectu, vt intellectus est, & vt est fœcundus per speciem intelligibilem, quia tendit ad exprimendum, & repræsentandum in termino suo totum id, quod in se continet per speciem: talis enim est dictio intellectualis in nobis, & talis debet à nobis concipi in æterno Patre. Est tamen differentia, quia in nobis terminus illius actionis non est subsistens, sed est forma ipsius intellectus producentis illū, quem actu intelligentem constituit, & ideo illud dicere, terminatur ad intelligere. At verò in æterno Patre terminus productus per dicere, est subsistens, & vt sic non est forma Patris, nec constituit illum intelligentem, nihilominùs tamen verè dicitur, & est Verbū, quia producitur ex vi intellectualis virtutis, ac repræsentationis, eadémque ratione est propriè notitia, & sapientia genita, tamquam sapiētia, & notitia subsistens, non tamquam sapientia, vel notitia informans. Ac propterea talis productio non est formaliter intelligere, quia per illam non intelligit Pater, nec etiam ordinatur ad intelligere, quia nec per terminum eius intelligit Pater, nec etiam est ab intelligere vt sic, licèt sit ab intellectu, vt sic, quia est ab intellectu, vt constituto in actu primo, non in actu secūdo. Et propterea non habet ordinem cum intelligere, sed Pater æternus, vt constitutus in actu primo, seu in memoria fœcunda simul, & æquè primò cōcipiendus est à nobis prodire in actum intelligendi, & dicendi, quia 13.

ad vtrumque simul fœcundus est cum proportione, id est, ad intelligere tantùm per emanationem secundùm rationem, & modum concipiendi nostrum, addicere autem per realem Verbi productionem.

14. Obiectioni occurritur. Sed contra hunc apparentem discursum obiicitur primò, quia ex illomet concludi potest, dicere Paternum supponere per se, vel aliquo modo includere ipsum intelligere. Probatur, quia supponit intellectum Paternum, vt constitutum in actu ad intelligendum, sed constitutio illa non est tantùm in actu primo, sed maximè in actu secundo, quia actus primus, vt potentiam receptiuam, seu actuabilem includit, non tribuitur Deo cum proprietate, quia imperfectionem includit, ergo dicere Patris æterni est ab intellectu eius, vt constituto in actu secundo intelligendi, ergo est ab intelligere, vel illud in se includit. Confirmatur, quia, vt sæpe dixi, in Deo non est intellectiua potentia formaliter, & propriè, sed est purissimus actus intelligendi per se subsistens, ergo eo ipso, quod dicere Paternum est per intelligendi facultatem, vt talis est, esse debet per intelligere, vt intelligere est, quia facultas intelligendi in æterno Patre non est, nisi ipsum intelligere per essentiã. Deniq; licet demus, concipi posse à nobis actũ intelligendi Patris, tamquam aliquid emanans secundùm rationem ab intellectu Paterno, vt constituto in actu primo per suã essentiam in ratione speciei intelligibilis: nihilominùs hæc ipsa emanatio rationis debet intelligi prior secundùm rationem in Patre, quàm realis Verbi productio, ergo etiam secundum hunc concipiendi modum necesse est, admittere ordinem rationis inter dicere, & intelligere. Probatur antecedens, quia essentialia secũdum ordinem rationis sunt priora notionalibus: itẽ, quia prius Pater concipitur, vt in se perfectè constitutus in suo esse, quàm vt actu producens, constituitur autẽ in suo esse per suum intelligere: quia actu intelligere est esse Dei, & Pater, vt sic constitutus intelligitur, & est perfectissimè Deus. Vnde etiam ipse Scotus fatetur intelligere, vt est perfectio Patris, esse prius, quàm dicere. Hinc verò concluditur, ipsum intelligere esse Patri principium, vel rationem dicendi, quia intelligere non supponitur in Patre solùm materialiter, & identicè ad modum aliorum attributorum, sed formaliter, quatenus constituit Patrem in perfectissimo gradu intellectuali, ac proinde fœcundissimo cum omni perfectione.

15. Conclusio intenta. *D.Thom.* Concludo igitur, Verbum diuinum procedere per actum intelligẽdi, vt talis est, & Spiritum sanctum similiter per actum amandi, quæ est sententia D.Thom. dict. quæst. 27. art. 5. & q. 34. ac 36. & aliorum, quos retuli præcedenti cap. & in sequenti alios referam. Et latè à nobis est explicanda in li. 9. & 11. vbi de Personis productis in particulari agemus. Nunc satis probatur ex dictis, quia Pater produxit Verbum suum dicendo, vt suprà probatum est, sed non dicit, nisi intelligendo, non solùm materialiter, sed etiam formaliter, quia ratio dicendi est ipsa intelligentia, vt probatum etiam est, ergo Verbum diuinum procedit per actum intelligendi, vt talis est. Quæ ratio cum proportione facilè potest ad amorem applicari. Item, Pater producit substantiale Verbum, quatenus intellectualis per essentiam, & summè perfectus in gradu intellectuali, ergo producit, vt per se, & essentialiter, ac substantialiter intelligens, ergo producit per ipsum intelligere, vt tale est. Denique, inde probamus cum D.Thom. processiones tantùm duas esse, quia tantùm sunt duo actus immanentes in re intellectuali. At hæc ratio parum valeret, nisi actus ipsi intelligendi, & amandi per se concurrerent ad productiones, quia si tantùm concomitanter, vel etiam antecedenter præsupponerentur, possent ad tres, vel quatuor processiones supponi, vel illas comitari, sicut bonitas Dei, vel iustitia, licet sit vna, admittit plures processiones. Est ergo formalis illa locutio, vt in sequentibus capitibus magis declarabimus, expediemusque difficultates circa hoc occurentes.

CAPVT VII.

Per quos actus intelligendi, & amandi producantur in Deo personæ procedentes.

1. Ratio dubitandi. Ex dictis omnibus, non solùm expedita non est difficultas, & ratio, quæ Durandum, & Scotum mouit, verũ potius est magis confirmata, & aucta. Nàm si discursus facti validi sunt, probant, secundam personam Trinitatis, quæ est prima procedens, produci per ipsum intelligere essentiale, nam hoc est quod constituit intellectum Paternum in actu perfecto, sed illud intelligere est in alijs personis, ergo aliæ etiam producent Verbum. Eademque ratio est de amore, seruata proportione, & ideo non amplius hoc repetemus, sed de processione intellectus loquemur, nam ex illa facillè est doctrinam ad voluntatem applicare. Ad soluendam ergo hanc difficultatem, hoc loco inquirimus, quis sit actus intellectus, per quem prima Persona secundam producit.

2. Opinio Henrici. Potest autem in primis referri opinio Henrici quod lib. 6. q. 1. & in summa. ar. 54. quam Scotus locis citatis cap. præcedenti latè refert, & impugnat, nos autem breuissimè illam expedimus, quia parum habet vtilitatis, vel probabilitatis. Ait ergo in summa Henricus, personas diuinas produci per intelligere, & amare notionale, & non per essentiale. Quod dictum non est proprium Henrici, vt videbimus, tamen modus explicandi illud singularis est. Distinguit enim in nostro intellectu, & voluntate duplices operationes, quasdam per modum simplicium passionum, alias per modum productionum. Item quasdam vocat tantùm directas, alias reflexas, denique quasdam remissas, & quasi imperfectas, alias verò feruentes, & quasi imperfectas, & per proportionem ad has operationes, distinguit in Patre æterno duplex intelligere, aliud simplex, & quasi passiuum, per quod non producit, & hoc dicit esse intelligere essentiale, aliud verò quasi reflexum, per quod producit, quod vocat notionale, & cum eadem proportione de voluntate loquitur.

3. Refellitur. Sed hæc & falsa sunt, & inutilia ad expediendam difficultatem. Primum patet, quia in nobis nullum est intelligere ita passiuum, vt non includat productionem: vnde nullum etiam est adeò imperfectum, vel remissum, quod non includat proportionatum verbum. Deinde in Deo nullum est imperfectum intelligere, neque remissus amor, neque etiam est actus intelligendi, qui eminentissimo modo non sit directus, & reflexus, quamuis sit simplicissimus. Vnde ipsum intelligere essentiale omnem illã perfectionem intellectionis habet, quam ipse Hẽricus tribuit notionali, quia & est perfecta comprehensio, & exacta manifestatio obiecti co-

gniti. Et similiter essentialis amor tam feruens est, quàm potest fingi notionalis, ergo ex his proprietatibus, & perfectionibus non potest reddi ratio, cur vnum sit productiuum, & non aliud. Adde, in Filio non solùm inueniri intelligere simplex, vel directum, sed etiam exactissimè repræsentans, & cum infinita reflexione, quæ ad perfectionem spectare possit, & similiter Spiritus sanctus non remissè amat, sed ardenter, non minus, quàm Pater, vel Filius, ergo distinctiones illæ non solùm fictæ sunt, sed etiam nihil deseruiunt ad difficultatem expediendam.

4. Alia opinio de intellectione essentiali, & notionali.

Alij aliter distinguunt secundùm rationem in Deo duplex intelligere: vnum essentiale, & aliud notionale. Essentiale dicitur esse omnino absolutum, & commune tribus personis. Notionale proprium Patris, vnde per illud producit Filium, non autem per intelligere essentiale. Atque ita expedit hæc opinio difficultatem suprà tactam ex Durando. Et hoc ipsum est fundamentum huius sententiæ, quia processio diuina est per actum intelligendi, vt probatum est contra Durandum, & Scotum, & non est per actum intelligendi essentialem, vt probat ratio Durandi, quia ille est communis omnibus personis, ergo per actum intelligendi notionalem, ergo necessè est, hunc duplicem actum saltem ratione distingui. Hanc opininionem tamquam Thomistarum refert, & impugnat latè Torres. 1. p. q. 27. art. 5. in 2. p. disputationis, & antea impugnauit Aureolus in 1. dist. 23. agens specialiter de dilectione, putauitque impugnare D. Thomam, eo quòd aliquando D. Thom. dixerit amorem dici in Deo & essentialiter, & notionaliter, seu personaliter, vt patet in 1. part. q. 37, artic. 1. sed immeritò, illam opinionem tribuit D. Thom. qui in sensu longè diuerso de amore essentiali, & notionali locutus est, vt videbimus.

Torres. Aureolus.

D. Thom.

5. Non esse duos actus intelligendi, & amandi, ratione distinctos.

Aureolus. Torres. Capreol. Caietan. D. Thom.

Dico ergo primò, in Deo non esse duos actus intelligendi, & amandi, ratione distinctos in propriis rationibus talium actuum. Ita sentiunt Aureolus, & Torres locis citatis, & consentit Capreolus respondens Aureolo in 1. d. st. 32. q. 1. art. 1. Caiet. 1. p. q. 37. art. 1. & 2. & idem sentit D. Thom. ibi, & clarius art. 2. ad 1. dum ait, esse sapientem, vel intelligentem, tantùm dici de Deo essentialiter. Et probatur primò ratione. Quia, vel illi duo actus intelligendi distinguuntur tamquam omninò condistincti mutuò, secundum rationem, vel tam quam includens, & inclusum, (non enim potest alius modus excogitari) neuter autem illorum modorum verus est, ergo. Probatur minor, quoad priorem partem, nempe illos duos actus non posse ita condistingui secundum duos conceptus, vt neuter in alio includatur. Quia in Deo non est illo modo duplex intellectus, vel duplex voluntas, neque in tali sensu potest distingui vnus intellectus essentialis, & alter notionalis, ergo nec duplex intelligere. Antecedens certissimum est: aliàs omnia attributa possent illo modo multiplicari, ita vt duplex esset iustitia, duplex bonitas, &c. Imò & duplex essentia, quæ sunt planè absurda, & tamen apertè sequuntur à paritate rationis. Consequentia autem probatur. Primò, quia in Deo non tam reperitur intellectus, quam intelligere, eo quòd in Deo non sit potentia passiua, sed purissimus actus,

6. Secundò, quia eo modo, quo ratione distinguimus intellectum diuinum ab actu intelligendi, non magis potest multiplicari (etiam secundum rationem) actus, quàm intellectus, quia vnus actus perfectus est adæquatus intellectui diuino, comprehendit enim totum obiectum eius. Vnde, si aliquando distinguunt Theologi in Deo plures actus, vel scientias ratione distinctas, illud est secundum conceptus inadæquatos eiusdem actus in ordine ad diuersa obiecta secundaria, & quasi partialia, ideoque illa distinctio rationis in ipso intelligere essentiali, vt sic, cogitatur. Tamen loquendo de intelligere adæquato diuinæ virtuti intelligendi, illud non potest esse, nisi vnum etiam secundum rationem, quia vnius virtutis vnus est tantùm adæquatus actus, & quicquid additur, & superfluum est, & inteligi non potest, vt sumitur etiam ex D. Thom. q. 27. art. 5. intelligere autem essentiale, de quo loquimur, est adæquatus actus diuini intellectus: ergo præter illum non potest cogitari aliud intelligere ab eo condistinctum secundum rationé. *D. Thom.*

7. Tertiò, quia ab intelligere essentiali nihil potest illo modo distingui, nisi fortè relatio aliqua, quia illud intelligere est ipsum esse absolutum Dei, & ab absoluto nihil distinguitur illo modo, id est, tamquam proprium à communi, nisi relatiuum: sed relatio, vt sic, non potest habere rationem actus intelligendi, vt per se notum videtur, quia nec Pater formaliter intelligit per suam Paternitatem, neque etiam per filiationem, aliàs esset sapiens, & intelligens formaliter per Verbum à se productum vt sic, quod est absurdum, & latè impugnatur ab Augustino 7. de Trinitate, ca. 3. & li. 15. cap. 7. Ac denique omne intelligere est admodum actus vitalis: relatio autem, vt sic, non habet rationem vitalis actus, sed solùm est terminus diuinæ naturæ in ratione subsistédi: ergo nullo modo possunt illi duo actus intelligendi ita mutuò præscindi secundùm rationem. *August.*

8. Venio ad aliud membrum de distinctione illorum actuum per modum includentis, & inclusi, sic enim aliqui distinguút duplex intelligere, essentiale, & notionale, ita nimirum, vt intelligere essentiale includatur in notionali, non autem è conuerso, nam hac ratione essentiale commune est, non verò notionale: veruntamen hoc ipsum dupliciter intelligi potest. Primò, vt intelligere notionale vltra essentiale addat aliquid formaliter pertinens ad rationem actus intelligendi, & sub illa quasi contrahat illum ad esse talis actus, sicut Paternitas v. g. intelligitur addere aliquid supra rationem personæ, vt sic. Et hunc sensum censeo falsum; nam rationes proximè factæ æquè contra illum procedunt. Quia neque intellectus diuinus est illo modo duplex, neque in ratione intellectus est ampliùs determinabilis, neq; relatio vt sic, potest adddere huiusmodi determinationem rei absolutæ secundùm propriam rationem absolutam. Relatio enim non determinat essentiam, vt in latitudine essentiæ sit talis, ex se enim talis, est vltimatè: ita verò se habet intelligere diuinum, & essentiale in ratione actus intelligendi. Præterea, omnis actus intelligendi secundum vltimam rationem, seu determinationem suam attingit obiectum & repræsentat illud, & est actus vitæ. At relatio non addit actui intelligédi essentiali habitudinem ad nouum obiectum, nec perficit habitudinem, quam ille actus ex se habet ad sua obiecta, nec addit repræsentationem aliquam, nec modum aliquem vitalem. Ergo non potest cogitari intelligere notionale, illo modo ratione distinctum ab essentiali.

9. Alio tandem modo cogitari potest distinctio

rationis in ipso intelligere diuino, per additionem alicuius conditionis personalis, seu relatiuæ, quæ necessaria sit, non quidem per se, ac formaliter ad intelligendum sed ad producendum. Et hic sensus in re ipsa continet veritatem: per illum autem dicendi modum non rectè explicatur. Tum quia hæc vox, *intelligere*, non significat, nec connotat illam conditionem, vt D. Thom. voluit loco citato. Tum etiam, quia illud satis non est, vt dicatur esse duplex intelligere, sed vnum, & idem, vt coniunctum cū tali conditione, vel non coniunctum. Sicut essentia diuina cōsiderari potest præcisè, ac secundùm se, & prout est in Patre, & non propterea distinguitur ratione, vt duplex essentia. Quis enim vmquam dixit in Patre, & Filio esse duas essentias ratione distinctas, eo quod in Patre est essentia ex se, in Filio verò per generationem? Nullus sanè, ac meritò, quia illi modi habendi essentiam non pertinent ad essentiam, vt sic, sed ad constitutionem personæ, sic ergo, habere intelligere essentiale à se, vel per generationem à Patre, nō multiplicat ipsa *intelligere*, etiam secundum rationem quia illi duo modi habendi actum intelligendi non pertinent formaliter ad ipsum intelligere, sed ad originem, seu ad personalem modum habendi illud.

10. Intelligere notionale quid sit. Dico igitur secundò, Tantùm esse vnum intelligere in Patre, & in omnibus personis, diuerso tamen modo, vt ita loquamur. Nam in Patre est ante omnem productionem, vt propterea verè dicatur Pater habere illud à se: in Filio autem est communicatum à Patre, vt sæpe ipse docuit Ioan. 5. 7. & 17. quod Patres interpretantur, communicatum illi esse per æternam sui productionem. (Ioann. 5. 7. & 17.) Atque ita hæc assertio ex superioribus satis probata est. Nam si in Trinitate non est duplex intelligere, necesse est, esse vnum. Quod autem in Personis distinctis sit etiam illis distinctis modis, ex ipsomet mysterio satis constat, & ex Scriptura. Estque necessarium ad soluendam difficultatem in principio positam.

11. Cur Pater per illud producat. Dico ergo tertiò. Pater æternus producit Filium per illudmet intelligere, quod commune est omnibus personis, quatenus illud à se habet, & non per generationem, hoc enim satis est, vt Pater per illud intelligere producat, & non Filius, nec Spiritus sanctus. Quia cùm Pater illud habeat à se, & ante omnem productionem, rectè potest communicare illud alteri personæ: communicat autem ex virtute, & fœcunditate ipsiúsmet actus intelligendi. Sicut D. Thomas aliàs docuit, essentiam, hoc solo, quòd est in Patre absque generatione, esse posse virtutem ad generandum, quia in illo intelligitur esse quasi fœcūda, quia illa persona nondum prodiit in actū generationis. In Filio autem, & Spiritu sancto iam non habet intellectus illam veluti virtutem, quia iam habuit actum sibi adæquatum, qui multiplicari non potest, vt dicemus in sequentibus. Et ita facilè respondetur in forma ad difficultatem propositam. Cum enim infertur, si vna persona intelligendo generat, omnes generare, quia omnes intelligunt, negatur illatio, quia non omnes intelligūt à se, sed aliquæ per intelligere communicatum ab alia persona, vt autem persona generet non satis est, quod intelligat, sed necesse est, vt à se habeant actum intelligendi. Ac propterea illudmet intelligere, non habet omnia requisita ad productionem, nisi sit in persona, quæ sit prior origine, quàm persona genita.

12. Atque hoc modo, & cum eadem proportione philosophandū est de amore, seu dilectione, quantùm ad rem spectat. Quoad voces autem assignatur aliqua differentia à D. Thom. in illa q. 37. art. 1. (D. Thom.) Nam in intellectu sunt nomina, seu verba distincta, imposita ad significandum vel actum intelligendi, vt sic, scilicet, *intelligere*, vel actum producendi per intellectum, scilicet, *dicere*, vel terminum illius productionis, scilicèt, *verbum*. In voluntate autem, ob penuriam nominum, solemus eadem voce significare actum amādi, productionem, & terminum scilicèt nomine *amoris*, vel *dilectionis*. Et hoc modo dixit D. Thom. ibi *amorem* & essentialiter, & notionaliter sumi, non quia sint actus amandi distincti, vnus essentialis, & alter notionalis, (hæc enim distinctio numquam apud ipsum repetitur): sed quia ipse Spiritussanctus vocatur Amor, & productio eius vocatur Dilectio. Propriè tamen amor essentialis est, & communis, & per illum producunt Pater, & Filius Spiritum sanctum, quatenus illum amorem habent absq; emanatione voluntatis, vel à se, vt Pater, vel per generationem, vt Filius: & ideò licèt ipsi per illum amorem producant, Spiritussanctus nihilominùs amando eodem amore nihil ad intrà producit, quia iam supponit productionem amoris.

CAPVT VIII.

Sitne actus intelligendi, & amandi principium quò *producendi, vel ipsa productio.*

HÆc erat alia difficultas, & interrogatio à Durando proposita, cui breuiter in hoc cap. satisfaciendum, & respondendum est. Duas enim in hoc puncto sententias inuenio. Prior est, actum intelligendi, vel amandi non posse esse principium *quo* productionis, sed productionem ipsam. Ita tenet Torres dicto art. 5. p. 2. disputationis, quem sequuntur aliqui moderni. Primò, quia D. Augustinus libr. 15. de Trinitate cap. 7. & 10. dicit, verbum procedere ex memoria fœcunda, memoria autem solùm dicit intellectum constitutum in actu primo, ergo ille, vt sic, est proximum principium, ergo non quatenus est iam constitutus in actu secundo, per ipsum intelligere. Secundò, nam philosophamur de productione diuina per comparationem ad nostras productiones, sed in nobis principium producendi verbum non est intellectio, sed species, seu actus primus, ergo, & in Patre. Tertiò, quia aliàs post actum intelligendi paternum, intelligendus esset alius, qui esset per modum actionis, seu productionis, cuius principium esset actus intelligendi, hoc autem esse non potest, ergo. Sequela patet, quia inter principium agendi, & terminum mediat actio. Minor patet, quia, vel illa actio est intellectio, vel non. Primum dici non potest, aliàs intellectio esset principium intellectionis, & sic vel esset duplex intellectio, vel esset principium sui ipsius. Si verò secundum dicatur, sequitur, non produci verbum per actionem, quæ sit intellectio. (1. Prima opinio.) (Torres. D. August.)

Contrariam sententiam docuit Henricus quodlib. 6. q. 1. Cuius opinio quoad hanc partem mihi maximè placet. Censeo itaque optimè dici, ipsum actum intelligendi paternum, esse proximam rationem, & quasi virtutem, per quam Pater communicat Filio suo essentiam. Et idem dico de actu amandi in Patre, & Filio per cōparationem ad Spiritum sanctum. Quod probo primò, supponendo essentiam diuinam (vt D. Thom. vult) esse potentiam (2. Altera opinio Henr.)

generandi, quatenus est in Patre. Quod ex sententia communi ita est, intelligendum, vt essentia quatenus essentia, sit radicale principium, & quatenus intellectus, sit principium proximum. Hinc ergo argumentor. Nam intellectus diuinus per se ipsum, & essentialiter, est actus vltimus intelligendi, ita vt in Deo non tā sit intellectus, quàm ipsum intelligere, quia intellectus dicit potentiam, intelligere autem dicit actum: ergo si intellectus est principium proximū à fortiori ipsum intelligere.

3. Ad argumentū primæ opinionis. Secundò declaratur ex differentia suprà insinuata inter Verbum diuinum, & humanum, quòd humanum ad hoc producitur, vt constituat producentem in actu secundo intelligendi. Verbum autem diuinum non producitur, vt constituat Patrem intelligentem, vt rectè probat Augustinus loco de Trinitate proximè citato. Quia Pater non producit ex indigentia, sed ex abundantia, & fœcunditate, nec recipit aliquid à Filio. Hinc ergo est vt principium *quo* Verbi humani sit actus primus, scilicet, species, respectu autem Verbi diuini sit ipsemet actus intelligendi. Nam, vt rectè Augustinus suprà

August. concludit. *Verbum Dei est sapientia genita ex sapiētia generāte*, ita vt illa abstracta pro concretis, seu personis sumantur: Ergo Pater, quatenus infinitè sapiens, producit Verbum eadem infinita sapientia sapiens: ergo ipsamet sapiētia Dei, quæ nihil aliud est, quàm actus intelligendi eius, est proxima ratio illius communicationis. Tertiò denique, quia non potest rectè intelligi (maximè iuxta opinionem eorundem Thomistarum) actum intelligendi esse per modum actionis, ergo debet intelligi per modum principij, quia non potest cogitari tertium membrum, vt rectè colligit Durandus. Antecedens declarabitur meliùs, & probabitur respondendo ad argumenta.

4. Ad primum ergo ex Augustino in primis respondeo, ibi magis loqui de intellectu humano, quàm de diuino. Et quamuis declaret virtutē Patris ad generandum per analogiam ad memoriam hominis fœcundam, non est necesse, vt comparatio teneat in omnibus, & in his præsertim, quæ inuoluunt imperfectionem: huiusmodi autem est, quod memoria humana intelligatur fœcunda, quatenus est in actu primo, & nō quatenus iam est in actu secundo. Vnde dico vlterius, intellectū, seu memoriā ęterni Patris, etiam prout à nobis concipitur in actu primo, esse fœcundā, non tamen vno solo modo, sed quodámodo duobus. Nā primò est fœcunda ad actū intelligendi, quasi producendū, (vt loquitur Scotus) quia, vt suprà dixi, illū non realiter producit, sed à nobis concipitur, ac si produceret. Eadem verò memoria iā formata illo actu adhuc est fœcunda, vt sit principium, quo realiter producitur Verbum, quia, vt sæpe dixi, illud Verbum non producitur ad intelligendum, sed ex intelligentia (vt sic dicam.) Vnde iam patet responsio ad 2. In hoc enim non est seruanda similitudo inter productionem verbi humani, & diuini, propter rationem dictam.

5. Processio ad intra non est actio. D.Thom. Ad tertium, primò assero, in his productionibus diuinis nō interuenire veras, & proprias actiones, vt rectè sentit D.Thom. 1. par. q. 41. art. 1. ad argumenta, & infrà ex proposito declarabitur. Quia actio in suo conceptu, & ratione formali includit imperfectionem, & rationem dependentiæ, vt ex Metaphysica etiam suppono, & ita non potest tribui cum proprietate diuinis personis. Ex quo facilè respondetur ad argumētum, negando sequelam: nam cùm producitur Verbum diuinum v.g. non mediat actio inter proximū principium *quo*, & terminum, & ideo cùm dicitur Verbum illud procedere per intellectionem, necessariò videtur intelligēdum tamquam per principium *quo*. In hoc autem comparatur, & assimilatur verbo humano, quod sicut inter actionem intelligendi, & verbum hominis nihil mediat, ita neque inter actum intelligendi æterni Patris, & Verbum diuinum, & quoad hoc dici potest ille actus intelligendi, se habere ad modum actionis. Sicut Thomistæ aiunt, volitionem creandi Dei, esse ipsam actionē creandi, quia non putant aliam actionem creandi mediare inter terminum, & illam volitionem.

Addò verò vlteriùs, si præter illum actum intelligendi, aliquid potest à nobis intelligi per modum actionis ad intrà, solùm esse illam, quā Theologi vocant originem actiuam, vt est respectu Filij generatio, de qua, quid formaliter, & realiter sit, infra dicturi sumus. Iidem tamen Auctores, cum quibus disputamus, fatentur, illam originem solùm esse posse relationem personæ producentis, vel, vt alij volunt, relationem personæ productæ, quatenus intelligitur, vt fluens à producente, quicquid autem horum dicatur, constat actum intelligendi non esse ipsam originem actiuam, quod & aduersarij fatentur, & ex dictis ostendi potest, quia actus intelligendi non est relatio, nec in fieri, nec in facto esse, ergo actus intelligendi non est ipsa productio, vel actio, qualis in Deo cogitari potest, est ergo principium *quo* talis productionis. 6.

CAPVT IX.

In Deo tantùm esse duas processiones reales.

HÆc veritas necessariò præmittenda est ad concludendum numerum personarum. Igitur in Deo esse duas reales processiones de fide est, ex locis Ioannis suprà citatis c. 8. & 15. vbi & Filius à Patre, & Spiritus sanctus à Patre, & Filio procedere dicitur. Quod etiam definitur in symbolo Niceno, & Athanasij: constat autem distinctarum personarum distinctas esse processiones. Item vna processio est ab vna sola persona, altera est à duabus: ergo necesse est, vt inter se sint aliquo modo distinctæ. Denique, vna est per intellectum, altera per voluntatem. Ostendimus enim processionem in Deo esse per actum immanentem naturæ intellectualis, in qua natura duplex est huiusmodi actus, non est autem maior ratio, propter quam sit in Deo processio secundùm vnum actum potiùs, quàm secundùm aliū, ergo est processio secundum vtrūque, sunt ergo duæ processiones. Atque ita ex his facultatibus distinguit illas D.Tho. q. 27. art. 5. Henricus quodlib. 6. q. 1. & in sum. art. 37. q. 7. & Adā. in 1. dist. 6. q. 1. & ibi alij Theologi. 1. Ioan. 8. D.Thom. Henric. Adam.

Vt autem hæc veritas magis explicetur, occurrit difficultas, quia intellectus, & voluntas in Deo non distinguuntur in re, sed ratione tantùm, ergo neque actus intelligendi, & amandi, ergo inde non potest colligi maior distinctio processionum, quam rationis. Probatur consequentia, quia non est necessaria maior distinctio inter terminos, quàm inter potentias, vel actus: neque videtur possibile, quòd res aliqua per intellectum diuinum producatur, quæ non producatur per voluntatem, cùm in re idem actu sint, licèt virtute distinguantur. Ergo idem dicendum est de pro- 2.

cessione, & de re producta.

3. Quo sensu processiones sint duæ.

Ad hanc ergo difficultatem explicandam aduertendum est, dupliciter posse distingui has processiones, primò formaliter, seu quasi specificè in ratione processionum, secundò realiter, & vtrque modus distinctionis, absolutè loquendo de processionibus verus est, & certus. Prior pars de distinctione formali patet, quia processiones istæ in sua formalitate ita distinguũtur, vt vna sit vera, & propria generatio, scilicet, processio Filij: alia verò nullo modo sit generatio. Quod est certum de fide, vt infra constabit, tractando de personis in particulari: ergo distinguuntur illæ processiones formaliter. Aduertit autem, & bene (mea sententia) Caietan. 1. p. q. 27. art. 1. has processiones sub hac ratione non ita esse primò diuersas, seu distingui se totis (vt aliàs loquuntur Scot. Duran. & Gabr. in 1. d. 13.) quin habeant inter se aliquam conuenientiam realem: addo etiam, & vniuocam. Conueniunt enim in cõmuni ratione processionis realis ita perfectæ, vt nullam includãt imperfectionem. Habet autem se illa ratio communis ad modum transcendentis, sicut suprà dixi, de communi ratione personæ. Altera verò pars de distinctione reali constat ex distinctione terminorum, nam personæ procedentes per has processiones sunt realiter distinctæ secundùm fidem, vt infrà ex professo ostendemus: processiones autem, quæ tendunt ad terminos realiter distinctos inter se, etiam distingui necesse est.

Caietan. Scotus. Durand. Gabr.

4. Est autem vlteriùs aduertendum, singulas processiones distingui à Theologis in actiuas, & passiuas, vnde comparari possunt, quoad hanc distinctionem, vel processiones actiuæ inter se, vt generatio, & spiratio, vel processiones passiuæ inter se, vt generari, & spirari, vel actiua ad passiuam sibi respondentem, vt generare ad generari. Quod ergo in præsenti certum esse asserimus, solùm est, processiones passiuas inter se realiter distingui, quia hoc est necessarium ad distinctionem personarum. An verò inde sequatur realis distinctio inter productiones actiuas, vel sufficiat eminens, & virtualis, dicemus infrà tractando de originibus, quia ad fundandum mysterium fidei, non est necessarium, & multa necessè est prius disputare. Et idem dico de altera quæstione, quomodo inter se distinguantur processio actiua, & passiua, Præterea, inquiri potest, vnde sumenda sit distinctio realis inter has processiones passiuas, sed de hoc etiam infrà dicendum est, tractando de distinctione personarum, & præsertim Spiritus sancti à Filio. Nũc verò suppono, sumendam esse ex distinctione, seu oppositione originis, sine qua non potest esse aliqua realis distinctio intra Deum, vt posteà videbimus.

5. Soluitur difficultas.

Ex his igitur dicendum est ad difficultatem propositam, quamuis actus intellectus, & voluntatis Dei non habeant in re actualem distinctionem, sufficere eminentem, & virtualem, vt vna persona procedat per actum intellectus, & non per actum voluntatis. Quod quidem est de fide certum, vt nunc supponimus ex dictis in superioribus capitibus, & tractabitur latius lib. 8. & 9. Vbi de Verbo diuino, & Spiritusancto disseremus. Ratione autem vix potest declarari, nedum conuinci: satis verò nobis est, ostendere non repugnare. Quia, licèt omnia Dei attributa sint vna simplicissima perfectio, verè ac formaliter continent, quidquid perfectionis in eis excogitari potest absque imperfectione. Sic ergo est in Deo tota perfectio intelligendi, vt non minùs habeat suũ proprium, & adæquatum terminũ per ipsam productum, quàm si esset in re distincta à quacũque alia perfectione. Sic ergo dari potest, & datur in Deo quædã processio, quæ solùm est per intellectũ. Atque hinc vlterius sequitur, vt illa met persona, quę procedit per intellectum, possit producere per voluntatem. Ex quo tandem fit, vt processio passiua per voluntatem sit realiter distincta à processione per intellectũ, quia habet cum illa oppositionem originis.

6. Processiones nõ esse plures quã duas. D. Thom.

Secundò dicendum est, has processiones non esse plures, quàm duas: quod etiam est de fide ex eisdem testimoniis, ex quibus credimus, solum esse in Deo duas personas procedentes. Ratio verò optima redditur à D. Thom. quia hæ processiones sunt per actus proprios intellectualis naturæ, in natura autem intellectuali non sunt, nisi duæ facultates, & duo genera actuum immanentium, scilicet intellectus, & voluntatis, ergo neque in Deo possunt esse plures processiones, quàm duæ. Qua ratione vtuntur etiam Alens. 1. p. q. 47. memb. 7. Bonauent. in 1. dist. 2. q. 4. Gabr. d. 10. q. 1. Scot. Richard. Marsil. & Henric. locis citatis in cap. 5. & optimè probat non esse in Deo plures processiones distinctas quasi specificè. Posset autem quis cogitare, in vnoquoque ordine illarum processionum posse dari plures. Sed in hoc etiam sensu de fide est, non esse plures, quia in Deo non sunt duo Patres, aut duo Filij, aut duo amores procedẽtes. Hoc autem multis etiam rationibus probat D. Thomas citatis locis. Vna verò est, quæ satisfacit, scilicet, quòd vna quæque processio diuina habet terminum sibi adæquatum, vt intellectio Verbum in quo repræsentantur, omnia, quæ per actum intelligendi Dei naturalem comprehendi possunt: ergo non potest talis processio quasi multiplicari numero intra eandem rationem formalem.

Alens. Bonauen. Gabr. Scotus. Richard. Marsil. Henric.

D. Thom.

7. Opinio Raymũdi.

Dices, Hac ratione probaretur, non esse in Deo nisi vnicam processionem, quia illa est adæquata virtuti productiuæ ad intrà. Quod patet, quia illa productio est infinita, & ad illam requiritur virtus infinita, ergo adæquantur. Atque ita sensisse videtur Raymundus Lullus cap. 11. citandus. Dixit enim, ad diuinam perfectionem pertinere, vt intra Deum tantùm sit vnus actus *bonificandi*, id est, communicandi bonitatem, quia si essent plures, quilibet eorum esse limitatus. Vnde ille non videtur agnoscere duas processiones, sed vnam tantùm. Imò putat illam sufficere ad Trinitatem personarum, & pertinere ad maiorem perfectionem, ideóque non esse in Deo multiplicandos illos actus.

8. Refellitur.

Sed deceptus est valdè, & in periculosam sententiam incidit, si vera sunt, quæ de illo referuntur. Quia impossibile est, vt cum vnica productione reali, saluet numerum trium personarum, vt cap. sequenti ostendemus. Impossibile item est, omnia saluare, quæ de hoc mysterio fides docet, vt quòd Filius non producat se, & producat Spiritum sanctum, & quòd quædam productio Dei sit generatio, & alia non sit generatio, & quòd vna sit ab vna tantùm persona, alia à duabus. Ad argumẽtum ergo respondeo, negando sequelã, quia licet ad quamlibet processionẽ requiratur infinita perfectio, seu virtus productiua, quæ in processione qualibet habet adæquatum actum in ratione formali, & quasi specie talis actus: non tamen habet adæquationem quasi extensiuam, & secundum rationem omnium actuum, quos ad intra habere potest. Sicut etiam ad producendam quamlibet creaturã ex nihilo, requiritur infinita virtus Dei & nihilominùs nõ quęlibet

creatio est adæquatus actus illius potestatis. Sic ergo ad productionem Filij requiritur infinita perfectio, & fœcunditas diuinæ naturæ: illa tamē non exhauritur (vt ita dicam) per illam solam processionem, quia non est adæquata vtrique facultati (vt sic dicam) illius naturæ, scilicet, intellectui, & voluntati, vnaquæque autem processio ex his est adæquata suo actui, & ideo intra suam rationem formalem non multiplicatur.

9. Et confirmatur, nam si posset esse secundus Filius in diuinis, vel ille procederet à solo primo Filio & hoc dici non potest, quia secunda persona nihil potest producere, quod non producat prima, nec tertia sine prima, & secunda, quia, vt suprà declaraui, qua ratione opera Trinitatis ad extrà sunt indiuisa, eadem productio ad intrà necessariò est communis omnibus personis, quæ secundùm ordinem originis supponuntur ad talem processionem. Vel ille secundus Filius produceretur à solo Patre, & hoc non, tum quia eadem ratione produceret Filios sine termino: tum etiam quia nulla ratio distinctionis realis inueniri posset inter tales Filios, quia dicerent respectum ad idem principium, & inter se non haberent oppositionē originis, tum denique quia cùm Pater non habeat, nisi vnum actum in elligēdi, non potest etiam habere, nisi vnum Verbum adæquatum. Vel denique talis secundus. Filius procederet simul à Patre, & primo Filio. Et hoc etiam repugnat excellentiæ, & adæquationi primæ processionis cum suo termino, inde etiam sequeretur infinita multiplicatio similium processionum, quia nulla esset ratio sistendi in secunda, magis quam in prima, nec in tertia magis, quam in secunda, & sic de cæteris. Similésque rationes locum habent in processione per voluntatem. Non sunt ergo in Deo plures, quam duæ processiones. Neque in hoc noua difficultas alicuius momenti occurrit.

CAPVT X.

In Deo esse tres personas, & non plures.

1. Probatur ex veteri Testamēto. *Epiphan.* HÆc est conclusio in discursu totius libri intenta, estque veritas Catholica, insinuata olim in veteri testamento. Nam licet Epiphanius in Ancorato dicat, dualitatem personarum, scilicet, Patris, & Filij, à Prophetis esse prædicatam, Trinitatem verò in Euangelio esse declaratam: nihilominùs Sancti intelligunt, numerum trium personarum insinuatum esse in verbis Isaiæ 6. *Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus exercituum.* Et similia verba habentur Apoc. 4. & in confessionem huius mysterij illa vsurpat Ecclesia in mysterijs Missæ, & in illo celebri, & antiquo trisagio. *Sanctus Deus, Sanctus fortis, Sanctus & immortalis*, de quo peculiare opus Damascenus scripsit. Similiter quoties in veteri testamento Deus tripliciter nominatur, hoc mysterium indicari creditur, vt Deuter. 6. *Dominus Deus noster Deus vnus est*, & Psalm. 67. *Benedicat nos Deus Deus noster, benedicat nos Deus*, & aduerti solet in voce, qua secundo loco nominatur Deus, addi particulam *Noster* ad indicandum mysterium incarnationis. De quibus & aliis locis multa Galatinus à principio libri secundi, vbi refert, antiquissimos interpretes Hebræos intellexisse, in his locis latere mysterium hoc.

Isaiæ 6. *Apoc. 4.* *Deut. 6.* *Psal. 67.* *Galatin.*

2. Ex nouo Expressius docetur hæc veritas in nouo testamento, Matth. vlt. *Baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti.* Nam, vt Sancti aduertunt, & latiùs sequenti libro dicemus, si non omnes illæ personæ essent diuinæ, non proponerentur æqualiter in prima fidei professione, & si essent plures aliæ non omitterentur. Deinde Ioannis 14. & sequentibus, multis verbis docet Christus hoc mysterium, vt illis, *Ego rogabo Patrem, & alium Paracletum dabit vobis*, item 1. Ioan. 5. est locus expressus, *Tres sunt, qui testimonium dant in Cœlo.* Nam illa præcisa numeratio habet vim exclusiuæ, & satis ostendit, eos, qui numerantur, esse distinctos. Et ideò hæretici conati sunt verba illa expungere à textu sacro: de fide tamen certum est esse canonica. Quod ex traditione latè confirmat Bellarminus lib. 1. de Christo, capite 6. nobis autem nunc auctoritas Concilij Tridentini sufficit.

Testamēto. *Matt. vlt.* *Ioan. 14.* *Epist. Ioan.* *Bellarm.* *Trid.*

3. Ex Cōciliis. Tandem definita est hæc veritas à multis Concilijs post Nicenum, quæ infrà referemus, cum traditione Pontificum, & Sanctorum. Nunc sufficiat Dionysius libr. de diuinis nominibus capit. 1. vbi Trinitatem vocat *Vnitatem ter subsistentem*, eámque in Deo esse dicit, *propter diuinæ fœcunditatis in tribus personis expressionem* Idem optimè in capit. 3. de mystica Theologia, Martialis Epistol. 1. capit. 10. Iustinus Martyr. in expositione fidei, Anastasius Synaita in lib. 1. de rectis fidei dogmatibus, in tomo primo Bibliothecæ. *Trinitatem*, inquit, *dico, non essentiarum, sed personarum*, Nazianz. orat. 32. ante medium, sic nominat personas, *Principij expers, Principium, & id, quod est cum principio.*

Dionys. *Martial.* *Iustin. Martyr.* *Anastbas. Synaita.* *Nazian.*

4. Ratio assertionis. Ratio ex dictis clara est. Nam in Deo est tantùm vna persona improducta, & sunt tantum duæ personę productę, quia sunt tantùm duę processiones, ergo sunt in Deo tres personæ, & non plures. Aliter probauit hanc veritatem D. Thom. 1. p. q. 30. artic. 2. vbi Caietanus laborat circa discursum D. Thomæ, & reuera non satis expedit omnia, quæ ibi proponit, præsertim dubium primum. Breuiter tamen supponit ibi D. Thom. personas distingui per oppositionem relatiuam, & non aliter? sub relatiua autem oppositione includit etiam oppositionem originis, vt rectè Caietanus aduertit. Ex hoc ergo principio concludit, ex prima processione optimè colligi duas personas in Deo, quia opponuntur origine. Rursus tacitè subsumit, nullā illarum personarum posse procedere per voluntatem, eo quòd processio voluntatis sit posterior processione intellectus. Vnde cōcludit, processionem passiuam, vt est relatio debere necessariò distingui à duabus primis personis, & consequenter tertiam personam constituere, vltra quas non est alia, quia Spiratio actiua, cum non opponatur Patri, aut Filio, ab eis non distinguitur.

D. Thom. *Caietan.*

5. Ostensiones Raymundi refelluntur. Longè aliter colligebat hunc numerum personarum Raymundus Lullus ex sola summa perfectione diuinæ bonitatis, & distinctionis in Deo inuentæ, hoc modo, *In diuina bonitate propter summam perfectionem est vnus tantùm actus bonificandi, & vnus bonificans, & vnus bonificabilis, ergo sunt tres personæ, & non plures.* Item, *in perfectissima rerum distinctione tantùm est vnum distinctum, & vnum distinguibile, & vnum distinguere per spirare, & amare, ergo tres personæ.* At hæ collectiones ridiculæ sunt, & potiùs inde concluditur, tantùm esse duas personas. Nam si persona producens dicitur bonificans, & producta dicitur bonificata, & illæ sunt vnicæ, tantùm sunt duæ personæ, nā actus bonificandi nō est persona, sed origo vel actiua, vel passiua, quę nō distinguitur in re à persona,

quæ

quæ per illam producit, vel producitur. Præterea, si A personę sunt plures, impossibile est, distinctiuū esse tantùm vnum, quia oportet esse plures proprietates distinctiuas personarum, & similiter impossibile est, esse vnicum distinguibile, quia qualibet persona distinguibilis est ab alia. Quòd si distinctiuum actiuè sumitur pro persona producente, & distinguibilè passiuè, scilicet, pro producibili, profectò si hæ sunt vnicæ, duæ tantum sunt personæ, quia *distinguere* non est persona, nec est veluti actio alicuius personæ, sed actus formalis proprietatum constituentium personas. Vnde non est res ab illis distincta: nec tertia persona potest distinguere duas priores, quas supponit distinctas. Denique si B non solus Pater, sed etiam Filius producit intra Deum, quomodò ibi tantùm est vnum distinctiuum in dicto sensu? Et si non solus Filius, sed etiam Spiritus sanctus producitur, quomodò est tantùm vnum distinguibile? Illa ergo deductio, & fundatur in errore vnius processionis, & plures alios inuoluit.

6. Obiectionibus occurritur. Obiectiones grauiores contra Catholicam veritatem proponam tribus libris sequentibus. Nunc solum obiicio, quia omnis numerus videtur Deo repugnare, quoniam numerus intrinsecè includit compositionem, habet enim numerus vnitatem aliquam, & non simplicem, ergo compositam. Vnde in omni numero est inuenire totum & partem, C quæ tamen non possunt intra Deum reperiri. Atque hinc etiam fit, vt omnis numerus sit maior, & perfectior qualibet vnitate, & inferiori numero: quæ omnia Deo repugnant.

7. Occasione huius obiectionis tractant hic Theologi, quid addat numerus supra res numeratas, & quam habeat vnitatem. Sed hæc in Metaphysica tractantur. Ex qua ego suppono primò, vnū supra entitatem solum addere negationem, seu indiuisionem. Deinde sumo numerum, præsertim transcendentalem, vltra vnitates nihil addere, nisi negationem, quòd vna nō sit alia, quod etiam supponere videtur D.Thom.d.q.30.art.3. Vnde facilè in- D.Thom. D telligitur, non sequi cōpositionem ex hoc numero, nam si personæ considerentur, vt sunt vnum in essentia, non sunt illud vnū per cōpositionem, sed per summā identitatem personarū cum essentia, vt infrà explicaturi sumus. Si verò considerentur personæ, vt distinctæ sunt, sic vna non componit cum alia, nec numerus ille est aliquod compositum per modum vnius, sed solùm plures res simplices.

8. Sitne in Trinitate totum & pars. D.Thom. Ad illud verò de toto, & parte respondet Diuus Thom.d.q.30.art.1.ad 4. numerum bifariam considerari, scilicet, abstractè, & prout est in rebus numeratis. Et priori modo considerari in eo totum, & partem, illud autem non esse inconueniens, quia numerus sic abstractus solùm est per intellectum. Posteriori autem modo (inquit) in rebus creatis E numerum, & vnitatem cōparari, vt totum, & partem, quia numerus est maior qualibet vnitate: in Deo autem non ita comparari, quia non est maior tota Trinitas, quàm quælibet persona. Quæ responsio habet difficultatem, quia quod est de ratione numeri secundum se, conuenire debet cuilibet numero contracto, tamquam superius inferiori. Item, quia si sit sermo de maioritate (vt ita dicam) extensiua, quæ potius est pluralitas, etiam tres personæ diuinæ sunt plures, quàm vna, vel duæ. Si autem sit sermo de maioritate intensiua, hæc nihil refert ad rationē numeri. Atq; ita respondet Gabriel in 1.d. Gabriel. 24.q.2.ar.3.dub.1. estq; clara, & sufficiens respōsio.

9. Nec D.Thomas aliquid in re ipsa diuersum docere voluit; sed corrigerę modū loquendi, scilicet, vt in hoc numero absolutè non concedamus totū, & partem, quia illud vel indicat cōpositionem, vel excessum perfectionis respectu partis. Vnde consequenter etiā docet, non esse hic simpliciter admittendū maius & minus, in quo excedit hic numerus omnes creatos. Sed cum addito potest dici maior numerus. Est denique alia excellentia in hoc numero, quod non excludit omnem vnitatem, & identitatem rerum numeratarum, propter quod dicitur de Deo in Concilio Toletano 11. in confessione fidei, *quod nec recedit à numero, nec comprehenditur numero.* Et Bernardus lib.5. de consideratione circa medium, vocat hunc numerum absque numero. *Sed habes* (inquit) *quid numeres, & quid non numeres, substantia vna est, personæ tres sunt.* Atque hoc etiam modo intelligendus est Boetius de Trinitate, cum ait, *Atque hoc verè vnum est, in quo nullus est numerus*, scilicet, qui non admittat naturæ vnitatem. Concil. Tolet. D.Bernard. Boetius.

CAPVT XI.

Non posse intellectum creatum sine diuina reuelatione Trinitatem personarum in Deo cognoscere.

1. CVm in hoc libr. inuestigauerimus, an sit in Deo personarum pluralitas, & ostenderimus ex principiis fidei, & illā esse, & quanta sit, non abs re in fine illius explicamus, quomodò possit intellectus humanus, vel in vniuersū intellectus creatus tanti mysterij cognitionē assequi. Totum enim hoc spectat ad exactam explicationem illius quæstionis, an sit in Deo Trinitas. Qua ratione, tractando de mysterio Incarnationis, solet statim in principio similis quæstio tractari, de qua videri possunt, quæ in principio tertiæ partis scripsimus, multa enim possunt ad hunc locum accommodari. Quoniam verò aliqua cognoscuntur ab homine, vel Angelo, per naturale lumen absque reuelatione diuina, alia per Dei reuelationem, ideò in hoc capite de priori modo cognoscendi, in sequenti de posteriori dicemus. Et quamuis Bern.lib.5. de considerat.cap.3. tria membra distinguat, dicens, *Res diuinas, tribus modis, posse à nobis cognosci, intellectu, fide, & opinione:* tamen hæc tria in quolibet duorum membrorum, quæ nos distinximus, locum habent, illáque veluti subdiuidunt. Nam sub *intellectu* comprehendit Bernardus omnem cognitionem euidentem, sub *fide* omnem cognitionem obscuram in auctoritate fundatam, siue certa, siue de se incerta sit, sub *opinione*, probabilem cognitionem cum formidine. Quibus tribus modis contingit, versari intellectum humanū circa res aliquas diuinas, citra diuinam reuelationem, nam quædam intellectus cognoscit, seu euidenter scire potest, vt Deum esse, & sapientem esse, alia vel ex traditione hominum credere, vel coniectura probabili assequi potest. Et circa ea, quæ reuelata sunt potest eisdem tribus modis versari, vel per diuinas reuelationes, vel variis modis vtendo reuelatione diuina, vt sequenti capite explicabimus. Varij modi cognoscendi diuina. D.Bern.

2. Prima opinio. Holkot. Duæ igitur extremæ sententiæ hoc loco referri possunt. Vna est, mysterium hoc esse, non solùm suprà, sed etiam contra rationem naturalem, quæ solet tribui Holkot in 1.distinct.2. Vbi reuera non ita loquitur. Potest autē ita suaderi. Quia vel plures personę ita ponuntur in Deo, vt vnaquæque sit

Deus,

Deus, vel ita, vt sola vna sit verus Deus. Si hoc tātū posteriori modo agnoscatur, non est illud mysterium Trinitatis, de quo tractamus, & immeritò dicuntur omnes illæ personæ esse in Deo, sed sola illa, quæ verus Deus est. Si autem ponantur priori modo, necessariò inuoluendum est aliquid contra rationē naturalem: ergo. Probatur minor, quia vel illæ tres personæ habēt tres diuinitates, & sic erunt tres Dij, contra naturalem rationem, vel habent vnam tantùm Deitatem, & sic necesse est, vt habeant tres personalitates in vna natura, quod non parùm aduersatur naturali rationi. Et præterea, inquiro vlterius, an illæ personalitates sint res distinctæ à Deitate, & sic quælibet persona Dei erit realiter cōposita ex personalitate, & Deitate, quod est contra rationem naturalem, vel personalitas, & Deitas sunt indistinctæ in re, & sic vel personæ non erunt distinctæ, & ita non erit vera Trinitas, vel personalitates, ac personæ erunt idem vni tertio, scilicet, Deitati, & non inter se, quod est contra principium euidens lumine naturæ, *Quæ sunt eadem vni tertio, sunt idem inter se*, ita vt nō possint plus distingui, quàm ab illo tertio distinguantur. Quod adeò apparet naturali lumine per se notum, vt humana ratio aliud non posse capere videatur.

3. Secunda opinio. Alia sententia extremè cōtraria erit asserentium, posse hoc mysterium Trinitatis euidenti ratione demonstrari ab humano intellectu, carente omni diuina reuelatione. Solet hæc sententia tribui Richardo de S.Vict. Et Henrico, sed illi in alio sensu loquuti sunt: vt capite sequenti ostendam. Videtur autem illius sententiæ fuisse Raymūdum Lullum, qui in suis opusculis sæpe putat, se euidenter demonstrare hoc mysterium, & ita demonstrare, *vt per illas demonstrationes, Gentilis & Paganus conuincendus sit, si ad eas velit attendere, easque penetrare valeat.* Ita enim loquitur. Non explicat autem Raymundus, an intellectus humanus carens fide, & omni reuelatione diuina possit inuenire illas demonstrationes, aut ita illas penetrare, vt conuincatur. Affirmat verò (quod mirabile est) tam euidentem assensum generari de hoc mysterio per illas demonstrationes, vt assensum fidei circa illud excludat. Totum autem hoc solùm probat Raymundus, afferendo rationes, quas demonstrationes vocat. Summa verò, & fundamentum omnium discursuum eius est, quia in Deo est bonitas, ergo est actus bonificandi, ergo est bonificans (sic loquitur) & bonificatum, seu bonificatiuum, & bonificabile, ergo est concordia inter bonificatum, & bonificabile in actu bonificandi, ergo est distinctio inter illa tria, quia concordia non est nisi inter distincta. Ergo illa tria sunt tres personæ in Deo. Et inde procedit, inferendo illas tres personas necessariò esse Patrem, & Filium, & Amorem, quia hoc spectat ad summam perfectionem diuinæ bonitatis, vt latè prosequitur Vazquez in 1. parte disputat. 133. apud quem hæc legi, libros enim huius Auctoris videre non valui.

Richard. de S.Victor. Henr. Raymund. — *Vazquez.*

4. Scoti opinio. Vltimò potest hoc loco referri quædam sententia Scoti in 4. d. 49. q. 11. Vbi saltem in Angelo admittit, dari posse euidentem cognitionem simplicem Trinitatis, per actum merè naturalem, si velit Deus speciem intelligibilem proportionatam illi donare. Quā speciem solùm in hoc asserit esse suprà naturam, quod non necessariò conuenit Angelo, nec potest illam ab obiecto sumere, sed Deus liberè illam donat, si eam dare vult: tamen ipsa in se naturalis est, & proportionata naturali actiuitati intellectus Angelici, & solùm ad actū naturalem datur. Voco autem illum actum cognitionem simplicem, non solùm, quia est sine discursu more Angelico, sed etiam, quia non est per medium, id est, per causam, vel effectum, aut testimonium, sed per immediatā repræsentationem mysterij in se. Vnde, licèt in aliis cognitionibus non putet Scotus repugnare, quòd Angelus cognoscat per discursum, in hac cognitione non ponit illum, nec formalem, nec virtualem: sentit enim nullum esse posse sufficientem: tamen per simplicem repræsentationem rei in se non putat repugnare. Duo autem in hac sententia continentur. Vnū est, quòd talis species intelligibilis sit possibilis. Aliud est, quòd naturalis virtus intellectiua Angeli, ad vsum illius speciei sufficiat. Primū horum solùm probatur, quia talis notitia Dei non repugnat, ergo nec species, quæ sit principiū illius. Antecedens probatur, quia nulla ostēdi potest contradictio, & quia potest dari perfectior notitia Dei, ergo & hæc minùs perfecta. Secundū autem supponit Scotus, vt clarum, quia non est, cur actùs proportionatus illi speciei sit improportionatus naturali lumini Angelico. Dicere tamen posset Scotus, illam cognitionē Angelicam non esse sine diuina reuelatione, quia infusio talis speciei, esset quædam reuelatio, an verò hoc rectè, & consequenter dicatur, statim videbimus.

5. Assertio 1. Dico ergo primò. Seclusa omni reuelatione diuina, impossibile est per euidentem demonstrationem cognoscere, in Deo esse plures personas. Ita docent Theologi omnes cum D.Thom. in 1. p. q. 32. artic. 1. Et videtur certum in fide, quia in Scriptura hoc mysterium proponitur, tamquam omnino abditum, quòd sola diuina reuelatione cognosci potuerit, iuxta illud Ioan. 1. *Deum nemo vidit vmquam, vnigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarrauit.* Et Matth. 11. *Nemo nouit Filium, nisi Pater, neque Patrem quis nouit, nisi Filius, & cui voluerit Filius reuelare*, & cap. 16. *Caro, & sanguis non reuelauit tibi, sed Pater meus, qui in cælis est.* Facit etiam illud, quod Diuus Thom. affert ex Paulo ad Hebræos 11. *Fidem esse argumentum non apparentium*, quia maximè hoc locum habet in supremo mysterio fidei, quod est Trinitatis. Potéstque à fortiori sumi argumētum ex mysterio Incarnationis, quod Paulus sæpe vocat *absconditum*, de quo suo loco ostenditur, non posse probari rationibus naturalibus, etiā quòd possibile sit: ergo multò minùs poterit probari Trinitas personarū in diuina natura. Deinde veritatē hanc docent, & exaggerant Patres omnes scribentes de hoc mysterio, & præcipuè Dionys. c. 2. & vltimo de diuinis nominibus, & Iustinus mart. in expositione fidei, & D. Athan. in epist. ad Serapionem Episcopum.

D.Thom. — *Ioan. 1.* — *Matth. 11. & 16.* — *Ad Hebr. 11.* — *Dionys. Iustin. mar. D.Athan.*

6. Ratio assertionis. Tandem probatur ratione, quia nullum est medium naturali lumine cognoscibile, quod hanc veritatem ostendat, omne enim medium demonstrationis est causa, vel effectus, quia omnis demonstratio, quę ex reb. ipsis sumitur absq; testimonio, vel reuelatione, est vel à priori, & per causam, quā vocāt *propter quid*, vel à posteriori, & per effectū, quā vocant *quia*, ad quā reducitur demonstratio ad impossibile. At in præsenti tale medium nō potest esse causa, quia Pater æternus, v.g. nullā habet causam, vt Pater sit, & consequenter, nec Filius habet causam, neque aliud principium præter Patrem, & simile est de Spiritu sancto cum proportione, ergo hic non habet locum demonstratio per causam. Nec verò per effectum, quia omnes effectus creati

procedunt à Deo, vt vnus est, & Trinitas personarum non est per se requisita ad operationes Dei ad extra, vt latius traditur in materia de creatione, & specialiter contra Henricum quod li. 6. quæst. 2. ostendit benè Scotus in 2. dist. 1. q. 1. ergo nulla esse potest talis demonstratio. Quod si in aliquibus effectibus hoc potest habere difficultatem, illi supernaturales sunt, & cognosci non possunt absq; reuelatione diuina, & ideò ad sequens caput pertinent.

Henric. Scotus.

7. At verò Raymundus, vt hanc effugeret demonstrationem, nouum demonstrandi genus inuenit, quod vocat æquiparantię, seu ab æqualibus. Sed nec ipse satis declarat, quod sit medium talis demonstrationis, nec ex illius verbis aliud intelligi potest, nisi quod sit, vel exemplum aliquod, vel principium aliquod vniuersale applicatum ad Deum per aliquam æquiparationem, vel excellentiam. At nihil horum solet ad demonstrationem sufficere, nisi sit tanta similitudo inter ea, quæ æquiparantur, vt sit per conuenientiam vniuocam in eadem ratione formali, & ita sufficiat ad faciēdam euidentem inductionem, vel æquiparationem, vel certè, si principium sumptum ex creaturis applicatur ad Deum, necesse est, vt & in creaturis sit euidens, & & applicatio etiam ad Deum fiat cum euidenti illatione, quæ necessariò erit, vel à priori euidenter ostendendo id pertinere ad perfectionem Dei, vel deducendo ad impossibile, verbi gratia, quod inde sequatur aliqua imperfectio in Deo, seu minor perfectio, quā illi sit debita. Omnes autem hi modi ratiocinandi sunt per causam, vel per effectum, vt constat, & nullus eorum habet hic locum. Quia ex creaturis, quę per rationem naturalem cognosci possunt, nullum exemplum, nullá ve comparatio ad hoc mysterium fieri potest, quæ non in pluribus deficiat, & dissimilitudinem potiùs habeat, quàm similitudinem. Nec etiam potest ex creaturis sumi principium euidens, quod applicatum ad Deum, hoc mysterium ostendat, quia vel non erit euidens, posse tale principium accommodari ad Deum sine imperfectione, vel semper supponet aliquid esse in Deo, quod solùm sit creditum, & non demonstratum.

Expenditur discursus Raymundi.

8. Huius veritatis nonnulla exempla afferemus capite sequenti: nunc illud ipsum quod Raymundus nobis præbet, sufficiet. Ipse enim, qui has suas demonstrationes adeò exaggerat, nihil omninò concludit, nisi aliquid creditum supponat. Cùm enim ex bonitate Dei infert, esse in Deo actum bonificandi: vel per actum intelligit actionem realem, & communicationē propriæ perfectionis per verā productionem, & quasi actionē, vel intelligit solùm actum formalē: sicut viuificare est actus animæ, albificare (vt sic dicam) actus albedinis. Si hoc tantùm posteriori sensu loquatur, euidens quidem est, bonitatem Dei habere actum bonificandi, sed hinc nihil concludit, quia ille actus non requirit distinctionem vllam ex natura rei inter bonificatum, & bonificantem, quia ille actus bonitatis per essentiam, non est per inhærentiam, aut informationem imperfectam, sed est per simplicissimam actualitatem, & solùm se habet ad modum formæ nostro modo concipiendi. Vnde bonitas Dei essentialis, & bonificat (vt suo more loquamur) Patrem, & hunc Deum, prout abstrahit à personis. Quocircà, loquendo hoc sensu de actu bonificandi, vel non est concordia propria in diuina bonitate, nec inter bonificatiuum, & bonificabile, sed identitas. Vel si appelletur concordia non est ta-

A lis, quæ requirat distinctionem realem, sed rationis. Nam concordia propriè dicitur in affectu, vel voluntate plurium, & ideo requirit distinctionem, imò si in rigore sumatur, non tàm in personis, quàm in voluntatibus requirit distinctionem, cum conuenientia in affectibus. Vnde inter Filium, vt Deum, & Patrem æternum, non tam est concordia, quàm vnitas voluntatis, inter Filium autem, vt hominem, & Patrem est propria concordia, imò in eodem Filio homine Deo, est concordia secundum plures voluntates plurium naturarum. At hoc modo non est concordia in diuina bonitate inter bonificatiuum, & bonificabile, quia nec bonificat per voluntatem, sed per se ipsum, quasi B formaliter, nec ibi est aliud bonificans, quàm ipsa bonitas; nec aliud bonificabile, quàm hic Deus, inter quem, & suam bonitatem non est concordia, sed identitas. Quòd si latiùs sumatur concordia pro quacumque conuenienti proportione, vel vnitate, talis concordia non requirit distinctionem rei, sed rationis, sicque Deus habet summam proportionem cum sua bonitate, cum summa simplicitate.

At, si Raymundus loquitur de actu bonificandi per veram, ac realem productionem alicuius personæ, cui summa illa bonitas communicatur, sic non est euidens, nec ratione vlla ostendi potest, in diuina bonitate esse actum bonificandi ad intrà, & C ita cessat discursus, qui in illo principio fundatur, quod ipse sine vlla probatione assumit. Et præterea, dato etiam hoc principio in illo sensu, non colligitur inde Trinitas, sed ad summum dualitas personarum, scilicet, persona bonificans, communicans alteri suam bonitatem, & persona bonificata, id est, cui bonitas communicatur, nam bonitas à neutra distinguitur, & actus communicandi illam non est persona, sed origo, quæ à producente, & producta non distinguitur, vt in superiori capite satis ostensum est. 9.

Dico secundò, absque reuelatione diuina non solùm demonstrari non potest Trinitatis mysterium, verùm nec cogitari potest tamquam possiD bile, cum aliquo assensu probabili, vel opinatiuo, aut formidoloso. Hanc etiam assertionem videntur supponere Theologi omnes, nam qui admittunt aliquam probabilitatem huius mysterij per naturalē discursum, loquuntur supposita aliqua reuelatione, vt videbimus capite sequenti. Ratio autem est, quia nullum est in natura principium, ex quo possimus in tanti mysterij suspicionem, nedum probabilem assensionem, peruenire. Explicaturque optimè ex fundamento primæ sententiæ, licèt illud non probet hoc mysterium esse contra rationem naturalem, vt nunc videbimus, ostendit tamen, quantùm sit supra omnem rationem naturalem, vt proinde attingi nullo modo per illam valeat. 10.

Assertio secunda.

E Atque hinc colligitur primò, cùm duplex actus in nostra cogitatione distingui soleat, inquisitio, & assensio, seu apprehensiua cognitio, & iudicatiua: maximè procedere rationes factas de assensione, & iudicio, siue claro, siue obscuro, siue certo, siue formidoloso, quia nullum est medium, quo tale iudicium concipi possit per solam rationem naturalem, seclusa omni reuelatione, tàm immediata, quàm mediata, id est, tam ipsi assentienti, quàm alteri immediatè facta, nam si alterutro ex his modis intercedat reuelatio, erit alia ratio, vt inferiùs dicā. At verò de inquisitione, vel apprehēsione nō est res adeo clara, crediderim tamen, seclusa reue- 11.

latio-

latione, numquam potuisse hoc mysterium ascendere in cor hominis, non solùm ad apprehendendum illud, vt possibile, verùm etiam nec ad reuocandum id in dubium, aut ad inuestigandum, vel inquirendum, an fortasse possibile, aut verum sit. Quia vel nullum est naturale obiectum, quod talem cognitionem, vel inquisitionem in homine excitare possit, vel certè si dubitare inciperet de pluralitate personarum, statim crederet, perinde id esse, ac cogitare de pluralitate Deorum, vel è conuerso, si certus existeret de vnitate Dei numquam dubitaret de pluralitate personarum. Coniunctio ergo pluralitatis personarum cum vnitate Dei, in qua posita est altitudo mysterij, statim appareret per se impossibilis intellectui destituto reuelatione diuina, ideóque nullam circa contrariam veritatem inquisitionem admitteret.

12. Philosophi an Trinitatē agnouerint. *Eusebius. Cæsar. Plato. August. Plotin.*

Hic verò obiici potest, quia multi philosophi antiqui mentionem fecerunt huius mysterij, illud asseuerantes. Ita refert Eusebius Cæsar. libro 11. de præparatione Euangelij, capite 10. vbi ex Platone in Epimenide refert esse in Deo diuinissimum Verbum, per quod omnia fecit, & ordinauit. Præterea Augustinus 7. confessionum, capite 9. dicit se legisse apud Platonicos principium Euangelij Ioannis. Et Plotinus scripsit librum de tribus hypostasibus, à quibus omnia principium habent, in quo ex Platone, & aliis multa refert, quæ etiam attigit Clemens Alex. Et eius scholiastes lib. 5. stromatum non longè à fine, & Iustinus Martyr in expositione fidei, & Apologia 2. pro Christianis circa finem. Item Cyrillus Alex. lib. 1. & 2. contra Iulianum. Et alia multa refert Eugubinus li. 5. & 2. de perenni philosophia. Respondetur in primis hos philosophos nullas rationes afferre, quibus hoc dictum confirment, sed de his substantiis, seu personis loqui ex aliqua traditione, aut fide humana, quæ orta aliquo modo est ex reuelatione diuina, saltem remotè. Vnde Aristoteles, quamuis discipulus fuerit Platonis, quia sola ratione philosophica procedebat, nullam huius rei mentionem fecit. Hinc respondent Patres citati, hos Græcos philosophos cum Hebræis conuersatos fuisse, & forsan etiam legisse aliquos libros veteris testamenti, & ex illis notitiam aliquam confusam huius mysterij accepisse. Ita Eusebius, Iustinus, Cyrillus suprà, & D. August. 2. libro de doctrina Christiana, c. 28. & lib. 18. de Ciuitate, cap. 37. & Theodoretus in libris aduersus Græcos. Denique hinc factum est, vt Philosophi non rectè, & sine errore hoc mysterium conceperint, & de illo locuti fuerint, nam apertè faciunt personas inæquales, quia naturali discursui illud accommodabant. Quod si a l qui fortasse rectè senserunt, diuinam reuelationem, & Spiritus sancti adiutorium habuisse credendum est, vt de Sibyllis sentiunt Clemens 6. stromatum, Lactantius 4. diuinarum institutionum, cap. 6. August. 18. de Ciuit. cap. 23.

Clemens. Alexand. Iust. mart. Cyrillus. Alexand. Euseb. Cæsarien.

Euseb. Iustinus. Cyrillus. August. Theodor.

Clemens. Alexan. Lactātius. August.

13. Addo denique has assertiones, prout à nobis explicatæ sunt, non minus in Angelis, quàm in hominibus locum habere, loquendo de cognitione, quæ fit per aliquod medium cognitum, seu in illo nititur, siue per discursum, siue absq; discursu fiat. Quia etiam Angeli non cognoscunt hoc modo Deum, nisi ex effectibus, nec possunt naturaliter cognoscere aliquem effectum Dei, qui per se requirat Trinitatem personarum in vnitate essentię. Item non possunt naturaliter cogitare rem vnam esse tres res, vel realem distinctionem veram, & propriam simul stare posse cum identitate in vna simplicissima re absque vlla distinctione ab illa, vel compositione cum illa. Denique, quò Angelus perfectiùs cognoscit personalitatem creatam, eò magis crederet ductus lumine suo naturali, non posse dari personalitatem, nisi absolutam, & quia hoc in naturalibus verum est, & Angelo euidens, crederet certè etiam, in Deo non esse personalitatem, nisi absolutam, quia dum non videret Deum, non posset concipere personam Dei, nisi ad modum suum. Imò fortasse naturaliter putaret, esse impossibile dari personalitatem relatiuam, quia ratio subsistendi tota videtur esse ad se, & relatio quatenus naturaliter concipi, aut inueniri potest, solùm est quid resultans ex absolutis, supponítque illa in se prius existentia, quàm alia respiciant. De Angelis ergo, quatenus vtuntur medio cognito, eadem prorsus est ratio.

Propter Scotum verò addo, & dico tertiò, fieri non posse, vt Angelus, vel intellectus creatus virtute naturali cognoscat hoc mysterium directè, & immediatè in se ipso per medium incognitum, id est, per speciem intelligibilem, quæ immediatè repræsentet obiectum, efficiendo directam cognitionem eius in se, etiam si ipsa species in se non cognoscatur. Probatur, supponendo primò non posse Angelum naturaliter intueri Deum, prout est in se, quod in 1. p. q. 12. & in 1. 2. q. 3. demonstrari solet, & nos in 1. tom. 3. p. ad quæstionem 10. D. Thom. breuiter attigimus. 14. Assertio tertia. D. Thom.

15. Suppono secundò, nullam speciem creatam posse directè ducere in cognitionem Trinitatis, nisi euidenter, & clarè repræsentet Deum, prout est in se. Probatur, quia illa cognitio non nititur aliquo medio cognito extra Deum, vt iam declaratum est, ergo non potest esse obscura, aut probabilis tantùm, vel per alienos conceptus, quia omnes hę cognitiones imperfectæ nituntur aliquibus mediis extrinsecis, quorum cognitionem supponunt, ergo debet esse clara, & euidens cognitio: ergo debet repræsentare Deū, prout est in se. Tum quia aliàs non esset clara, & euidens: tum etiam quia non posset aliter generationem, & spirationem personarum repræsentare.

16. Tertiò suppono, non posse Deum euidenter, & clarè cognosci, prout est in se, nisi per intuitiuam visionem, quia si cognoscitur, prout in se est, cognoscitur euidenter, vt actu existens, quia existentia est de essentia eius, prout in se est. Item cognoscitur secundum omnes conditiones existentiæ, tum propter simplicitatem eius, tum quia hoc totum includit illa particula, *prout est in se*. Ergo intuitiuè videtur, quia nihil aliud est visio intuitiua intellectualis, nisi euidens cognitio rei existentis, prout existens est, & secūdùm omnes conditiones existentiæ eius. De hac suppositione plura dixi in 3. p. q. 11. disp. 26. ex his ergo sic probatur assertio. Euidens cognitio Trinitatis immediatè, & in se ipsa per solam speciem, seu medium incognitum, non potest esse, nisi intuitiua, sed intuitiua non potest esse naturalis Angelo, ergo nec illa cognitio. Maior patet, quia talis cognitio debet manifestare clarè Deum, prout in se est, vt iam probatum est, ergo erit intuitiua, vt etiam ostensum est.

17. Cognitio abstractiua Trinitatis in se repugnat.

Hic verò discursus, si rectè expendatur, non solùm probat, talem cognitionē Trinitatis non posse esse naturalem Angelo, verùm etiam nec esse possibilem per supernaturalem reuelationem, vel infusionem, ita vt distincta à visione intuitiua, quia impossi

impossibile, est, distinguere circa Deum cognitionem claram, & euidentem Dei, prout est in se, à cognitione intuitiua, vt ratio facta probat. Adde, quod si talis cognitio esset possibilis Angelo, per virtutem sui luminis naturalis, quantum est ex parte potentiæ, non posset species necessaria ad talem cognitionem supernaturalis existimari, eo quòd non manaret naturaliter ab obiecto, sed à Deo liberè operante, alioqui (iuxta veriorem sententiam) omnes species intelligibiles Angelorum, quæ cum illis à Deo concreantur, essent supernaturales, & creatio omnis animæ rationalis esset supernaturalis, quia liberè à Deo fit. Quòd sit respondeatur, Deum hæc operari, vt Auctorem naturæ, & quasi ex debito quodam, & lege naturis rerũ consentanea, idem prorsus de illa specie dicam; supposita virtute naturali intellectus Angelici, sufficienti ad illum actum ex parte sua, vt Scot. supponit. Nã hac sola ratione debentur Angelo omnes aliæ species, quæ illi creduntur naturaliter infusæ. Habebit ergo Angelus nunc, ex ordinaria lege naturæ suæ concreatam speciem, qua posśit cognoscere Deum immediatè, pro vt in se est, & Trinitatem ipsam absque diuina reuelatione, nam illius speciei concreatio non potest dici reuelatio, vt satis ex dicto discursu constat. Igitur è conuerso retorquendo argumentum, cum talis species non detur Angelo, signum est, nec in eo esse virtutem intellectiuam naturalem ad illos actus, ac proinde non posse illo modo naturaliter cognoscere Deum.

18. Assertio. 4. Dico quartò, nihilominùs asserendum non esse mysterium Trinitatis esse contra rationem naturalem. Ita sentiunt omnes. Et probatur, quia veritas non potest esse veritati contraria, nec Deus, vt operans, potest esse contrarius sibi, vt existenti, at ratio naturalis, si non erret, non ostendit nisi veritatem, nam si errat, iam non est ratio, sed deceptio, ergo non potest ostendere veritatem huic mysterio contrariam. Item, Deus est auctor naturalis luminis, ergo non potest per se inclinare ad falsum, nec ad aliquid, quod sit contrarium vero modo existendi ipsius Dei. Item, licet ratio naturalis non ostendat Deum esse trinum: tamen, nec ostendere potest, necessariò esse debere vnum in persona. Et ratio est, quia ratio naturalis est inferioris ordinis comparatione Dei, & ideò licèt sit infra Deum, & Deus supra illam, non tamen habent contrarietatem, quæ propriè est inter res eiusdem ordinis.

19. Nec denique potest esse hæc contrarietas per ostensionem alicuius generalis principij repugnantis huic mysterio, quia vel in tali principio non comprehenditur Deus, vel si comprehenditur, quoad illam partem non potest demonstrari ratione naturali. Quia ratio naturalis non sumit principia, nisi ex rebus finitis vltra quas est res infinita simpliciter, de qua non potest sola ratio naturalis ostendere, metiendam esse eisdem legibus, & principiis, quibus, res finitæ. Vnde concluditur. intentum. Quia naturalis ratio suadet, in re infinita posse esse aliquid, vel aliquem modum, cuius res finitæ non sint capaces, nec naturali discursu inuestigari posśit, iuxta sensum Augustini Epist. 3. ad

August. Volusian. ergo licet mysterium plurium personarum in vna natura videatur repugnare rationi naturali, vt versatur circa obiecta finita, non inde potest inferri esse simpliciter contra rationem naturalem, cum ipsamet ratio naturalis agnoscat, naturam illam esse excellentioris ordinis, & se non posse satis attingere, quomodò sit.

Ad fundamentum ergo primæ sententiæ respondetur, tres personalitates esse vnam naturam, & connaturales illi, esse valde alienum à ratione naturali, non tamen esse contra, sed supra illam. Illud autem principium, *Quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se*, licèt in rebus finitis sit vniuersaliter verum, in re autem infinita demonstrari non potest per rationem naturalem, & ideò eo modo, quo est euidens, non est contrarium huic mysterio. De quo latius infra occurret sermo tractando de relationibus diuinis. 20. Ad argumenta.

Ad Raymundum satis in superioribus responsum est, Ad Scotum etiam est satis responsum, breuiter tamen addimus, esto, non repugnet dari speciem repræsentantem Trinitatem, prout est in se, tamen talem speciem necessariò esse debere principium videndi intuitiuè Deum, ac proinde supernaturalem, vnde consequenter negamus, vsum talis speciei esse possibilem Angelo per virtutem naturalem, nec oppositum probatur ab Scoto. 21.

CAPVT. XII.

Quomodo posśit intellectus creatus cognoscere, vel ostendere personarum Trinitatem in Deo, supposita diuina reuelatione.

SVpponimus primò, posse Deum reuelare homini hoc mysterium, quod est de fide certum, vt constat ex fide eiusdem mysterij, quam profitemur, confitentes non habere nos illam, nisi ex diuina reuelatione. 1.

Supponimus secundo, hanc reuelationem fieri posse, vel obscurè, vel euidenter, seu aliter, esse posse, aut viæ, aut patriæ. De hac posteriori nulla est quæstio, quia certum est, in patria reuelari hoc mysterium Beatis reuelatione clara, & euidenti, scilicet per manifestam visionem, qua videtur Deus, sicuti est. Imò verisśimum credimus, separari non posse visionem personarum à visione diuinæ essentiæ, propter summam identitatem, & intrinsecam connexionem, & habitudinem, quam inter se habent, vt latiùs in 1. p. q. 12. ostenditur. Vnde etiam certum est, hoc mysterium reuelatum fuisse clarè & euidenter sanctis Angelis, cùm primum beati effecti sunt, & postea Christi animæ, ac tandem hominibus beatis. 2.

De reuelatione autem viæ, cùm sit certum, aliquam esse posśibilem, scilicet, obscuram, & in ænigmate, dubitant Theologi, an sola illa posśibilis sit, ac subinde, an reuelatio Trinitatis extra visionem claram, sit obscura ex necessitate, vel posśit esse aliqua euidens, non intuitiua, sed abstractiua. Hæc autem quæstio alterius loci est, vt capite præcedenti attigi. Et ideo breuiter suppono, reuelationem omnem huius mysterij, quæ non ostẽdit illud intuitiuè, & in se, debere necessariò niti aliquo testimonio, & authoritate alicuius affirmãtis, & dicentis esse in Deo tres personas. Ratio est, quia directè, & in se non potest cognosci hoc mysterium, nisi intuitiuè, vt probant adducta contra Scotum in capit. præcedenti. Ex effectibus item demonstrari non potest, vt supra etiam probatum est de effectibus naturalibus est autem eadem ratio de supernaturalibus, vt in 1. tom. 3. p. disput. 26. latè ostendi. Solùm ergo relinquitur reuelatio per testimonium reuelantis, seu loquentis Nam manuductio aliqua per rationes probabiles parui momenti esse potest ad generandum assensum, nisi fides prius supponatur, vt mox dicemus. Oportet 3.

ergo, vt omnis reuelatio huius mysterij, quę sit vię, seu extra visionem intuitiuam eius, fiat per testificationem reuelationis. Hæc autem vlterius distingui solet duplex, vna cum euidentia testificationis: alia cum obscuritate tam reuelātis, quam rei reuelatæ; & ego vt mihi certum, suppono vtramque esse possibilem. An verò distinguantur specie nec ne, & an vtraque sit vera fides, & an possint esse simul, etiam quoad actus, vel concurre ad eundem actum, sunt quæstiones pertinentes ad materiam de fide, quæ hic miscendæ non sunt, quia non referunt ad doctrinam ipsius mysterij, quam tradere intendimus, loquemur ergo nunc de sola fidei reuelatione, quæ continet ordinarium modum cognoscendi hoc mysterium in via.

4. Qualis sit cognitio per obscurá reuelationem.

Supppofita igitur hac reuelatione, duo inquiri possunt. Vnum est, an ipsa reuelatio per se conferat aliquam cognitionem huius mysterij. Aliud est, an illa supposita, possit naturale lumen intellectus, quasi per redundantiam confortari ad ostendendum, vel probandum hoc mysterium suo discursu naturali. Circa primum dicendum est, illam reuelationem, quantùm est ex se, conferre homini cognitionem aliquam huius mysterij, illam verò, si proportionata sit reuelationi, non esse naturalem, sed supernaturalem, atque adeò non esse ex naturalibus viribus intellectus, sed ex gratia. Omnia sunt certa, & facillimè declarari possūt, & probari, aduertendo, nomine reuelationis interdum significari solam obiecti reuelati sufficientem propositionem, siue credatur ab eo, cui fit talis reuelatio, siue non, & siue reuelatio fiat merè interiùs ab ipso Deo per se ipsum, vel per Angelos, siue fiat exteriùs per hominum prædicationem. Et hoc modo hic de reuelatione loquimur, & ideo addidimus in assertione illam particulam, *quantum est ex se*, quia cum hac reuelatione stat, hominem non assentire veritati reuelatæ, & tunc dici non potest cognoscere illam, sicut qui audit, astra esse paria, & non assentit nec iudicat esse paria, non cognoscit esse paria, sed tantùm apprehendit, & audit, id affirmari, vel dici. At si iudicet, & assentiatur, iam aliquo modo cognoscit. Quia ergo hæc reuelatio, quantùm est ex se, induci ad assensum, ideò quantùm est ex se, aliquam cognitionem præbet. Atque hoc modo loquuntur de reuelatione Concilia, & Augustinus, quoties cōtra Pelagium docent, non sufficere reuelationem, aut doctrinam ad cognoscendum hoc mysterium, nisi adsit etiam Spiritus sancti gratia, quæ adiuuet, & inspiret assensum.

5. Per quam doctrinam probata relinquitur reliqua conclusionis pars, quæ certissima est, quia hæc assensio per fidem supernaturalis est in se, & ideo præter obiecti propositionem sufficientem, indiget supernaturali principio, à quo fiat. Atque hinc ortum est, vt nomine reuelationis interdum in Scriptura significetur ipsamet interna inspiratio, & infusio interioris luminis, quæ efficaciter generat fidem, quomodo dixit Christus Petro Matth. 16. *Carō, & sanguis non reuelauit tibi, sed Pater meus*, & Matth. 11. generaliter dixit. *Nemo nouit Filium nisi Pater, neque Patrem quis nouit, nisi Filius, & cui voluerit Filius reuelare.* Hæc enim reuelatio non solùm ex parte obiecti, sed etiam ex parte potentiæ fit, & ideo obiecti propositionem, & inspirationem, ac adiutorium ad credendum includit.

Matt. 11.

6. Hic autem obseruare necessè est, Patres interdum significare, per hanc reuelationem, non generari in nobis cognitionem, aliquam huius mysterij, quia fidem ab agnitione cōdistinguunt, & ignorationem potiùs, quàm notionem esse dicunt. Imò Dionys. ca. 7. de diuinis nominibus, & toto lib. de mystica Theologia in vniuersum ait, Deum potiùs ignorari à nobis in hac vita, quam cognosci, quantumuis in eum credamus, imò etiamsi Theologi simus. Loquuntur autem Patres in prioribus locis de agnitione, qua cognoscitur res, prout in se est. Vnde è conuerso, ignorantiam vocant, obscuram illam caliginem, in qua Deus in hac vita creditur. Non potest autem negari, quin illa sit vera cognitio, cùm rei apprehensionem aliquam, & verum iudicium includat, vnde in Scriptura, non solum cognitio, sed etiam magna sapientia vocari solet, vnde Fulgent. ad obiectiones Arianorum aduertit non dixisse Isaiam cap. 53. *generationem eius quis cognoscet*? sed, *quis enarrabit*? quia fide aliquo modo cognosci potest, enarrari autem, quomodo sit, non potest.

Dionys.

Fulgent.

Denique est in hoc puncto considerandum, nos loqui de consideratione illa, quam per se generat talis reuelatio, & quæ ad salutem animæ vtilis esse posit, & ad hoc significandum addidimus in assertione illam particulam, *si reuelationi proportionata sit.* Hæc enim cognitio est, quæ propriè ex reuelatione procedit, & ad quam est necessaria specialis gratia, præter reuelationem ex parte obiecti. Nam si loquamur de imperfecta cognitione, vel assensu per fidem quandam humanam, licèt haberi non posit, non supposita aliqua reuelatione, à qua procedat proxima propositio, vel narratio talis mysterij, iuxta dicta in cap. præcedenti, nihilominùs assensus ipse naturalis est, quia non diuina, sed humana ratione, vel testificatione proximè nititur, vnde imperfectissimam, & de se incertam, ac formidolosam assensionem generat. Est hoc manifestum in homine hæretico, qui nihil credit vera fide infusa, & nihilominùs huic mysterio assentitur: ex quo euidenter constat, illum assensum non esse fidei diuinæ, sed humanæ, ac proinde acquisitum, ac naturalem. Dices. Qui fieri potest, vt homo assentiatur tam difficili mysterio per solam hominis auctoritatem, cùm adeò apparenter euidentibus principiis naturæ repugnare videatur. Respondeo id contingere, vel quia iam ille homo sibi persuasit, mysterium hoc non repugnare naturalibus principiis, intellexítque rationem, ob quam non repugnet, quæ humana doctrina, & ratiocinatione intelligi potest, aliquo modo, vel quia non habet tantùm ingenium, vel discursum, vt illam difficultatem, & apparentem repugnantiam percipiat, vel certè, quia putat se credere testimonio diuino, cùm tamen reuera fallatur, & suo arbitrio credat, quod vult, & quod vult despiciat, vt latiùs traditur in materia de fide. 7.

8. Quomodo supposita fide, hoc mysterium ostēditur.

Circa secundum punctum dixerunt aliqui, supposita reuelatione tanti mysterij, & firma credulitate illius concepta, posse per vires ingenij humani inueniri rationes demonstratiuas mysterij. Hæc fortè fuit opnio Raymundi Lulli, sed est antiquior illo, nam eam refert Durandus 1. dist. 2. q. 4. & videtur fuisse Richardi de S. Vict. libr. 1. de Trinitate, cap. 4. & libr. 3. cap. 5. & lib. 9. capit. 1, vbi adductis rationibus, quibus veritatem hanc persuadere conatur, putat, non solum esse probabiles, sed etiam *necessarias*. Quem imitatur Henricus quodlib. 8. q. 14. & quodlib. 12. q. 2. Refertur etiam Gerson alphab. 15. vbi non in particulari de Trinitate loquitur, sed in communi dicit, *aliquas veritates*

Durand. Richar. de S. Victor. Henr. Gerson.

fidei

fidei poſſe demonſtrari; de hoc vero myſterio alijs locis ſentit, eſſe ſupra omnem rationem naturalem. Et alijs auctores videntur, per quandam exaggerationem locuti, cùm rationes vocant neceſſarias vel certè neceſſarias iudicarunt, ad ſuadendam credibilitatem myſterij, non veritatem.

9. Dicendum ergo eſt, intellectũ fide formatum, & per voluntatis affectionem applicatum. inuenire poſſe rationes, quibus conuenientiam huius myſterij oſtendat, hanc exiſtimo fuiſſe mentem Rich. de Sanct. Vict. Et hoc ad ſummum probant rationes, quæ afferri ſolent contra primam concluſionem ſuprà poſitam, quæ partim ſumuntur ex creaturis, partim ex Deo ipſo. Ex priori capite, prima eſt, quia in omnibus creaturis inuenitur veſtigium Trinitatis, teſte Diuo Auguſtino 6. de Trinitate, capit. 10. per veſtigium autem ſolemus cognoſcere, qui illud impreſſit. Secunda, quia in homine eſt quædam Trinitatis imago iuxta illud Gen. 1. *Faciamus hominem ad imaginem, & ſimilitudinem noſtram.* Vbi Trinitas eſt, quæ loquitur, per imaginem autem exemplar cognoſcitur. Hinc tertiò ſolet ſumi argumentum ex internis proceſsionibus intellectus, & voluntatis quas in nobis agnoſcimus, & pertinere videntur ad perfectionem naturæ intellectualis, quæ in Deo multò perfectior eſt. Atq; ita hoc argumento perſuadet hoc myſterium D. Thomas quæſtione 27. articulo 1. & 3. cum Auguſtino 15. de Trinitate. Quarta, quia ſi creatura poteſt generare filium ſibi ſimilem, cur non poterit Deus, qui per Iſaiam dicit cap. 66. *Numquid ego, qui alios parere facio, ipſe non pariam? & qui alijs generationem tribuo, ſterilis ero?*

August. | Gen. 1. | D. Thom. August. | Isa. 66.

10. Hæc autem omnia manuducunt aliquo modo intellectum, vt apprehendat myſterium tamquam credibile: ſine cauſa verò afferũtur ad demonſtrandum illud. Nam creatura non eſt veſtigium Trinitatis. quoad proprietates perſonales, & diſtinctiuas perſonarum, ſed ſolùm quoad potentiam, ſapientiam, & bonitatem, quæ illis approprian-tur, & quoad eſſe per eſſentiam, quod illis commune eſt. Hæc autem appropriatio diſcurſu naturali cognoſci non poſſet, imò ſupponit fidem, & cognitionem Trinitatis, vt fieri poſſit. Quocircà creatura, vt ſic, non dicit relationem ad tres perſonas, quatenus diſtinctæ ſunt, ſed ſolùm, quatenus vnum ſunt in omnibus illis attributis. Rurſus, homo non eſt perfecta imago Dei, & ideo ſolùm dicitur ad imaginem factus, quam rationem imaginis habet ſolùm, quia intellectualis eſt, & liberi arbitrij, & ideo hæc etiam conuenientia non oſtendit myſterium. Neque etiam proceſſiones intellectuales, quæ in homine ſunt, quia illæ ſunt accidentales, & ex indigentia, ac potentialitate, vt latiùs infra, diſputando de Verbo. Neque Auguſtinus, & D. Thomas vtuntur illo medio ad probandum, ſed ad declarandum myſterium. Vnde minùs efficax argumentum ſumitur ex alijs generationibus materialibus, quia licet ſubſtantiales ſint, ſunt tamen per actiones tranſeuntes, & per diuiſionem, ſeu multiplicationem indiuiduæ naturę, & ex corruptibilitate proueniunt: vnde in creaturis incorruptibilibus non inueniuntur, quia per ſe non ſpectant ad perfectionem. In dicto ergo loco Iſaiæ, non loquitur Deus de interna generatione Filij naturalis ſed de ſpirituali generatione Filiorum adoptiuorum. Quod ſi aliquando afferuntur verba illa ad hoc myſterium, ſolùm eſt per accommodationem ad declarandum illud, & ita loquitur Concilium Hiſpalenſe 2. c. 13. Concil. Hispalen. 11.

Ex alio capite, ſcilicet, ex parte Dei ſumitur præcipua ratio ex bonitate eius, quia bonum eſt communicatiuum ſui, ergo ad perfectionem ſummi boni ſpectat, vt ſummo modo ſe communicet: hæc autem communicatio non eſt, niſi ſit in eadem natura. Deinde ex perfecta Dei beatitudine, nam ad perfectionem beatitudinis ſpectat amicitia, & ſocietas: ergo hanc debet Deus habere in ſe ipſo, ſine indigentia creaturarum, non eſt autem amicitia, & ſocietas ſine diſtinctione aliqua perſonarum. Hæ verò rationes non probant communicationem illam vel amicitiam eſſe poſſibilem, aut nullam imperfectionem inuoluere, ſed hoc potiùs ſupponunt, vt in ſimili dixi in materia de Incarnatione, & ideò non valent ad demonſtrandum. Oſtendunt tamen congruentiam, quæ eſt in huiuſmodi myſterio, quod ex fide ſupponitur, eſſe poſſibile, & eſſe. Ratio ergo naturalis ſolùm probat, non poſſe demonſtrari impoſſibile, quia omnia principia naturalia ſumuntur ex rebus finitis, quibus omnibus ſuperior eſt res infinita, de qua (vt ſuprà dicebam) ipſa ratio naturalis docet, eſſe poſſe aliquid vel aliquo modo, qui naturali diſcurſu inueſtigari non poſſit.

FINIS LIBRI PRIMI DE TRINITATE.

INDEX CAPITVM LIBRI SECVNDI DE TRINITATE.



LIBER SECVNDVS.

DE VERA TRIVM PERSONARVM DIVINITATE.



A Stenso Trinitatem esse, vt aliquo modo, quantùm fides docet ostēdamus, quid, vel quale sit hoc mysterium, tria agenda nobis supersunt. Primum est, quo modo tres personæ, & earū singulæ verus Deus sint. Secundum, quomodo, & in quibus distinguantur. Tertium de earum vnitate, & perfecta identitate in essentia. Primum expediemus in B hoc libro, alia verò duo in duobus sequentibus.

CAPVT I.

Sit ne Pater verus Deus.

1. NOn est hoc loco immorandum circa nomen Patris, quia non tractamus, an prima persona sit verus Pater, nec de his, quæ sunt propria eius. Hoc enim postea agendum est, sed tractamus de natura eius, seu de modo entitatis eius. Intelligamus ergo nomine Patris quamdam personam improductam. Et hoc modo circa quæstionem hanc nullus hæreticorum, vel etiam infidelium, qui verum Deum aliàs cognoscant, posuerunt Pa- C tris personam, id est, illam, quæ improducta est, in ordine creaturarum: nam hoc inuoluit manifestam repugnantiam. Quia illa persona est à se, & improducta, vt iam in superioribus est ostensum: ergo implicat esse creaturam, cùm sit intrinsecum creaturæ habere esse ab alio. Ex quo etiā manifestum, hanc personam habere naturam diuinā, & subsistere in illa, quia cùm sit vera persona, necesse est, vt habeat intellectualem naturam, & non habet creatam, vt ostensum est, habet ergo increatā, quæ solùm est diuina natura.

2. Error aliquorū hæreticorū. *August.* Hoc tamen non obstante, non defuerunt hæretici, qui negauerint personam Patris per se consideratam esse verum Deum, quod etiam de cæteris D consequenter aiebant. Refert Diuus Augustinus de hæresibus in 74. dicens. *Est alia hæresis, quæ triformem sic asserit Deum, vt quædam pars eius sit Pater, quædam Filius, & quædam Spiritus sanctus.* Ad quem errorem videtur accessisse Abbas Ioachim, *Concil. Lateranen.* qui (vt refertur in Concilio Lateranensi sub Innocentio 3. capite 2.) dixit, tres personas esse vnum Deum, solùm collectione quadam, sicut multi homines sunt vnus populus, vel multa corpora vnum vniuersum. Ex quo errore planè sequebatur, personam Patris solam, seu per se spectatam Deum nō esse. Fundamentum illius erroris fuit, quia tres personæ non sunt aliqua vna simplex res, quia aliàs in Deo non tantùm esset Trinitas, sed etiam quaternitas, nam essent personæ, & vna illa res, & nihilominùs sunt vnus Deus, ergo sunt vnū collectiuè, ergo prima persona per se spectata non est Deus.

Magis verò scholasticè possumus ita argumentari. Nam solus ille est Deus, qui in se habet totam essentiam Dei, & in illa subsistit, sed Pater non ita habet in se totam Dei essentiam, vt quasi afficiatur, & constituat illum: ergo. Probatur minor, quia tota Trinitas est de essentia Dei, tum quia est idē cum essentia, tum etiam quia nihil potest esse in Deo, quod nō sit essentiale, aliàs esset accidentale, quod repugnat, tota autem Trinitas non est in solo Patre modo prædicto, vnde hæc est falsa propositio, Pater est Trinitas, hæc autem vera, Trinitas est Deus, &, Deus est Trinitas, ergo Deus non est solus Pater, ergo neque è contrario Pater est Deus. 3.

Nihilominùs de fide est certum, Deum non esse vnum per solam collectionem, sed per verā naturæ vnitatem, & consequenter est etiam de fide, singulas personas, in quibus est talis natura, esse verum Deum, & non tantùm omnes simul sumptas. Ita definitur in dicto Concilio Lateranensi, & habetur in capite *Damnamus*, de summa Trinitate, & ex Scriptura, & Patribus constabit ex his, quæ dicemus de singulis personis. Ratio verò est clara, quia vel omnes illæ personæ habent eandem naturam singularem, & indiuiduā, vel numero distinctam. Hoc secundum dici non potest, aliàs illæ tres personæ essent tres Dij, vel aliæ quædam tres substantiæ. Nam si illæ naturæ essent omnino similes, & æquales in perfectione essentiali, manifestè essēt tres Dij, & vnitas collectiua nihil obstaret, tum quia Deus non est nomen collectionis, sed substātiæ, tum etiam, quia vnitas Dei debet esse vnitas simplicissima, & perfectissima, vnitas autem per collectionem est imperfecta, & accidentalis, tum etiam, quia iam essent tres essentiæ æquè primæ, quod repugnat. Si autem illæ naturæ essent inæquales, sola illa, quæ perfectissima esset, constitueret verum Deū. Vnde etiam posito illo errore posset concludi, Patrem esse verum Deum, quia nemo dubitat, quin prima persona improducta sit perfectissimæ naturæ; sequeretur autem ex errore illo, alias personas non esse Deum, quod postea refutandum est. 4. Vnitas Dei nō est collectiua, sed simplex.

Necessariò ergo fatendum est vnitatē Dei esse per vnitatem naturæ. Hæc autē natura non est partibilis, vt pars eius possit esse in vna persona, & 5.

& pars in alia, sicut hæretici citati ab Augustino sensisse videntur, nam hoc etiam rationi naturali repugnat, cùm sit magna imperfectio, ergo in quacumque persona est illa natura, in illa est tota essentia Dei: nam in præsenti idem est essentia, quòd natura, ergo qualibet talis persona per se sumpta est verus Deus. Patet consequentia, quia omnis res habens integram alicuius speciei, seu rationis naturam, & in illa subsistens, est verum indiuiduū illius speciei. Sic Christus Dominus est verus homo, quia in se habet totam quamdam humanam naturam, & in illa subsistit. Et si eandem, vel similem haberet Pater, esset etiam verùs homo, ergo à fortiori, &c. Et confirmatur tandem, quia si nulla persona determinata est Deus, neq; omnes simul sumptæ possent esse Deus. Probatur illatio, quia si nulla illarum est Deus, ergo nulla est ens infinitum & summè perfectum, quia hoc est Deus, ergo neque ex illis simul sumptis potest coalescere Deus, quia neque ex rebus finitis numero, & perfectione potest infinitum consurgere, neq; ex collectione plurium potest coalescere aliquod summè perfectum, cùm ipse modus collectionis imperfectus sit, & singula, quæ ibi concurrunt, necessariò esse debeant imperfecta.

6. *Pater verus Deus.* Secundò hinc concluditur, Patrem, seu primam personam Trinitatis præcisè spectatam, esse verum Deum. Hæc veritas est de fide, vt concluditur ex dictis, & habetur expresè in Scriptura Ioannis 1. & *Verbum erat apud Deum*, id est, apud Patrem: & in græco ponitur articulus ad indicandam excellētiā diuinitatis. Et c.6. *Hūc enim Pater signauit Deus*, id est, Deus, Pater signauit hunc, id est, designauit Christum &c. Et c.17. *vt cognoscant te solū Deum verum.* Loquitur Christus ad Patrē. De particula autem *solum*, quæ nimium videtur probare dicemus infrà. Plura videri possunt apud Hilar. lib.4. de Trinit. versus finem, & Augustinum toto li.6. de Trinit. & lib.15. c.7. & apud alios suprà citatos. Ratio patet ex dictis, quia ostensum est, singulas personas subsistentes in Deitate esse Deum, si autem aliqua subsistit maximè Pater, qui est principium communicans Deitatem aliis, in quibus illa subsistit: ergo. *(Ioan. 1. & 6. & 17. — Hilarius. August.)*

7. Ad fundamentum contrarij erroris negatur sequi dari quaternitatem in Deo, vt rectè dicitur in dicto cap. *Damnamus*, quia illa vna res, seu natura, in qua tres personæ conueniunt, non est distincta ab illis, & ita nō auget cum illis numerum rerum. Ratio autem Theologica à nobis facta petit nonnullas difficultas tractandas libro sequenti. Nunc breuiter dicitur, quidquid est de essentia Dei esse de essentia cuiuscumque personæ, personalitates autem, seu relationes formaliter, ac propriè non esse de essentia Dei, esto, sint idē cum essentia Dei. Et similiter dicitur, quicquid est perfectionis in omnibus personis, esse in qualibet earum, & ideò nihil obstare, quominus singulæ sint verus Deus.

CAPVT II.

An persona, quæ est verus Deus, possit esse producta.

1. *Rationes infideliū.* HÆc difficultas communis est Filio & Spiritui sancto, & ideò priùs, quàm de illorum diuinitate in particulari dicamus, illam expedire necesse est, & inter Scholasticos tractat eam specialiter Scotus in 1. dist.2. quæst.6. Alij verò in speciali parū, aut nihil attigerunt, quia de hac re, nulla est inter eos controuersia. At verò hæretici hoc maximè obiiciunt cōtra diuinitatem aliarum personarum, præter personam Patris, quòd repugnet, esse Deum, & non habere esse à se, quia Deus est ipsum esse per essentiam, sed repugnat, id quod est à se, esse ab alio, quia illa duo includunt immediatam contradictionem, ergo non potest esse verus Deus, & esse ab alio, ergo nec esse productū, quia quod est productum, ab alio habet esse. Secundò, quia quod est productum est dependens, dependentia autem intrinsecè dicit imperfectionem, ergo repugnat Deo. Tertiò, quia, quod est productum, aut est ex nihilo, aut ex aliquo. Si ex nihilo, erit creatum, quod Deo planè repugnat. Si ex aliquo erit materiale compositum, & imperfectum, tum quia illa particula, *ex*, non potest intelligi, quam habitudinem dicat ibi, nisi materialem, tum etiam, quia id, ex quo aliquid producitur, supponitur productioni, & vt productio locū habeat, necesse est, vt aliquid per illam fiat, præter id, quod supponitur, vt ex vtroque constet adæquatus terminus productionis: hoc autem non intelligitur sine compositione, & imperfectione.

2. *Assertio Dei.* Nihilominus veritas Catholica est, personam, quæ est verus Deus, posse esse productam verè, ac realiter. Ita enim est expressum in Scriptura, præsertim 1. Ioan.5. *Vt simus in vero Filio eius, hic est verus Deus*, nam verus Filius non est, nisi verè productus, & ideo de se ipso dicebat Filius. *Ego ex Deo processi*. Ioan.8. & hoc ipsum significatum videtur in verbis illis Genes.19. *Pluit Dominus à Domino*, nam in vtroque loco est vox significās verum Deum. Similiter colligitur ex illo Psal.109. *Dixit Dominus Domino meo*, & subditur statim, *Ex vtero ante luciferum genui te*, *(1. Ioan. 5. — Ioan. 8. — Gen. 19. — Psal 109.)*

3. In quibus locis obiter notari potest *producere*, & *produci* verè affirmari de personis, quæ sunt Deus, non solùm quatenus propriis nominibus significantur, sed etiam sub absoluta appellatione Dei, & inde sumpta sunt illa verba symboli, *Deum de Deo* &c. Quæ hanc veritatem confirmant, & definiunt, Quam latiùs confirmat, & declarat D. Thom. 1. p. q. 39. Ratio autem est, quia Deus licèt de formali significet essentiam, & naturam communem, tamen supponit pro personis, siue immediatè, siue mediatè, quod ad præsens non refert, & ideo, quod simpliciter verum est de persona, affirmari etiam potest de Deo, persona autem verè, & realiter producitur, ergo & Deus potest esse productus, vel procedens à Deo. *(D. Thom.)*

4. *Expeditur ratio pro assertione fidei.* Ad confirmandam autem hanc Catholicam veritatem adducit plures rationes Scotus loco citato, quæ omnes eò tendunt, vt probent, posse esse processionem Dei ad intrà per intellectū, & voluntatem, de quo iam dictum est. Solùm ergo in hoc est in præsenti insistendū, vt vel ostendamus, vel defendamus, posse esse realem processionē, sine vlla imperfectione, nam hoc posito, facilè erit persuadere talem productionem posse conuenire Deo ad intrà. Atque ita facilè concludetur, quod per illam producitur, esse verum Deum, quia intra Deū nihil esse potest, quod nō sit Deus. Et ideo Ioannes c.1. cum dixisset. *Et Verbum erat apud Deum*, statim subiungit, *Et Deus erat verbum*. Quod autem hoc non includat imperfectionem magis fide tenetur, quàm ratione ostendi possit. Nam, vt productio nullam includat imperfectionem, necesse est, quod productum recipiat idem numero esse, quod est in *(Ioan. 1.)*

producente, nam si aliud reciperet, iam esset in producto esse participatũ, quod planè includit imperfectionem. Hæc igitur productio talis esse debet, vt per eam cómunicetur idẽ esse. Quod autem sit ex principiis fidei, ostẽdemus li. 4. Nunc autem solùm probamus, non repugnare, quia illud esse est infinitum, & ideo communicabile est omnibus personis, cum quibus non habet oppositionem. Supposita igitur hac veritate, quod non repugnet productum recipere eandem naturam, quæ est in producente, facilè intelligitur, & verum Deum posse esse productum, & talem productionem nullam includere imperfectionem. Primum patet, quia quicumque habet naturam diuinam, est verus Deus, siue illam habeat à se siue communicatam ab alio. Secundum patet, quia ipsamet natura diuina excludit omnem imperfectionem, quia secum affert omnem perfectionem. Quod facilè patebit, discurrendo per eas imperfectiones, quæ in argumentis tanguntur, & alijs, quę afferri possunt, & eas excludendo.

5. Satisfit primo argumento. Prima ergo imperfectio, quæ in primo argumento objiciebatur, erat *esse ab alio*, quia inde sequitur, non esse à se. Distinguendum autem est de esse ab alio, vel enim hoc intelligitur de alio Deo, vel de esse ab alio, qui sit idẽ Deus. Primũ dicit manifestam imperfectionem, quia dicit pluralitatem Deorum, & distinctionem in natura producentis & producti. Vnde cùm talis distinctio non posit esse cum æqualitate naturæ, necesse est, vt sit cum imperfectione personæ productæ, quæ proinde non poterit dici verus Deus, & per essentiam, sed ad summum per aliquam eminentem participationem, atq; adeò per analogiam. Persona ergo procedens in Deo, non producitur isto modo, sed ab alio, qui est idem Deus, atque hoc modo nulla est imperfectio. Quo sensu videtur dixisse Hilarius li. 9. de Trinitate, post medium. *Quamuis Pater maior sit* (id est, *videatur*, sic enim expono) *auctoritate dantis, tamen Filius minor non est, cui idem esse communicatur.* Et hac ratione non pugnant illa duo, scilicet, esse ipsum esse per essentiam, & esse personam productam, quia per productionem accipit ipsummet esse per essentiam. Et eadem ratione dici potest talis persona esse à se, prout à se excludit principium extraneum seu alterius naturæ, & prout excludit omnem propriam causalitatem, & dependentiam, vt statim dicam. Ac denique prout dicit, habere naturam, quæ producta non est, quamuis sit communicata personæ per productionem eius. (*Hilarius.*)

6. Ad secundum argumentum. In secundo argumento adiungebatur alia imperfectio, quia omne productum videtur esse dependens, & causatum, quæ ex eodem principio excluditur. Vnde negamus illam imperfectionem esse de ratione productionis, vt sic, nam si talis sit productio, vt per ipsam communicetur illud esse, quod causatum non est, nec dependens, neque ipsa productio erit cum vera dependentia. Maximè, cùm illud esse intrinsecè, & essentialiter includatur in persona producta, & in omni eius proprietate per summam quamdam simplicitatem. Ex quo etiam fit, vt illa productio sit absque vera, & propria actione (vt suprà dicebam) per simplicem quamdam processionem, quæ in re non distinguitur à persona producta.

7. Productio ad intrà est sine causalitate. Denique hinc fit huiusmodi productionem esse absque vera causalitate. Quod quidem de formali, & materiali causalitate per se notum est. De efficiente verò etiam debet esse certum, aliàs persona producta esset facta, contra symbolum Athanasij. Item, quia Aristoteles definiuit, efficiens esse illud, *ad quod aliud sequitur*, persona autem producta non est aliud à producente, vt infrà dicemus. Præterea, ratio sumenda est ex dicto principio, quia esse, quod per hanc productionem communicatur, non est esse causatum, neque ipsa productio est per propriam actionem, ergo nec per efficientiam, nec per propriam causalitatem efficientem. Et ita etiam concluditur, causalitatem finalem in hoc genere productionis non habere locum. Quod specialiter notauit Cyrillus Alex. libro 5. thesauri, capite. 5. in hoc constituens differentiam inter generationem æternam, & temporalem Verbi diuini, quod de æterna, quæri non potest, cur fuerit, sicut potest de temporali. Quia, videlicet, illa non est ex intentione finis, sed ex absoluta necessitate illius naturæ. Item, causalitas finis supponit cognitionem: illa autem generatio non supponit propriè cognitionem, sed est per ipsam primam cognitionem. Productio autem Spiritus sancti, licet cognitionem supponat, nihilominùs non est ex intentione finis, sed ex naturali, & necessario amore, quo Deus Pater, & Filius se amant, qui primus amor nullam intentionem supponit. Denique, propria causalitas finis semper est in ordine ad actionem efficientis, vbi ergo causalitas efficientis non inuenitur, nec finalis interuenire potest. Est ergo hęc productio ad intrà sine vlla vera causalitate. (*Aristot.*; *Cyrill. Alexand.*)

8. Exponuntur Patres vtẽtes nomine causæ. Nec mouere quemquam debet, quod interdum Patres vtuntur nomine causæ in hoc mysterio illud tribuentes Patri, respectu Filij, vt videre est in Nazian. oratione 29. Basilio libris contra Eunomium sæpe. & Damasceno libro 1. de fide cap. 8. & 11. & in alijs Græcis. Et ex Latinis ita etiam loquitur Richardus de Sanct. Vict. lib. 5. de Trinitate, c. 7. Propter quod Aureolus in 1. dist. 29. censuit, vocem illam *causa* etiam iuxta proprietatem latini sermonis posse propriè Deo attribui ad intra. Verumtamen aduertendum est, duobus modis solere Patres, tribuere hãc vocem Deo. Primo in ordine ad attributa essentialia: quomodo Augustinus, & Hieronymus aliquando dixerunt, *Deum sibi esse causam, vt sit*, vel *vt sapiens sit*, & talis loquutio intelligenda est negatiuè, scilicet, Deum non habere ab alio, vt talis sit, sed ex se talẽ esse, & ideo non est extendẽda illa locutio. Alio modo tribuitur vni personæ respectu alterius. Et hoc modo loquuntur sæpe Græci, rarò latini, vt notatur in Concilio Florentino, Sessione vltima in literis vnionis, & in eadem Sessione idem notat Bessarion in oratione pro vnione, cap. vlt. vbi declarat Græcos non vti illa voce, prout indicat limitationem, aut dependentiam, sed prout dicit simplicem originem: & cap. 3. aduertit Cyrillum, quamuis Græcum illam vocem non admisisse. Igitur nobis non est vtendum nomine causæ, sed principij, vt notauit optimè Hilarius li. 9. de Trinitate, & D. Thom. 1. par. q. 33. & consentiunt reliqui Scholastici. (*Nazian.*; *Basil.*; *Damasc.*; *Richard.*; *Aureolus.*; *August.*; *Hieron.*; *Concil. Florent.*; *Bessarion.*; *Hilarius.*; *D. Thom.*)

9. Productio nẽ ad intra nõ esse ex nihilo. In tertio argumento obiicitur alia imperfectio, quæ est, esse ex nihilo, vel ex compositione actus, & potentiæ. Vtrúmque autem excluditur ex eodem principio posito. Nã cùm per huiusmodi processionem communicetur personæ productæ eadem substantia producentis, necesse est, vt persona producta non sit ex nihilo, sed ex substãtia producentis. Et ita hæc est cómunis locutio Sanctorum, *Filius est ex substantia Patris*, quam substantiam intelligũt, nomine *Vteri*, significari in illo Ps. 109. *Ex*

Psal. 109. Concil. Hispalense Fulgent. Iustin. mart. Cyrillus.

vtero ante luciferum genui te. Vt exponit Concilium Hispalense 2. Et Fulgentius ad obiectiones Arianorum. Et simili modo loquitur de persona Spiritu sancti Iustinus Martyr, in expositione fidei, Cyrillus autem in dict. libr. 5. thesauri cap. 5. vtitur hac locutione, *Filius est ab substantia Patris.* Sed illa particula ab, est æquiuoca, & potest denotare habitudinem efficientis, & ideo non est simpliciter vsurpanda, sed piè exponenda, quod D. Thomas 1. part. quæstio. 41. etiam censuit de hac locutione, *Filius est de substantia Patris*, de qua iterum infra dicemus. Ita ergo excluditur illa imperfectio, *ex nihilo.* Nec sequitur alia de compositione, quia illa substantia, ex qua dicitur esse talis processio, non se habet, vt potentia, neque vt pars naturæ, sed vt purissimus actus, qui est tota natura, & essentia rei productæ in re ipsa non distincta à personali eius proprietate, vt postea videbimus.

D. Thom.

10\. Atque ex his facile est excludere ab hoc ordine productionum, omnes alias imperfectiones, quæ inueniuntur in productionibus creaturarum, quales sunt esse cum aliqua mutatione, cum nouitate essendi, & cum aliqua possibilitate amittendi esse. Nam hæ imperfectiones, & similes oriuntur ex eo, quòd per talem productionem imperfectum esse communicatur, & consequenter modo imperfecto, & cum dependentia. Illud autem esse, quod per productionem ad intra communicatur in Deo est omnino immutabile, & ideo in productione illa nulla potest esse vmbra mutationis, nec nouitas, aut finis essendi. Hinc optimè Damascenus lib. 1. de fide cap. 8. loquens in particulari de Filij productione dicit, *Impium esse in illa cogitare temporis initium, aut post* Patrem *Filij substantiam generari, quia ex ipsa* Patris *substantia astruimus* Filij *generationem.* Et eadem ratio est de quacumque processione Dei ad intrà. Est igitur de illius ratione, quòd sit æterna, & consequenter, quod sit ex absoluta necessitate, quod infra disputando specialius de actibus notionalibus latiùs dicemus.

Damasc.

CAPVT III.

Filium secundam Trinitatis personam esse verum Deum.

1\. Arij hæresis.

HOc loco explodenda à nobis est hæresis Arij, quæ licet fortasse fuerit illo antiquior, illi tamen specialiter tribuitur, quia illam amplificauit, & pertinacius persuadere, ac fundare conatus est. Ille igitur, quamuis Filium appellaret Deum per quandam excellentem participationem, negauit tamen esse verè, & essentialiter Deum, aususquè est absolutè appellare creaturam. Dicebat enim esse factum ex nihilo, imò & temporalem, quamuis productum ante hunc mundum, imò aiebat, ad hunc finem Patrem illum creasse, vt per illum alia crearet. Vnde etiam consequenter docebat, non verum Deum, sed hunc Filium fuisse Incarnatum, quamuis eum, non tantùm in carne, sed etiam in propria natura diceret esse subiectum Patri, & ad illum orasse, etiam ante Incarnationem, petendo vt sibi daret homines in hæreditatem. Hæc omnia sumuntur ex Athanasio, præsertim oratione 2. & 3. contra Arianos, & ex Cyrillo Alex. libr. 5. Thesauri cap. 3. & lib. 10. cap. 2. & 9. & libr. 11. in Ioannem, cap. 17. Epiphanio, hæresi, 69. Augu. hæres. 49. Theodoret. lib. 3. hæret. fabularum.

Athanas. Cyrillus. Alex. Epiph. August.

A Arium postea sequuti sunt Aerius, & Eunomius, vt constat ex Nycephoro lib. 9. cap. 17. & lib. 11. c. 11. & ex Basilio lib. contra Eunomium. Aduertit autem Augustinus lib. 6. de Trinitate cap. 1. licèt Arius dixerit, Filium Dei non esse æternum, tamen sectatores eius illum posuisse productum ex æternitate. Imò Maximinus Arianus etiam concedebat, esse productum ex substantia Patris, non tamen consubstantialem, vt colligitur ex eodem Augustino libro contra Maximinum. Denique, post Concilium Nicenum etiam concedebant Ariani, Filium esse per omnia similem Patri, quomodo loquebantur, vt deciperent Catholicos, quod ex parte assecuti sunt in Conciliabulo Ariminensi, semper enim negabant æqualitatem & consubstan- B tialitatem, & ideo nolebant admittere illam vocem ὁμόσιον de qua plura infrà lib. 4.

Nicepho. Basil. August. Maximi. Arianus.

De Origine controuersia est, an hoc errore lapsus fuerit: illi enim tribuunt Aug. hæresi 43. Et Epiphan. in epistola ad Ioannem Episcopum Hierosolymitanum, quæ etiam habetur inter epistolas Hieronymi, & est sexagesima. Idem Theophylus Alex. lib. 2. Paschalis. Denique D. Thomas 1. parte quæstion. 34. articul. 1. ad 1. Originem vocat *fontem Arianorum.* Illum verò ab hac nota defendunt Pamphil. in Apologia pro Origine, & Ruffinus lib. 1. historiæ, & Socrates libro 6. Et quidem Athanasius in epistola de decretis Nicenæ Syno- C di, Origenem adducit pro sententia Catholica, & ipse Origenes lib. 1. periarchon. cap. 2. & 3. non videtur malè sentire. Super Ioannem verò malè loquitur, multi autem censent illa loca fuisse ab hæreticis deprauata. Denique adhuc sub iudice lis est. Similis controuersia esse solet de Tertulliano, propter quemdam librum de Trinitate illi olim attributum, sed constat illum librum non esse Tertulliani, sed Nouatiani, & Tertullianum in libro contra Praxeam, rectè de hoc mysterio scripsisse. Hæretici denique huius temporis, præsertim in Transsyluania hanc hæresim excitarunt cum omnibus Arij erroribus, vt videri potest in Modernis Auctoribus, præsertim Bellarmino libro pri- D mo, de Christo.

3\. Quid Origenes, & Tertullianus sentiant. August. Epiphan. Hieron. Th ophil. Alexand. D. Thom. Pamphil. Ruffinus. Socrates. Athanas. Origenes. Tertullian. Bellarm.

Fundamenta huius erroris, quæ ex ratione sumi possunt, ex parte insinuata sunt capite præcedenti, & aliis superioribus, & latius dissoluentur in libr. 4. Quæ verò sumebantur ex Scriptura, latissimè tractantur à prædictis Patribus distinctè verò, & ordinate ab Idacio Claro lib. contra Varimandum in tomo 4. Bibliothecæ, breuius à Fulgentio lib. ad obiectiones Arianorum, & optimè à D. Thoma 4. contra gentes cap. 6. & 8. Vbi etiam aduertit, errorem hunc ex Platonis philosophia manasse. Nos verò aliquas obiectiones infra proponemus, illas præcipuè, quæ ad Scripturam intelligendam nonnullam lucem afferre possunt. 4.

Idacius. Fulgent. D. Thom.

E Veritas igitur Catholica est, Filium secundam personam Trinitatis, esse verum Deum per essentiam, æquè ac Patrem. Quæ veritas primò probanda est ex Scriptura, quod breuissimè expediam, quia res est vulgatissima, & quia tam Patres citati quam moderni doctores innumera testimonia congerunt, & expendunt. Vt autem indifferenter afferamus testimonia, supponendum est, Verbum diuinum, & Filium Dei eandem esse personã, quod infrà suo loco ostendemus. Item est supponendum hanc eandem personam esse Christum Dominum, quod probaui in 1. tomo 3. part. disp. 12. Hæc verò omnia sufficienter patent ex capite 1. Ioannis. Vbi

5\. Assertio Catholica

Ioan. 1.

prius dicitur, *Verbum esse Deum apud Deum*, & statim subditur *Verbum caro factum est*, & postea subiungitur, esse, *Vnigenitum Patris*.

6. Probatio ex scriptura. Prima ergo probatio sumenda est ex absoluta, & vera Dei appellatione, quam Scriptura tribuit Verbo, Filio, & Christo. Quod ostendi potest primò ex veteri testamento, ex illis nimirum locis, quibus prædictum fuit, Messiam fore verũ Deum, quæ adduxi in dicto 1. tomo, disput. 2. vbi etiam ostendi, Christum Dominum esse verum Messiam promissum. Quibus addere necesse est illud, Oseæ 1. *Saluabo eos in Domino Deo suo*, Item illud Ieremiæ 23. *Et hoc est nomen, quod vocabunt eum, Dominus Deus noster*, Cui consonat illud Isa. 9. *Et vocabitur Deus, fortis*, & c. 45. *Verè tu es Deus absconditus*, id est, Incarnatus. Psalm. etiam 23. Christus vocatur *Rex gloriæ*, subditur verò, *Quis est iste rex gloriæ?* & respondetur, *Dominus fortis, & potens, Dominus virtutum*, Valde est celebris locus Psal. 109. *Dixit Dominus Domino meo*. Quem locum ad suam diuinitatem, & naturalem filiationem probandam adduxit Christus Matth. 22. nec Pharisæi habuerunt, quod responderent. Rectéque illud testimonium confirmant verba Sapientis Eccles. vlt. *Inuocaui Dominum Patrem Domini mei*. Denique sunt optima verba Iob capit. 19. *Credo quod Redemptor meus viuit*, & infra, *videbo Deum saluatorem meum, quem oculi mei conspecturi sunt*.

(Oseæ 1. Iere. 23. Isaiæ 9. & 45. Psal. 23. Psal. 109. Matt. 22. Eccle. vlt. Iob. 19.)

7. Ex nouo testamento ferè totum Euangelium Ioannis adduci potest ad confirmandam hanc veritatem, imò propter hunc finem potissimè fuisse conscriptum contra Ebionem, Cherintum, & alios Hæreticos, testantur Hieronymus, libr. de scriptoribus Eccles. in Ioanne, & Ireneus libr. 3. cap. 11. Epiphanius hæresi 51. & expositores communiter in principio Euangelij Ioannis. Idem probatur ex Epistola 1. eiusdem Ioannis, præsertim ex vltimis verbis eius, *vt simus in vero Filio eius, hic est verus Deus*. Nam licet Erasmus illudere voluerit hoc testimonium, dicens illud pronomen *hic* referri ad illud relatiuum *eius*, quod proximè præcessit, atque ita designare personam Patris, & non Filij. Nihilominus Athanasius in disputatione cum Ario in Concilio Niceno, testimonium hoc vocat *Scriptam demonstrationem*. Neque ipsi Ariani ausi fuerunt negare illud pronomen *hic* designare Filium, nam contextus id requirit, & omnes interpretes ita semper exposuerunt, & in græco textu præcedentia verba ita ordinantur, & connectuntur sequentibus, vt nullum dent locum tergiuersationibus. Præterquam quod sola illa verba, *Vt simus in vero Filio eius*, ad confirmandam veritatem sufficerent, vt statim dicam.

(Hieron. Irenæus. Epiph. 1. Ioan. 5. Athan.)

8. Præterea ex Paulo sunt innumera testimonia: illustrissimum est totum caput primũ ad Hebræos: sunt etiam optima verba ad Rom. 9. *Qui est super omnia Deus benedictus in secula*, loquitur etiam apertè de Christo, quicquid etiam Erasmus tergiuersetur, contra expositores, omnes. Item ad Titum 2. *Expectantes beatam spem & aduentum gloriæ magni Dei, & Saluatoris nostri Iesu Christi*, Quæ verba ita etiam diuidit Erasmus, vt illam vocem *magnum Deum* referat ad Patrem. Sed contra omnes, & ineptissimè: non enim expectamus aduentũ Patris, sed Filij ad iudicandũ. Ideo enim vocauit Paulus, *aduentum gloriæ*, vt significaret se loqui de secundo aduentu, de quo Christus dixerat, *Cum venerit Filius hominis in sede maiestatis suæ*, &c. Matth. 25. Denique facit illud eiusdem Pauli Act. 20. *Posuit vos Spiritus sanctus regere Ecclesiam Dei, quam acquisiuit sanguine suo*. Deus ergo ipse est, qui sanguine suo Ecclesiam redemit: ille autem est Filius.

(ad Heb. 1. ad Rom. 9. ad Titum 2. Matth. 25. Act. 20.)

9. Occurritur evasionibus Arrianorum. Ad hæc testimonia varijs modis conati sunt respondere & antiqui, & noui Ariani. Primò, negando aliqua illorum pertinere ad Scripturam canonicam. Sed neque hoc dicere de omnibus potuerunt, nec de aliquo, sine noua hæresi: præterquam quòd hoc modo euertunt omnium auctoritatem, quia non est maior ratio admittendi vnum, quàm alia. Secundo conati sunt ita interpretari, vt in eis non sit sermo de Filio, sicut in aliquibus attigimus, sed neque hoc etiam ausi sunt dicere de omnibus. Vnde etiam Erasmus (qui in hac parte suspectus est) fatetur illa verba Thomæ, Ioann. 20. *Dominus meus, & Deus meus* ad Christum esse referenda, & probare eius diuinitatem. Et prętereà certissimum est, nullum ex dictis testimonijs posse ad aliam personam cōmodè referri. Vnde tertiò conuicti Ariani concedebant, Filiũ vocari in Scriptura Deum, & magnum, & verum Deum, nihilominus tamen dicebāt esse æquiuocè, vel analogicè Deum, & inferiorem Patre. Quibus sufficienter respondemus verbis Irenæi lib. 3. contra hæreses capit. 6. *Numquam Dominus, vel Spiritus sanctus, vel Apostoli eum, qui non esset Deus, definitiuè, & absolutè Deum appellassent*. Et sanè meritò, aliàs nobis occasionem dedissent, & admittendi plures Deos, & tribuendi creaturæ amorem, & adorationem soli supremo Deo debitam. Accedit, quòd si talis expositio admittatur, nihil possumus ex Scriptura probare: nec de Patre ipso, quòd sit verus Deus.

(Ioann. 20. Irenæus.)

10. Vltra hæc verò, tribuuntur in Scriptura Christo Domino illa attributa, quæ satis declarant, propriissimè vocari Deum summum, & per essentiam. Solus enim hic Deus solet in Scriptura *Altissimus* vocari, iuxta id Psalm. 82. *Tu solus altissimus super omnem terram*, & tamen hæc appellatio Christo tribuitur Lucæ 1. Idem est de illa *Rex regum, & Dominus Dominantium*, quæ solius summi Dei propria est, vt dicitur 1. ad Timot. 6. & tamen Christus ita appellatur Apocal. 17. & in Epist. Iudæ vocatur *Dominator Dominus*. Vnde etiam omnipotentia illi tribuitur Ioan. 5. & immēsitas Baruch. 3. & æternitas Ioann. 1. & 10. Micheæ. 5. & sæpè aliàs. Ex quo æternitatis attributo sæpè colligunt Patres diuinitatem Verbi, vel quia supponunt secundum fidem nullam creaturam esse æternam, vel certè quia loquuntur de æternitate propria, & per essentiam, quæ requirit omnimodam immutabilitatem, quæ etiam Filio tribuitur ad Hebræos 1 ibi, *Tu autem idem ipse es*. Vbi etiam dicitur, Filium adorari ab Angelis, adoratione vtique soli Deo debita, vt ex Psalm. 96. etiam colligitur. Alia duo principalia argumenta, quæ sumuntur ex filiatione, & ex æqualitate remittimus in propria loca, infrà tractanda.

(Psal. 82. Luc. 1. 1. Tim. 6. Apoc. 17. Iudæ. epist. Ioan. 5. Baruch 3. Ioan. 1. & 10. Micheæ. 5. ad Heb. 1. Psal. 96.)

11. Ex conciliis probatio. Vltimo adiungere possumus definitionem Ecclesiæ, quæ ita est frequens, vt vno verbo concludi possit. Nam ferè omnes Pontifices antiquiores Concilio Niceno in suis Epistolis decretalibus hanc fidem docuerunt. Quam expressiùs, & proprius, ac definitis verbis postea tradidit Concilium Nicenum 1. Quod secuta sunt omnia generalia, vsque ad Florentinum, & Tridentinum, ex prouincialibus præcipuè Toletana, & inter ea maximè sextum, & vndecimum, & Bracharense 1. & Hispalense 2. Patres omitto, quia sufficiunt insinuati, & quia passim inueniuntur integra eorum opera ad hanc veritatem confirmandam. Ratio

(Concil. Nicen. 1. Florent. Trid. Toletan. 6. & 11. Brachar. 1. Hispal. 2.)

autem

autem hic non est alia, præter eas congruentias, quæ in fine libri primi adductæ sunt, Theologica autem ratio optima sumitur ex mysterio Incarnationis. Nam vt dixit Leo papa, *si Redemptor noster non esset verus Deus, non attulisset remedium, perfectum, videlicet, & efficax*, imò, vt probatiores Theologi volunt, nec potuisset sibi vnire hypostaticè alienam naturam.

Leo Papa.

CAPVT IIII.

Respondetur argumentis Hæreticorum contra veram Filij diuinitatem.

1. Ioan. 17. 1. ad Tim. 6.

Contra demonstratam veritatem Catholicam obijciebant primò Ariani verba illa Ioannis 17. *Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum Deum verum, & quem misisti Iesum Christum*, & illa 1. ad Tim. 6. *Vsque ad aduentum Domini nostri Iesu Christi, quem suis temporibus ostendet beatus, & solus potens, Rex Regum, & Dominus Dominantium.* Ex quibus verbis colligebant, solam personam Patris esse verum Deum.

2. Particula exclusiua quomodo interpretanda. Athanas. Nazian. Basil. Cyprian.

Ad hanc obiectionem respondent in primis omnes antiqui Patres, illam particulam *solus*, poni ad excludendos falsos Deos, non verò ad excludendas alias Trinitatis personas. Ita respondet Athanasius in illa disput. cum Ario, & Nazian. oratione 4. de Theologia, Basilius 4. contra Eunomium, Cyprianus in exhortatione ad martyres, & cæteri omnes. Hoc autem duplici modo potest verificari. Vnus est, vt illa, vel similia verba non intelligantur de Patre, sed de tota Trinitate. Hunc exponendi modum indicauit Augustinus libr. 6. de Trinitate, capit. 9. & quadrat optimè in posterius testimonium Pauli, tum quia ibi nulla facta erat mentio de Patre: tum etiam quia tota Trinitas suo tempore ostendet Christum in gloria, tota ergo Trinitas est, quæ dicitur *solus Deus potens.* Ad aliud verò testimonium non ita commodè aptatur illa expositio, quia illa sunt verba Christi loquentis ad Patrem suum, quæ appellatio est propria Primæ personæ, comparatione Christi.

3. Alio ergo modo intelliguntur similia verba de persona Patris; verificantur autem, quia sensus est, illum esse verum, atque vnicum Deum. Vnde est aduertendum, illam particulam, *solum*, non esse ibi aduerbium, sed nomen, nec coniungi cum subiecto, seu pronomine, *te*, sed cum nomine, *Deum*, & ideo in vulgata latina meritò interponitur virgula, in græco verò additur articulus, τὸν, vt sensus sit, *Vt cognoscant te, illum solum, ac verum Deum*, & ita excluduntur tantum falsi Dij, vt citati Patres notarunt. Quia licèt Filius, & Spiritus sanctus non sint Pater, sunt vnicus Deus cum Patre: ac proinde sunt ille solus, ac verus Deus, qui est Pater. Addunt subindè ijdem Sancti Patres, ibi potius coniungi Filium cum Patre in illa sola, ac vera Deitate, cum additur, *& quem misisti Iesum Christum.* Quod notauit Athanasius disput. cum Ario in Concilio Niceno. & lib. de Incarnatione Christi, prope finem: insinuat Cyprianus lib. 2. contra Iudæos, quatenus ex hoc loco probat Christi diuinitatem. Et Ambrof. lib. 5. de fide c. 2. Qui adiungit optimam probationem, scilicèt, quia Filius est etiam vita æterna, (scilicèt, obiectiua) simul cum Patre, vt in eodem loco significatur, & ideò potiùs indè probatur eius diuinitas. Quod egregiè cõfirmatur ex Epist. 1. Ioannis cap. 5. vbi de Filio dicitur. *Hic est verus Deus, & vita æterna.* 1 Ioan. 5.

Athanas. Cyprian. Ambr.

4. Augusi.

Vltimò addit Augustin. 3. libr. contra Maximinum capit. 13. etiamsi de Patre diceretur ipsum solum esse Deum. particula, *solum*, exclusiuè sumpta, non propterea, fore excludendum Filium, aut Spiritum sanctum, quia sub Patre intelligitur Filius, sine quo esse non potest, & consequenter etiam Spiritus, qui est nexus amborum. Insinuans, hic habere locum regulam dialecticorum, exclusiuam non excludere concomitantia. Quod tamen magis explicans D. Tho. 1. p. q. 31. art. 4. dicit, illam locutionem esse veram, *si excludat aliud, non verò, si excludat alium.* Vnde, quia in rigore, videtur magis excludere suppositum, quàm naturam: addit D. Thom. illam locutionem in illa significatione exclusiua non esse vsurpandam: sed, vbi inuenta fuerit, piè explicandam. Quam doctrinam habet etiam Alens. 1. part. quæstio. 65. memb 3. Scot. Durand. & alij in 1. dist. 21. D. Thom. Alens. Scotus. Durand.

5. Particula nemo exponitur. Matth. 11.

Et iuxta hæc exponuntur nonnulla alia Scripturæ loca similia, vel æquiualẽtia. Primus Matth. 11. *Nemo nouit Filium, nisi Pater.* Constat enim non excludi Filium à cognitione sui ipsius. Sicut cum additur, *Neque Patrem quis nouit, nisi Filius*: non negatur, quin Pater se ipsum cognoscat, quod explicare non fuit necesse, quia per se notum erat, vt notauit Augustin. loco proximè citato, & D. Thom. 4 contra Gentes, cap. 8. Alius locus, eodem modo intelligendus est Matth. 24. *De illa hora nemo scit, neque Angeli, nisi solus Pater.* Sed in hoc testimonio orta est peculiaris difficultas ex Marco capit. 13. quia expressè addidit illam particulam, *neque Filius.* Sed illa ab aliquibus Patribus exponitur de Filio vt homine. At verò etiam Christus, vt homo non potest dici nescire, quia ignoret. Oportet ergo exponere, illud peculiariter dictum esse, quia mysterium illud vltimi diei, veluti sub secreto sciebat, vt aliis non reuelaret. Pater autem ipsi reuelauerat, vt latè exposui 3. part. quæstio. 10. in commentariis articuli secundi. Alius denique locus est Lucæ 18. *Quid me vocas bonum?* (ait Christus) *nemo bonus, nisi solus* Deus. Qui facile exponi poterat dicendo, sermonem esse de Deo vt totam Trinitatem includit, & de bono simpliciter, & per essentiam, neque excludi Filium vt Deum, sed solùm ratione humanitatis. Sancti verò Patres addiderunt, Christum non negasse se esse bonum, sed reprehendisse illum, qui se vocaret bonum, cùm non confiteretur Deum, per hoc potiùs insinuans, se esse verum Deum. Ita D. Athanasius. supra, & dialogo 1. de Trinit. contra Anomeos. Et optimè Ambro. in eundem locum Lucæ, & libr. de fide capit. 1. Alij etiam Doctores Matth. 19. eodem modo exponunt. Augusi. D. Thom. Matth. 24. Marc. 13. Luc. 18. D. Athan. D. Ambr.

6. Quo sensu Pater dicatur maior. Ioan. 14. Athan. Basil. Nazianz. Hilarius.

Secunda obiectio principalis sumitur ex verbis Ioannis 14. *Pater maior est.* Quæ verba etiam de Filio, vt Deo intelligunt multi Patres Græci, Athanasius orat. 2. contra Arianos, & libr. de Synodo Arimin. Basil. Nazian. & alij. Et ex latinis Hilar. lib. 5. 6. & 11. de Trinit. Qui addit ita Patrem vocari maiorem vt tamen Filius minor non sit. Vnde significat, Christum vocari maiorem sola appellatione, & iuxta humanam quamdam existimationem, qua esse Patrem, videtur esse cuiusdam maioris auctoritatis. Damasc. verò 1. de fide, capit. 9. ita correxit locutionem, vt dixerit, *Patrem esse maiorem non natura, vel dignitate, sed tantùm origine.* Indicans, esse maiorem, nihil aliud Damasc.

esse,

esse, quàm esse priorem origine, quamuis alij conentur aliter exponere, vt melius referam sequenti libro. Hæc autem à nobis dicta sint propter auctoritatem dictorum Patrum. Nam sensus literalis est, Christum Dominum id dixisse ratione suæ humanitatis, vt exponunt Ambr. lib. 2. de fide. cap. 4. & libr. 5. cap. 8. Augustin. 1. de Trinitat. cap. 7. & 11. & 3. contra Maximinum, capit. 24. Idacius libr. 3. contra Varimandum, & expositores communiter. Et patet ex verbis antecedentibus: loquebatur enim Christus de se, vt profecturo ad Patrem: discedebat autem, non in quantùm Deus, sed in quantùm homo: ergo in illis verbis, quæ proximè subiungit, de se, vt homine locutus est. Ac propterea talis locutio non inuenitur de Spiritu sancto, quamuis sit posterior origine, quia numquam assumpsit naturam creatam.

Ambros. August. Idacius.

7. Et iuxta hunc modum intelligenda sunt omnia Scripturæ loca, in quibus de Christo Domino quædam prædicantur, quæ illum minorem, vel inferiorem indicant, vt esse obedientem, esse subiectum, &c. De quo attributo olim fuit controuersia, quia Ariani contendebant, Filium, vt Deum esse subiectum. Quod etiam admittit Concilium Sirmiense. Sed illud non est authenticum. Quamuis Hilarius lib. de Synodis illud piè interpretetur, vt subiectio solùm significaret concordiam quasi ex necessitate naturæ: ita enim aliquando sumi vocem illam, dixerunt etiam Theophylactus, & Oecumeni. 1. ad Corinth. 15. Veritas autem est, subiectionem conuenire Christo vt homini, vt latiùs explicaui. 3. p. q. 20. in commentariis art. 1. & 2. Cur autem specialiter dicatur Christus futurus subiectus Patri post mundi consummationem 1. ad Corinth. 15. tractaui latè 2. tom. 3. partis, disput. vltima, sect. vltima.

Concil. Sirmiense. Hilarius. Theophil. Oecumen. 1. ad Cor. 15.

8. Tertia obiectio sit, quia interdum secunda persona dicitur creari in Scriptura Prouerbiorum 8. *Dominus creauit me*, &c. Et Ecclesiastic. 24. *Qui creauit me, requieuit in tabernaculo meo.* Imò additur, *Ab initio, & ante secula creata sum.* Quod non potest intelligi de Christo, vt homo est. Et ideo dicitur diuina Sapientia, *Primogenita omnis creaturæ.* Quam locutionem vsurpauit Paulus, & tribuit Christo ad Colos. 1.

Prouerb. 8. Ecclesi. 24. Ad Col. 1.

9. Ex his verò locis, primus non habet difficultatem iuxta vulgatam lectionem: in qua non legitur *Dominus creauit me*, sed *Dominus possedit me.* Et eodem modo habet Hebræa: significat autem phrasis illa generationem, vt Genes. 4. *Possedi hominem per Deum.* Vnde subditur *Ante omnes colles ego parturiebar.* Atque ita potest ille locus intelligi de Filio, vt Deus est. Nec refert, quòd dicatur primogenitus omnis creaturæ: nam in primis illa ipsa voce non dicitur *factus, sed genitus: Primo* autem dicitur, solum quia generatio eius æternitate antecessit creaturarum productionẽ, vt exponunt Chrys. & Ambr. ad Colos. 1. addit etiam D. Thom. 4. contra Gentes, cap. 8. generationem illam solere significari nomine creationis, non quia sit ex nihilo, sed ad significandum, esse sine vlla mutatione producentis, vel producti. Quod in quadam Synodo Orientali ita explicatum esse refert Hilarius libr. de Synodis. Nam, quia generatio illa æterna non satis explicatur voce generationis, prout est in vsu hominum, apud quos, vt apud omnes creaturas, generatio fit cum mutatione, & imperfectione, ideo additur alia vox creationis, vt excludatur illa imperfectio: & ambæ simul coniungantur,

Christus an, & quo modo creatus dicatur. Gen. 4. Chrysost. Ambros. D. Thom. Hilarius.

vt ex vtraque sumatur, quod perfectionis est, & imperfectiones excludantur, intelligatúrque generationem illam altioris esse rationis.

Nihilominùs multi Patres illa loca intelligunt de Christo, vt homine, quia secundùm humanitatem creatus est, & ante omnem creaturam dicitur creatus, seu primogenitus, quia in mente Dei fuit primò intentus, & ordinatus. De qua re dixi latè in 1. tomo tertiæ partis, disput. 5. sect. 2. vbi ex multis Conciliis, & Patribus aduerti, Christum, vt Deum tantùm dici vnigenitum, vt hominem autem vocari primogenitum creaturæ. Quod etiam notauit Cyrill. lib. 1. thesauri, c. 4. 10.

Quartò obiicitur, quia Verbum est instrumentum, seu minister Patris ad creandum. Quod probant, quia propterea non dicitur Verbum creare, sed Pater creare per Verbum. Ioan. 1. ad Hebræos 1. & ad Coloss. 1. & 1. Corinth. 8. Nonnulli etiam Patres vtuntur illo modo loquendi, vt videre licet in Constitutionibus Apostol. libr. 5. capit. 19. & & in Clemente Alexand. Oratione exhortatoria circa principium, Irenæo lib. 5. & Iustino dialogo cum Tryphone. 11.

Ioan. 1. ad Heb. 1. ad Col. 1. 1. Cor. 8. Constitutiones Apostolicæ. Irenæus. Iustinus.

Respondetur, falsum esse assumptum: creat enim Filius, vt prima, & principalis causa simul cum Patre. Quod satis expressè docet Paulus Hebræos 1. de Verbo exponens illa verba. *Et tu Domine in principio terram fundasti & opera manuum tuarum sunt cæli.* Quæ sine dubio dicta fuerunt de Deo principaliter creante. Et ideo Ioan. 5. dicebat Christus. *Quæcumque Pater facit, hæc & Filius similiter facit.* Vbi emphasim habet dictio, *similiter.* Cyrillus etiam lib. 5. thesauri hoc colligit ex illo Genesis 1. *Faciamus hominem*, &c. Cui consonat illud Prouerb. 8. *Cum eo eram cuncta componens.* Tandem Aug. tract. 1. in Ioan. hoc ipsum conuincit ex illis verbis, *Omnia per ipsum facta sunt*: nam si omnia, ergo ipsum non est factum, quia non potuit fieri per se ipsum. Et ne aliquis putaret, esse excipiendum ipsum Verbum: addit Euangelista, *Et sine ipso factum est nihil.* Non est ergo Verbum ex rebus factis, est ergo Deus, non enim datur medium. vt idem Augustinus notauit 1. de Trinitate, c. 7. Ergo per illud facta sunt omnia, tamquam per Deum, & principalem creatorem. 12.

Filium esse creatorem. Heb. 1. Ioan. 5. Cyrillus. Gen. 1. August.

Neque obstat illa particula, *Per*, nam simpliciter attributa alicui, significare solet habitudinem causæ efficientis principalis, vt 1. Corinth. 1. & 9. *Per voluntatem Dei*, & passim in Scriptura. Attributa verò Filio in ordine ad Patrem hoc modo, *Pater per Verbum creat*, duobus modis potest exponi. Primus est, Verbum creare per virtutem acceptam à Patre, ac proinde Patrem per Verbum, Non quòd Pater per se non creet, sed quia etiam virtutem creandi Verbo suo communicauit. Atque ita exponunt Athanasius sermone 3. contra Arianos, & Basil. libr. de Spiritu sancto, cap. 2. & sequentibus. Secundus est, vt intelligatur per appropriationem: nam Deus operatur per sapientiam suam: Sapientia autem Verbo appropriatur. Ita Ambros. 4. de fide, cap. 6. Augustin. 1. de Trinit. cap. 6. Et ad hos sensus accommodanda est similis locutio, quando in aliquo antiquo auctore, & graui inuenta fuerit. 13.

1. Cor. 1. & 9. Athanas. Basil. Ambros. August.

Hinc verò sumitur occasio quintæ obiectionis, quia Filius nihil potest, nisi accipiat potestatem à Patre, neque scit, nisi ab eo discat: ita enim loquitur Scriptura Ioan. 5. & 15. Matthæi. 11. est ergo indigens, atque imperfectus comparatione Patris. 14.

Quid sit Filium accipere à Patre. Ioan. 5. & 15. Matt. 11.

Respon

Respondent Sancti Doctores, Filium accipere potestatem à Patre per æternam generationem, & *discere*, in illo, nihil aliud esse, quàm nasci, quod in eo nullam ponit indigentiam, quia ex æternitate, & omnino necessariò totam illam perfectionem accipit, & id, quod accipit, *maius omnibus est.* Ioan. 10. Quod ita intellexit Ambrosius 3. lib. de Spiritu sancto, capit. 8. Et ideo dicebat ipse Christus Ioan. 16. & 7. *Omnia esse sibi tradita à Patre*, scilicet, paternitate excepta, vt suprà notatum est, cum Damasceno libr. 1. de fide, capit. 8. Atque ita exposuerunt illa loca Augustin. Chrysostom. & alij expositores in Ioannem. & Augustinus 3. contra Maximinum capit. 24. Vnde rectè concluditur, in hoc genere dandi, & accipiendi, *non esse beatiùs dare, quàm accipere.* Quod teste Luca Acto. 20. Christus asseruit.

Ioan. 10. Ambr. Ioan. 16. & 17. Damasc. D. Aug. Chrysost.

15. Vltima obiectio. Vltimò contra hanc veritatem obiectum est, & notatum ab Arianis, quando in Scriptura Pater dicitur Deus, addi in græco articulum emphaticum, illum verò omitti, quando Filius dicitur Deus. Quod non videtur alia ratione fieri, nisi vt significetur, Patrem esse illum singularem Deum, Filium verò appellari Deum analoga ratione. Assumptum constat ex Ioann. 1. & Psalm. 109. Imo etiam obseruatum est, in his locis Patrem vocari Deum, & Hebraicè יהוה Iehoua, Filium autem solùm appellari Dominum Hebraicè אדני Adonai. Quod etiam notare licet in Paulo ferè in omnibus initiis Epistolarum dicente, *Gratia vobis, & pax à Deo Patre nostro, & Domino Iesu Christo.*

Ioan. 1. Psal. 109.

16. Respondeo ad priorem partem, falsam esse, & gratis confictam illam interpretationem. Nam & Pater sæpe vocatur Deus sine articulo, vt patet Ioann. 1. ibi, *Hoc erat in principio apud Deum*, & è contrario aliquando, cùm Filius dicitur Deus, additur articulus, vt ad Romanos 9. *Qui est super omnia Deus benedictus.* Quod ergo aliquãdo omittatur, vel voluntarium est, vel ad vitandam repetitionem, vel certè ad summum in eo significatur ordo originis. Similiter respondetur ad alteram partem etiam nomen Dei, & יהוה Iehoua tribui Filio Psal. 23. ibi *Dominus virtutum*, quod de Christo exponit Dion. cap. 7. de cœlesti hierarchia. Illarum ergo vocum diuersitas parum refert: nam esse Dominum, scilicet, primum, & supremum, non est minus, quàm esse Deum. Vnde 1. Corin. 12. *Diuisiones ministrationum sunt, idem autem Dominus, diuisiones operationum sunt, idem autem Deus.* Paulus verò in citatis locis, cùm gratiam Dei Patris deprecatur, totam Trinitatem inuocat, quæ Deus, & Pater noster est: adiungit verò Christum Deum hominem, quia per illum, & propter illum gratia nobis danda est, eúmque etiam vt hominem vocat Dominum, nõ illo supremo dominio, quod habet, vt est Deus: sed per specialem excellentiæ potestatem, vt D. Thom. significauit.

Ioan. 1. Ad Rom. 9. Psal. 23. Dionys. 1. Cor. 12.

CAPVT V.

Spiritum Sanctum, tertiam Trinitatis personam, esse verum Deum.

1. Varij errores. PRimum referri hic potest, ex Nazian. oratione 5. de Theologia, error Saduceorum, qui in vniuersum negabant, Spiritum aliquid esse. Sed hic error refutatur. 1. p. q. 3. vbi ostenditur, Deum esse Spiritum, imò & inter creaturas dari veros

A spiritus, demonstratur de Angelis, & animabus rationalibus in suis locis. Hinc fuit etiam quædam hæresis, quæ dicebat, Spiritum sanctum esse quidem Spiritum increatum: non tamẽ esse propriam personam, sed esse Diuinitatem ipsam communem Patri, & Filio, nam illa spiritualis, & sancta est: quomodo aliquos esse interpretatos eriorem Macedonij, refert Augustinus de hæres. in 52. Verumtamen hic error in hoc sensu magis pertinet ad heresim Sabelli, contra quam ex parte iam dictum est in libro præcedenti, cap. 2. & dicetur in sequenti, cap. 1. Nunc sufficiat illud. 1. Ioan. 5. *Tres sunt, qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, & Spiritus sanctus.* Nam diuinitas non annumeratur duabus personis, tamquam tertia res. Et idem confirmant illa verba Christi Matth. vlt. *Baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti.*

August. 1. Ioan. 5. B Mat. vlt.

2. Error Macedonij. Fuit ergo quædam hæresis, quæ dicebat Spiritum sanctum esse creaturam, & non Deum: quam dupliciter inuenio explicatam. Primò, quod Spiritus sanctus non sit substantia aliqua, sed ipsa dona gratiæ, quæ Deus infundit in cordibus nostris. De his enim donis videtur loqui Paulus, quoties agit de homine spirituali: qui Spiritu Dei mouetur. Nam hic Spiritus nihil aliud esse videtur, quàm gratia, & dona creata. Vnde orare pro nobis dicitur *gemitibus inenarrabilibus*, ad Roman. 8. Atque ita refert hunc errorem Athanas. libro de communi essentia Patris, & Filij. Alius modus, & communior est, Spiritum sanctum quidem esse substantiam, & personam intellectualem, superiorem omnibus Angelis, creatam tamen à Patre per Filium, vt foueat, & quasi conseruet, & moueat vniuersa, iuxta illud Genes. 1. *Spiritus Domini ferebatur super aquas:* & ideo aliqui vocabant hunc spiritum, animam Mundi, sicut quidam Philosophi de Deo locuti sunt.

Ad Rom. 8. Athanas. C Gen. 1.

3. Hic error tribuitur Macedonio: nam licèt Arius etiam circa personam Spiritus sancti errauerit, tamen Macedonius præcipuè defendit hunc errorem, & de Filio non satis constat, quid senserit. Nam Augustinus dicta hæres. 52. putat, rectè sensisse, & ideò Macedonianos vocat semiarianos, quod etiam indicat Epiphanius hæres. 74. & Atha. in epistola ad Serapionem, vbi ait, *hos hæreticos non fuisse ausos, Verbum vocare creaturam*, & Niceph. libr. 9. historiæ capit. 43. dicit, *vocasse æqualem, & omnino similem.* Theodoret. autem lib. 4. hæreticarum fabularum, & libr. 2. historiæ capit. 6. dicit, eos numquam confessos fuisse Filij consubstantialitatem, & Damasus Papa in expositione fidei ad Paulinum, dicit, ex Arianis ortos esse, & non impietatem, sed nomen mutasse. Existimo ergo circa vtramque personam errasse: tamen circa Filium occultè, & palliatis verbis, circa Spiritum sanctum autem magis apertè: & ideo hunc errorem illis maximè tribui. In quo videtur etiam fuisse Nouatianus in lib. illo de Trinitate attributo Tertulliano, cap. 24. Eundem errorem secutus est Valentinus, vt sumitur ex Athanasio in epistola ad Serapionem. Denique Abailardus, referente Bernardo epist. 190. ita circa hoc mysterium errauit, vt Patrem diceret esse omnipotentem, Filium semipotentem, Spiritum autem nullipotentem, scilicet, in opere creationis. Fundamenta aliqua huius hæresis postea attingemus.

August. D Epiph. Athanas. Niceph. Theodor. Damas. Papa. E Athan. D. Bernard.

4. Assertio Catholica. Veritas Catholica est, Spiritum sanctum esse vnam ex personis Trinitatis, atq; esse verum Deũ, quæ quidem assertio quoad priorem eius partem

ponitur contra primum modum explicandi illum errorem. Qui facilè refellitur ex illis locis Scripturæ, in quibus Spiritus sanctus à suis donis distinguitur, tamquam causa ab effectu ad Rom.5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* & 1. Cor.12. *Diuisiones gratiarum sunt, idem autē Spiritus.* Et ad Gal.5. Fructus Spiritus distinctè numerantur. Secundò improbatur idem error, & probatur eadem pars assertionis illis testimoniis, in quibus attributa, & opera intellectualis substātiæ tribuuntur Spiritui sancto, Primò, perfectissima, & diuina scientia 1.Cor. 2. *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei, nam quæ sunt hominis* (ait Paulus) *nemo nouit, nisi spiritus hominis, & quæ sunt Dei nemo nouit, nisi Spiritus Dei.* Deinde libera voluntas 1.Cor.12. *Diuidens singulis, prout vult,* & Io.3. *Spiritus vbi vult, spirat.* Quem locum, & moderni multi & nonnulli etiam ex antiquis Patribus, maximè Græcis, de vento interpretantur. Iuxta quam expositionem necesse est, illud verbum, *vult*, impropriè, & metaphoricè exponere. Sed non indigemus metaphora, cùm locus ille propriissimè, & accommodatissimè possit de Spiritu sancto intelligi, prout Augustinus ibi intellexit, Hilarius lib.2. de Trinitate, Ambros.2. de Fide, cap.3. & 3. libro de Spiritu sancto, c.11. Hier. in epistola ad Edibiam q.9. Et ex Græcis Nazianzenus oratione 5. Theologiæ, & Nyssenus oratione de sancto baptismate, & Basilius lib.5. contra Eunomium, circa finem.

(Rom.5. / 1.Cor.12. / Galat.5. / 1.Cor.2. / 1.Cor.12. / Ioan.3. / August. / Hilarius. / Ambros. / Hieron. / Nazianz. / Nyssen. / Basil.)

5. Vera Spiritus sancti diuinitas ostēditur.

Altera pars assertionis posita est contra alium modum explicandi illum errorem: nimirum, Spiritum sanctum esse quidem substantiam intellectualem, sed inferiorem Deo. Probamus igitur, esse verum Deum, primò ex appellatione absoluta, & propria Dei, quæ in primis ostenditur ex consonantia veteris, & noui testamenti. Nam in veteri sæpe dicitur Deus loqui per ora Prophetarum. Quod etiam dixit Zacharias Luc.1. *Benedictus Dominus Deus Israel*, & infra, *Sicut locutus est per os Sanctorum.* Et tamen 2.Petri 1. dicitur, *Spiritu sancto inspirati locuti sancti Dei homines.* Ergo Spiritus sanctus est ille Deus verus, qui per ora Prophetarum loquebatur. Vnde etiam Isaias cap.6. dicit, *Se audiuisse vocem Domini Dei loquentis ad se.* & tamen Act. vltim. dicitur, *Spiritum sanctum locutum esse ad Isaiam.* Præterea, in eodem loco veteris testamenti vtrumque simul fit. 2.Regum 23. ait Dauid, *Spiritus Domini locutus est per me:* quod declarans subdit, *Dixit Deus Israel mihi.* Denique similem declarationem habemus in testamento nouo Acto.5. Nam cùm Petrus dixisset ad Ananiam, *Cur mentitus es Spiritui sancto?* subdit, *Non es mentitus hominibus, sed Deo.* Quod autem in his locis sermo sit proprius, & de vero Deo, non eget probatione, nam ex verbis ipsis clarè constat, & ex circumstantiis singulorum locorum, & ex omnium Catholicorum intelligentia.

(Luc.1. / 2.Pet.1. / Isa.6. / Act.vlt. / 2.Reg.23. / Act.5.)

6. Ex attributis.

Secundum argumentum principale sumitur ex his attributis, & operibus, quæ in Scriptura de Spiritu sancto dicuntur. Ex quibus duo iam exposuimus. Vnum est perfecta scientia, & comprehensiua Dei, hoc enim significat, *scrutari profunda Dei.* Alterum est perfecta voluntas, habens talem libertatem in bonis distribuendis, quæ supremum dominium indicat, & hæc duo spectant ad actus immanentes. Ex transeuntibus verò primò tribuitur Spiritui sancto creatio, Psalmo 32. *Verbo Domini cæli firmati sunt, & spiritu oris, eius omnis virtus eorum.* Secundò attribuitur eidem Spiritui sancto opus sanctificationis, Ioel.2. *Effundam de Spiritu meo super omnem carnem.* Quod de Spiritu sancto interpretatur Petrus Act.2. Et inde rectè colligit diuinitatem Spiritus sancti Didymus lib.1. de Spiritu sancto, & Ambros. libr. etiam 1. de Spiritu sancto, c.7. Quia Spiritus sanctus effundi dicitur per participationem gratiæ sanctificantis, quæ propria est diuinitatis participatio. Vnde idem etiam colligitur ex forma baptismi Matthæ. vltim. vbi æquè inuocatur Spiritus sanctus, quia est principalis causa sanctificationis, quæ in baptismo datur, vt inter alios bene notauit Fulgentius lib. de fide ad Donatum cap.8. Qui etiam ad obiectiones Arianorum in octaua dixit, *Si Dominus, Spiritum sanctum creaturam vellet intelligi, nequaquam præciperet, sibi, & Patri in Sacramento baptismi copulari.*

(Psal.32. / Ioel.2. / Act.2. / Didymus. / Ambros. / Matth.vlt. / Fulgent.)

7. Ex operatione.

Vnde huc etiam spectat, quod omnis operatio, & distributio gratiæ Spiritui sancto tribuitur, vt vidimus ex 1.ad Corinth.12. & ad Galatas 5. Adeo vt Paulus dixerit, loco citato ad Corinth. *Nemo potest dicere, Dominus Iesus, nisi in Spiritu sancto,* & Ioan.14. & 15. illi attribuit Christus Dominus omnem illuminationem, & inspirationem internam, & cap.16. quod *Arguet mundum de peccato, &c.* Et Actorum 13. *dixit Spiritus sanctus, segregate mihi Paulum, & Barnabam,* Et capit.20. *in quo posuit vos Spiritus sanctus regere Ecclesiam, Dei,* quæ omnia sunt propria Dei. Et quod magis est, ipsum supremum opus Incarnationis, & conceptionis Filij Dei, & præparatio Virginis per excellentem sanctificationem, Spiritui sancto tribuitur Lucæ 1. Hinc etiam Paulus 1.ad Corinth.6. Spiritum sanctum dicit habitare in homine tamquam in templo, quod est proprium Dei. *Nescitis,* (inquit) *quia membra vestra templum sunt Spiritus sancti,* subdit, *glorificate ergo, & portate Deum in cordibus vestris,* vt notauit Augustin. 1. contra Maximinum capit. vltimo, & alij Patres. Qui tandem etiam aduertunt Spiritum sanctum in Scriptura numquam numerari in ordine creaturarum, sed vbicumque recensentur creaturæ, perueniri solum ad Angelos, vel in genere, vel in specie, ad Seraphinos, & Cherubinos, Spiritum sanctum autem semper numerari in ordine diuinarum personarum. De Ecclesiæ definitione, & Patrum testificatione nihil dicere necesse est, est enim eadem, & in eisdem locis, quæ in præcedentibus insinuata sunt.

(1.Cor.12. / Galat.5. / Ioan.14.& 15. / Idem c.16. / Act.13. & 20.cap. / Luc.1. / 1 Cor.6. / August.)

CAPVT VI.

Respondetur argumentis contra diuinitatem Spiritus sancti.

1. Locus Io. 1. exponitur.

PRimum omnium inferebant hæretici ex verbis illis Ioannis 1. *Omnia per ipsum facta sunt.* Ergo etiam Spiritus sanctus factus est per verbum, est ergo creatura, & non Deus. Prima consequentia patet ex vniuersali distributione. Et vrgeri contra nos potest, quia suprà diximus, si Verbum esset factum, sub illa distributione fuisse comprehendendum. Respondeo, idem etiam nos nunc dicere de Spiritu sancto, nam si factus esset vtique factus esset per Verbum, tamen quia factus non est, in illa distributione non comprehenditur: Sicut etiam non comprehenditur Pater, vt rectè notarunt. Nazianzenus oratione 5. Theologiæ, & Epiphanius in Anchorato. Grauesque ex-

(Nazian. / Epiphan.)

positores probabiliter putant, ad hoc declarandum additum esse ab Euangelista, *quod factum est*, ita vt hæc verba coniungantur præcedentibus, non sequentibus,& sensus sit. Nihil eorum,quę facta sunt, sine ipso factum est. Verumtamen, etiam si sequamur vulgarem lectionem, & ibi sistamus, *Sine ipso factum est nihil*, ex proprietate sermonis constat, ibi tantùm esse sermonem de rebus factis.

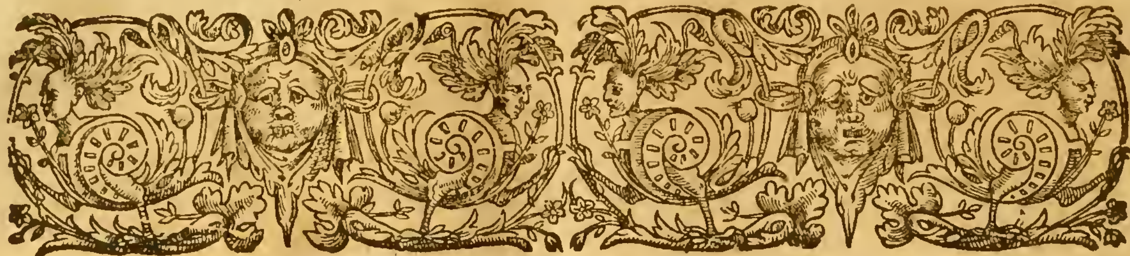
2. Locus ad Rom. 8. Secunda obiectio est ex illo ad Rom. 8. *Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus.* Est tamen futilis obiectio: nam per se notum est, Spiritumsanctum non esse in se capacem gemitus, & doloris, nam vt minimùm, cogitari debet plenè beatus. Duplex ergo est expositio. Prima, vt ibi non sit sermo de persona Spiritussancti, sed de spiritu hominis moto ab Spiritusancto, vel de spiritu orationis, & compunctionis ab Spiritusancto immisso. Hæc est *Chrysost.* Chrysostomi homilia 14. ad Roman. & aliorum. Secunda est, vt Spiritussanctus dicatur postulare, quia facit nos postulare: hæc enim phrasis frequens est in Scriptura, vt Augustinus ait epistola 112. & *August. Nazian.* contra Maximinum; vbi suprà, & Nazianzenus oratione 36. num. 54. & sequentibus. Quæ duæ expositiones, si rectè expendantur, eandem rem declarant, verbis diuersis.

3. De nomine Spiritus sācti. Tertia obiectio est, non tā contra veritatem catholicam, quàm contra probationum firmitatem. Quia hoc nomen *Spiritus sanctus*, de Patre etiam, & *Hilar.* Filio dici potest, vt notarūt Hilarius lib. 7. de Trini- *August.* tate ad medium, Augustinus 5. de Trinitate, cap. 11. *Ansel.* & li. 15. c. 19. & Anselmus lib. de Incarnatione Verbi cap. 3. ergo ex testimoniis adductis nō possumus probare, aliquam personam distinctam à Patre, & Filio, esse Deum: nam poterunt omnia de Patre, & Filio exponi. Respondeo (ex D. Thom. 1. p. q. 36. art. 1.) quamuis in vi duarum dictionum, Pater, & Filius, possint dici Spiritus Sanctus, quia vterque est Spiritus, & est Sanctus, tamen illa vox, quatenus vsurpata est vt vna dictio, propria est Spiritussācti & hoc modo vsurpatur in locis allegatis, quod cōstat ex communi, & perpetua intelligentia Ecclesię. Et maximè patet, vbi tres personæ distinctę numerantur, vt Matth. vlt. & 1. Ioan. 5. & tertia vocatur *Matt. vl. 1 Ioan. 5.* Spiritus sanctus, & distinguitur à reliquis. Atque eidem tribuūtur in aliis locis omnia illa attributa, quæ attulimus. In quibus est etiam obseruandum, multa esse communia Patri, & Filio, quæ per appropriationem specialiter dicuntur de Spiritusancto, quod etiam eius diuinitatem ostendit.

4. Vltima obiectio soluitur. Libet vltimam obiectionem adiungere, ne quis fortasse legens Surium tomo 6. in vita sanctæ Cęciliæ offendat, considerans illa verba, quæ ex Simone *Metaphrastes.* Metaphraste refert, dictā esse à S. Cæcilia, *Deus ex se, priusquam omnia faceret, genuit Filium, & produxit ex sua substantia Spiritumsanctum, Filiùm, vt faceret omnia, Spiritumsanctum, vt viuificaret omnia; vniuersa autem, quæ facta sunt, construxit Filius, & omnia, quæ constructa fuerunt ex Patre, procedens Spiritus sanctus animauit.* Fateor enim, in illis verbis multa esse impropriè dicta, nec cogi nos ad credendum, illo modo dicta esse à sancta Cæcilia. Illa enim, quę in humanis historiis per modum dialogi referuntur, facile ab auctore historiæ mutantur, & suo captui accōmodantur. Igitur illa particula vt, bis repetita impropria est, quia indicat causam finalem: debet ergo exponi per modum copulationis, seu coniunctionis, id est, produxit illum cum tali virtute. Illa etiam partitio actionem *faciendi*, & *viuificandi, constituendi, & animandi*, per appropriationem exponenda est, non per proprietatem. Denique verbum illud *animauit*, non potest intelligi formaliter, sed ad summum effectiuè, & adhuc debet exponi cum amplitudine, & per metaphoram, id est, fouit, seu conseruauit; propriè enim non omnia, quæ facta sunt, animantia sunt, vt animari propriè potuerint. Dicūtur ergo animari, id est, formari, vel adiuuari per virtutem actiuam Spiritussancti, quę communis etiam est Patri, & Filio. Vnde hoc etiam per appropriationē Spirituisancto tribuitur.

Finis libri secundi de Trinitate.

INDEX
CAPITVM LIBRI TERTII
DE TRINITATE.



LIBER TERTIVS,

DE VERA DISTINCTIONE TRIVM PERSONARVM, ET PRÆDICATIS, QVÆ IN ILLIS MVLTIPLICANTVR.





Ria in præſenti libro tractanda occurrunt, ſcilicet, qualis ſit diſtinctio inter diuinas perſonas, & quę attributa, ſeu prędicata ratione huius diſtinctionis in eiſdem diuinis perſonis multiplicentur, & quibus verbis, ſeu loquendi modis ad hanc diſtinctionem declarandam vti poſſimus. Quartum verò, quod hic principaliter deſiderari poterat, ſcilicet, per quid diſtinguantur diuinæ perſonæ, quia ſupponit eatum conſtitutionem, in 7. libro dicetur melius.

CAPVT I.

Diuinas perſonas realiter inter ſe diſtingui, oſtenditur.

1. Error Sabellij. *Athan.*

HIc primò occurrit tractandus error Sabellij, qui trium perſonarum nomina eidem rei, & perſonæ accōmodabat, vt refert Athanaſ. oratione contra Arium in illud *Deus de Deo.* Vbi rationē nominum his verbis exponit. *Patrem dilatari in Filium ſumendo carnem, & in Spiritumſanctum, ſanctificando homines,* id eſt, eandem perſonam, prout eſt ingenita, & principium, vocari Patrem, prout incarnatam, vocari Filium, prout verò in hominibus habitat per gratiam, Spiritum Sanctum. Hoc etiam ſumitur ex relatione Athanaſij, oratione contra Gregales Sabellij, & ex Baſilio ſermone contra Sabellium, & ex Euſebio lib. 7. hiſtoriæ cap. 5. Nycephoro lib. 6. c. 26. Nec fuit hic hæreticus primus auctor huius erroris; ſed illi tribuitur, quia illum magis explicauit, & defendit. Prius verò illum docuit Praxeas, vt ex Tertulliano conſtat, libro contra illum, & Noethus apud Epiphanium hæreſ. 57. Refert etiam Tertullianus lib. de Præſcriptionibus hęreticorum, cap. 52. Cataphrygas in hoc fuiſſe errore, quod de Montaniſtis, qui iidem cenſentur, refert Nicephorus lib. 4. hiſtoriæ, cap. 22. & ideo fortaſſe dixit Hieronymus, epiſt. 54. ad Marcellam, *Montanum Trinitatem in vnius perſona anguſtias coegiſſe*: vel fortè hoc dixit propter ſectatores eius, nam de ipſo Montano ait Epiphanius hæreſ. 48. non malè de Trinitate ſenſiſſe. Atque ex his hæreticis orti ſunt, qui appellantur Patripaſſiani, quia Patrem dicebāt pro nobis paſſum fuiſſe, & mortuum, quia illum à Filio non diſtinguebant. Ad confirmandum hunc errorem vtebantur in primis hi hæretici omnibus

Idē Ath. Baſil. Euſeb. Niceph. Tertull. Epiphan. Tertul.

Niceph. Hieron. Epiphan.

A teſtimoniis, quibus diuinitatem ſingularum perſonarum oſtendimus, deinde adiungebant omnia, quæ probant vnitatem Dei, & inde concludi putabant perſonas non diſtingui in re ipſa.

Veritas autem Catholica docet, Perſonas diuinas eſſe in re ipſa inter ſe diſtinctas; atque adeo propriè, ac realiter diſtingui. Prior pars eſt ſimpliciter de fide, quam definiunt omnia Concilia citata in c. 3. libri præcedentis, & omnes etiam Patres, ac ſpecialiter Leo Papa epiſtola 93. cap. 1. & Ignatius epiſtola 8. *Non* (inquit) *credimus in vnum Trinomium, ſed in tres eiuſdem honoris.* Nazianzenus optimè oratione 3. de Theologia, Hilarius libro de Synodis in principio, & libro 6. & 7. de Trinitate. Teſtimonia Scripturæ adduximus libro 1. cap. 2. Nam licèt in Scriptura non habeatur formaliter hoc verbum, *diſtinguuntur,* habentur tamen multa, quæ illud includunt, vt *eſſe tres* 1. Ioan. 5. Item nomen *Patris, & Filij* (Matth. vltim.) ſatis oſtendunt diſtinctionem, ſi intelligantur cum proprietate, vt intelligi debent, quia nulla res ſe ipſam generat, vt Pater, & Filius eſſe poſſit reſpectu eiuſdem perſonæ. Et idem probat verbum *procedendi,* quod Ioan. 8. & 14. inuenitur. Item relatiuum, *alius,* quo vtitur Chriſtus Dominus Ioan. 15. & 16. Nam vna res omnino indiſtincta non eſt alia a ſe ipſa. Itē hoc includit illa locutio, qua *Pater*, dicitur *eſſe in Filio, & Filius in Patre,* Ioan. 14. & in cap. 1. *Verbum erat apud Deum.* Præterea, vbicumque Chriſtus Dominus ait, *ſe accipere à Patre, & Spiritumſanctum à ſe, & à Patre,* clarè docet diſtinctionem, quia hæc non dicuntur verè, & propriè de eadem re reſpectu ſui ipſius. Denique etiam ex miſſione perſonarum id probari poteſt, vt infrà videbimus.

2. Aſſertio Catholica.

Leo Papa

Ignatius. Nazian. Hilarius

1. Ioā. 5. Mat. vlt.

Ioan. 8. & 14. & c. 15. & 16.

Ioan. 14. & 1.

Hæc ergo euidenter conuincunt diſtinctionem in re ipſa inter perſonas: quòd verò illa diſtinctio dicenda ſit *realis,* non inuenio ſub hac voce tractatum à Patribus, aut definitum à Concilijs; puto tamen contineri ſufficienter in his, quæ definita ſunt, & in allatis teſtimoniis, & locutionibus, ideóque cenſeo abſolutè eſſe de fide. Quia hæc diſtinctio, quam fides docet, eſt perſonalis, id eſt, conſtituens perſonas diſtinctas: diſtinctio autē perſonalis realis eſt. Præterea vnaquæq; diuina perſona in ſe ſpectata, eſt vera res per ſe ſubſiſtens, & vna non eſt alia, ergo eſt diſtinctio realis inter ipſas, nam realiter diſtingui, nihil aliud eſt, quàm eſſe veras res, quarum vna nō eſt alia. Et hoc ipsū probāt argumēta sūpta ex ſubſtātiali generatione, & proceſſione, hęc nāq; non eſt, niſi inter res realiter diſtinctas. Idémque

3. Perſonarū diſtinctio qualis.

argu

argumentum sumitur ex oppositione relatiua tali processioni accommodata.

4. Vltimò declarari hoc potest ex principijs Metaphysicæ; nam actualis distinctio in re ipsa non est, nisi realis, vel modalis, seu, vt alij loquuntur, formalis: hæc autem posterior distinctio numquam inuenitur, nisi intra eandem rem, quæ componitur, vel aliquo modo coalescit ex illis rebus, quæ ita distingui dicũtur. Vnde, quod ita distinguitur ab aliqua re, semper est tamquam modus, vel affectio eius, vt inductione facilè constat. Et ideo in Deo non habet locũ hic modus distinctionis, quæ verè, & actualiter fit in re ipsa, quia in eo non habet locũ compositio, nec modificatio, vel affectio per aliquid à se ipso actualiter in re distinctum à substantia Dei, vt latiùs infrà lib. 4. explicandum est; ergo sola superest distinctio realis, quę inter diuinas personas esse possit, estque in vniuersum inter omnes illas entitates, quæ per se habent realitatem, ita, vt vna alteram non modificet, huiusmodi autem sunt diuinæ personæ, vt ex illarum simplicitate, summáque perfectione constat. Ergo.

Ad generale fundamentum hæreticorum supra insinuatum generatim etiam dicendum est, veram diuinitatem trium personarum realiter distinctarum, non repugnare cum vnitate Dei, quæ vnitas Dei sumitur ex vnitate naturæ diuinæ, potest autem vna, & eadem vera diuinitas esse trium personarum, vt ex dicendis in libro sequenti manifestum fiet.

CAPVT II.

Satisfit obiectionibus hæreticorum contra veram trium diuinarum personarum, realémque distinctionem.

1. PRæter dictum generale fundamentum, contra eandem veritatẽ obiiciunt hæretici illud Matt. 11. *Omnia mihi tradita sunt à Patre meo*, & illud Ioan. 16. *Omnia quæ Pater habet, mea sunt.* & cap. 17. *Omnia tua mea sunt, &c.* Si enim quicquid habet Pater, habet Filius, nihil relinquitur, in quo possint realiter distingui. Ratione item sic possumus argumentari, quia vel distinctio pertinet ad perfectionem, vel non. Si non pertinet, non est, cur ponatur intra Deũ, si pertinet, ergo erit in Deo summa distinctio, quia quicquid perfectionis in ipso est, summo modo est, summa autẽ distinctio realis non admittit identitatem realem, quia distinctio in negatione identitatis posita est. Hæc autem distinctio admittit non potest in Deo, ergo neq; absolutè distinctio realis.

2. Quomodo Filius habeat omnia, quæ Pater. Primum testimonium facilè posset exponi de Christo, vt homine, & de potestate excellentiæ, & supremo quodam dominio illi concesso in omnem creaturam, iuxta illud Matt. vlt. *Data est mihi omnis potestas in cælo, & in terra.* Sic ergo cum Christus Deus homo dicit omnia esse sibi tradita à Patre, particula, *omnia*, declarari potest de omnibus bonis, quorum Deus est propriè Dominus, quæ sunt bona externa potiùs, quàm interna, seu existẽtia intra ipsum Deum. Quam expositionem indicant Chrysostomus, Hieronymus, & Beda ibi, & Irenæus lib. 4. cap. 37. Tertullianus 4. contra Marcionem. Verumtamen in locis Ioannis videtur esse sermo de communicatione diuinitatis, & ita ex illis locis probant diuinitatem Filij Athanasius oratione 2. contra Arianos, & Nazianzenus oratione 5. Theologiæ. Et ideo Damascenus lib. 1. de Fide, c. 9. & sequentibus,

Matt. vlt. Chrysost. Hierony. Beda. Irenæus. Tertul. Athanas. Nazian. Damasc.

A subintelligendam dicit exceptionem, scilicet: Patrẽ dedisse omnia Filio, *præter innascendi proprietatẽ.* Quæ expositio habetur etiam in Concilio Florentino, sessione 18. & session. 25. in literis vnionis. Et ex ipsis verbis est manifesta. Quia eo ipso, quod Filius dicitur accipere à Patre, significatur distinctus, cùm ergo dicitur accipere omnia, ita intelligendum est, vt non destruatur ipsum accipere, destrueretur autem, si tolleretur distinctio: rectè ergo intelligitur de omnibus, præter personalem proprietatem, in qua sola est distinctio. Dici etiam potest Pater, dedisse omnia Filio, quia illi dedit diuinitatem, in qua omnia, vel formaliter, vel eminenter continentur.

Concil. Florent.

B Hinc verò dubitatio orta est inter Scholasticos, an dicendum sit, Patrem dedisse Filio omnem suã entitatem, vel potius aliquam non dedisse. Aliqui enim hoc posteriori modo loquuntur, vt Torres lib. de Trinitate quęst. 39. art. 2. quem aliqui Moderni sequuntur. Quia paternitas est aliqua entitas, & hanc non communicat Pater Filio, ergo, &c. Alij verò nolunt ita loqui, sed aiunt, Patrem communicasse Filio omnem entitatem, non tamen omni modo, quo illam habet. Nam in Patre solùm est vna entitas, ergo non potest quamdam communicare, & alteram non. Tamen illamet entitas in Patre habet modum essendi absolutum, & respectiuum, cõmunicatur autem priori modo, non posteriori. 3. Dubium. Torres.

C Ergo verò sentio, illud signum, *omnem*, accipi posse, vel vt distribuens, vel quasi signum totalitatis, vt sic dicam, vt idem sit, *omnem*, quod, *totam.* Priori modo valdè impropriè hic sumitur, quia vbi non est pluralitas, non est distributio, certum est autem in Patre, non esse plures entitates. Et ideo in illo sensu non oporteret quæstioni respondere, sed potiùs non admittere illam. Si verò propter solam distinctionem rationis, ita loqui velimus, sicut dicimus omnia attributa, omnes ideas, vel perfectiones Dei: sic vera est particularis negatiua, scilicet, Patrẽ non communicare Filio omnem entitatem suam, quia reuera paternitas non tantùm est modus, sed vera entitas. At verò si loquamur de tota entitate, concedendum est. Patrem totam suam entitatem communicare, alioqui communicaret partẽ, quod D repugnat indiuisibili entitati, vt in simili dixit Cõcilium Lateranense in cap. *Damnamus* de summa Trinitate, & fide Catholica. Sic autem optimè dicitur, non communicare omni modo, quòd nos dicere possumus non totaliter, quia non communicat illam modo relatiuo opposito filiationi. 4. Resolutio. Concil. Later.

Ad rationem respondeo, distinctionem, vt sic, non dicere formaliter perfectionem, quia in negatione consistit, supponere tamen illam, & hac ratione intra Deum inueniri, quia & perfectio fœcunditatis, & quicquid perfectionis sine imperfectione esse potest in re absoluta, & respectiua, intra E ipsum reperitur. Cùm autẽ quæritur, an illa sit summa distinctio, sub distinctione respondere possumus, esse summã intensiuè, non extensiuè. Hoc secundum probat ratio facta, quia non est illa talis distinctio, quæ excludat omnem identitatem, quia hoc non ad perfectionem, sed ad limitationem, & imperfectionem naturæ pertineret. Primum autem patet, quia inter personas diuinas est maxima oppositio, maiórque repugnantia, vt vna sit alia, quàm possit esse inter res creatas distinctas. 5. Distinctio dicat ne perfectionẽ, an verò imperfectio nem.

Atque huc spectat, quod dixit Bernardus lib. 5. de Cõsideratione, c. 8. *Dicamus tres, nõ ad præiudiciũ vnitatis, dicamus vnum, non ad confusionem Trinitatis.* 6. D. Ber.

Sophron. Et nos addere possumus, Dicamus realiter distinctas, sine præiudicio identitatis, sic etiam Sophronius in epistola, quæ habetur in 6. Synodo, actione 11. inquit: *Neque vnum, quod extra vnum est, tria recipit, neque tria secundum quod tria sunt, vnum admittit,* id est, neque vnitas Dei admittit talia tria, quæ non sint illud vnum, neque Trinitas personarum admittit vnitatem in persona. Sic etiam intelligendum est, quod dixit Ioannes Theologus Latinus in Concilio Florentino, sess. 16. circa finem. *Quamuis tres sint hypostases re ipsa differentes, vnicum Deum, & opificem credimus.* Ita denique exponendus est Damascenus libro 1. de Fide cap. 11. vbi videtur cóstituere differétiam inter personas creatas, & diuinas, quod illæ in re distinguuntur, hę verò intelligentia, & ratione. Quem locum ita exponit D. Thomas in 1. distinct. 2. art. 4. & dist. 25. quæst. vnica, art. 4. vt ratione intelligat, id est, relatione. Damascenus autem apertè de intelligentia loquitur, non tamen dicit per solá illam personas distingui, sed processione, & reali proprietate. Differentiam autem inter personas creatas, & diuinas in hoc ponit, quòd distinctio personarum in creatis est cum exclusione omnis identitatis. Vnde fit, vt & loco, & tempore personæ separari possint, atque adeo, vt earum distinctio possit (vt ita dicam) oculis videri, personæ autem diuinæ ita distinguuntur, vt aliàs vnum sint, & inseparabiles, & ideo dicit earum distinctionem sola intelligentia percipi.

(Margin: Ioannes Theol. — Damasc. — D.Tho. — Damasc.)

CAPVT III.

Sicut in Trinitate sunt tres personæ, ita etiam esse tres personalitates realiter distinctas.

QVòd in Deo plures personæ sint, & quod illæ sint tres, & non plures, neque pauciores, in primo libro ostensum est, & ex distinctione reali, quæ intercedere inter eas ostendimus, euidentiùs confirmatur. Quia si realiter distinguuntur personæ, ergo vna non est alia, hanc enim negationem vel solum, vel pręcipuè importat distinctionis vox, præsertim realis, ergo verè, ac propriè numerantur, ac vocantur, tres personæ.

2. Tres personæ non sunt vna persona.

Adde, personas diuinas ita esse distinctas in sua personali ratione, vt nullo modo dici possint vna persona, sed tantum plures, seu distinctæ, aut tres. Hoc de fide certú est contra Sabellium, quia in Dei vnitate ita est Trinitas confitenda, vt non confundantur personæ, confunderentur autem, si vna persona essent. Vnde est illud Athanasij in suo Symbolo. *Fides autē Catholica hæc est, vt vnū Deū in Trinitate, & Trinitatem in vnitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes, alia est enim persona Patris, alia Filij, alia Spiritus sancti.* Vt ergo personæ non confundantur, ita sunt confitendæ distinctæ, vt nullo modo in vna coalescere existimentur. Ratio autem est, quia distinctio personalis, seu inter personas immediatè, & quasi contradictoriè opponitur vnitati personali, seu in persona, & ideo talis distinctio, & vnitas non potest simul conuenire eisdem personis. Et declaratur, ac confirmatur, quia si personæ sunt distinctæ, iam vna non est alia. At neq; ambæ esse possūt vna tertia persona (vt sic dicam) quia illa tertia nó erit substantia distincta in re ab illis duabus personis, ergo non est persona, quia nó est incómunicabilis pluribus personis, quod est de ratione personæ, ergo, vt personæ sint tres, & dictinctæ, necesse est, vt nó possint esse vna persona.

(Margin: Athana.)

3. Nec vnū suppositū

Atque ob eandem rationem, & cum eadem certitudine sequitur, non posse tres diuinas personas esse vnum suppositum, tum quia etiam est de ratione suppositi, vt sit incommunicabile, si autem personæ diuinę essent vnum suppositum, iam illud suppositum realiter esset commune multis personis, & suppositis, quod est contra rationem suppositi, tum etiam quia tale suppositum esset in natura intellectuali, nempe diuina, ac proinde esset persona, essent ergo vna persona, cuius oppositum ostensum est. Idemque dicendum est sub nomine hypostasis. Nam tres diuinæ personæ, ita etiam sunt tres hypostases, vt non possint dici vna hypostasis: iuxta vsum receptum illius vocis, iam enim idem significat, quod suppositum, vt suprà visum est. De nomine autem substantiæ iam diximus suprà, esse æquiuocum, nam potest & naturam, & suppositum significare. Vnde constat, non posse tres personas dici tres substantias, & vnam substantiam in vniformi, sed vniuoca significatione, sic enim vel dicerentur vna persona, vel tres naturæ: quapropter vel non est ita loquendum, vel explicanda est æquiuocatio, vt vitetur periculum erroris.

Tandem ex dictis concluditur, personas diuinas non solum in concreto esse tres personas realiter distinctas: sed etiam habere tres personalitates realiter distinctas. Hæc assertio sub his terminis non est ab Ecclesia definita, nec in sacra Scriptura expressa, & ideò non est simpliciter de fide. Maximè, quia non defuerunt Theologi, qui noluerint admittere hunc modum loquendi in abstracto de personalitatibus diuinis, contra illos verò disputabimus infra lib. 7. Nunc autem supponimus, esse in Deo proprietates reales constituentes personas, quas nos abstractè concipimus, rectéque significamus, ita vt licèt modus concipiendi sit ex imperfectione nostra, nihilominùs res concepta, & significata vera, & realis sit. Has ergo proprietates, personalitates vocamus, eásque asserimus ita esse distinguendas, & multiplicandas in re ipsa, sicut ipsasmet personas. Quod facilè probari potest. Primò ex simplicitate illarum personarum: tanta enim est, vt in re non admittat distinctionem inter personam, & proprietatem, seu personalitatem suam, ideoque sint conuertibiliter idem, ergo quantùm distinguitur persona à persona, tantùm necesse est distingui personalitatem à personalitate. Secundò, quia si personæ distinguuntur, est propter oppositionem, & distinctionem personalitatum inter se, vt in sequentibus videbimus, ergo tantam necesse est esse distinctionem, & pluralitatem personalitatum, quanta est personarum.

(Margin: 4. Esse in Deo tres personalitates.)

5. Regula de vnitate nominis substantiui.

Vt autem hæc veritas magis confirmetur, ac declaretur, notanda est regula communiter à Theologis recepta, quæ ad cætera omnia in sequentibus tractanda, multùm deseruit: Nimirum ad vnitatem nominis substantiui sufficere vnitatem formæ, formaliter significatæ per nomen, seu formæ, à qua tale nomen sumptum est. Quam regulam tradit Diuus Thomas 1. part. quæst. 36. artic. 4. & quæst. 39. artic. 3. eandémque supponit in 3. par. quæst. 4. artic. 6. ad 1. Capreol. in 1. distinct. 4. quæst. 1. art. 1. ad 1. Aureol. Scot. 1. distinct. 12. quæst. 1. §. *Iuxta quæstionem*, & alios pro eadem regula retuli in 1. tom. 3. part. disput. 13. sect. 2. & in sequenti libro plura de illa dicam. Rationem eius reddit Diuus Thomas, quia nomen substantiuum significat modo quodam absoluto, seu per modum substantiæ, aut per se stantis, substantia

(Margin: D.Thom. — Capreol. — D.Thom.)

verò,

verò, sicut per se habet esse, ita per se habet vnitatem suam, ergo nomen substantiuum, quod per modum substantiæ significat, habet vnitatem à forma, quam formaliter,& per modum subsistentis significat,quia illa secū affert suam vnitatem,ergo ad illam sufficit. Quę ratio non placet Scoto suprà, sed non affert aliam meliorem, vt videbimus infrà, agētes de terminis adiectiuis. Alij addunt rationem aliam, scilicet, nomen substantiuum significare directè formam, reliqua verò connotare, & ideo à forma accipere vnitatem suam, quia vnumquodq; nomen accipit suam vnitatem à suo directo significato, nam illud est, quod directè demonstrat. Sed hæc ratio, nisi includat rationem D. Thomæ, parum probat, alioqui etiam procederet de nomine adiectiuo, nam illud etiam directè significat formam, & connotat subiectum formæ; ergo etiam in illo vnitas formæ deberet ad vnitatem sufficere, quod tamen non ita est, vt videbimus. Oportet ergo addere, nomen substantiuum significare directè formam per modum per se stantis, & ita inuoluitur ratio D. Thomæ. Quocirca licet contingat, talem formam immediatè subsistere in multis suppositis, tamen ex vi nominis substantiui significatur per modum vnius constituti per talem formam,& ideò licèt plura sint supposita, per illud nomen solùm significantur, vt habentia vnitatem in tali forma, ideóque nomen substantiuum à tali forma sumptum, singulariter, & non pluraliter de illis prædicatur.

Scotus.

6. Alia regula de pluralitate.

Ex hac regula sequitur alia, videlicet, ad pluralitatem nominis substantiui necessariam esse multitudinem formæ directè, ac formaliter significatæ per nomen. Hoc facilè patet, quia si ad vnitatem concreti substantiui sufficit vnitas formæ, etiamsi supposita plura sint, vt ostendimus, ergo ad pluralitatem eiusdem nominis necessaria erit pluralitas formarum, quia si hæc non esset necessaria, posset stare hæc pluralitas concretorum cum vnitate formæ, seu abstracti, quod repugnat superiori regulæ. Hæc ergo posterior regula euidenter sequitur ex priori. Potestque inductione probari, nam hac ratione tres personæ non sunt plures Dij, quia deest eis aliquid necessarium ad pluralitatem, quod non est, nisi pluralitas deitatum, nam deitas est forma directè significata per nomen Deus. Similiter Pater, & Filius verè sunt vnus spirator, & non plures ob eandem rationem, & sic de aliis.

7. Ex his ergo concluditur ratio, nam Pater, Filius, & Spiritus sanctus sunt tres personæ secundùm fidem Catholicam, & non sunt vna persona, vt ex eadem fide ostensum est; ergo habent tres personalitates, & non vnam. Probatur consequentia, quia nomina *Persona, suppositum, & hypostasis*, substantiua sunt, nam & substantiam significant, & per modum substantiæ, & per se stantis, vt euidenter constat ex modo significandi talium vocum, & ex modo concipiendi omnium hominum. Imò, sicut Aristoteles in Prædicamentis dixit, primam substantiam esse primò, & maximè substantiam, ita dicere possumus, hæc nomina significantia primam substantiam, quatenus & in se subsistit, & incommunicabilis est, esse maximè substantiua inter omnia nomina concreta. Ergo in his nominibus maximè locum habent regulæ positæ. Constat autem nomine *Personæ* formalius, magisque directè significare personalitatem, quàm naturam, vt notauit D. Thomas 1. part. quæst. 29. artic. 4.

D.Thom.

A estque ex ipsa voce satis per se notum. Ergo vt persona possit pluraliter prædicari, necesse est, vt personalitates eodem modo multiplicentur, in tanto, nimirum, numero, in quanto personæ plures esse dicuntur. Et similiter hæc pluralitas personalitatum sufficiet, vt personæ plures sint, quantumuis natura sit vna. Sicut etiam è contrario vnitas personalitatis sufficit ad personæ vnitatem, etiamsi naturæ multiplicentur, vt in Christo Domino videre licet.

Argumenta, si quæ sunt, quæ contra hanc veritatem fieri possunt; in sequenti capite meliùs tractabuntur. Nunc circa regulas positas occurrit difficultas. Quoniam ex illis sequi videntur duæ aliæ. Vna est ad pluralitatem nominis substantiui concreti, sufficere pluralitatem formæ significatæ formaliter per nomen. Altera est consequens ad istam, scilicèt, ad pluralitatem nominis substantiui concreti necessariam non esse pluralitatem suppositorum cum pluralitate formarum. Hæc posterior euidēter sequitur ex priori, nam si ad pluralitatem dicti significati sufficit pluralitas formarum, ergo si plures formæ tales sint in eodē supposito, erunt plura concreta substātiua à tali forma sumpta, ergo ad eorum pluralitatem necesse nō est, vt simul concurrat pluralitas suppositorum. Quòd verò prior regula sequatur ex præcedentibus, patet, quia oppositorum esse debet eadem, seu proportionalis ratio. 8. Prima difficultas circa regulas.

B

C Ad hanc difficultatem quidam respondent, concedendo sequelam, & admittendo has etiam duas vltimas regulas, & ea omnia, quæ ex illis inferri possunt, vt, Verbum, si assumeret plures humanitates, futurum fuisse plures homines, & Patrem æternum, quatenus virtutem generandi, & spirandi habet, esse duo principia, saltem secundum rationem, & similia. Ego verò oppositam sententiam defendi in 1. tom 3. part. disput. 13. sect. 3. quam nūc etiam probabiliorem censeo, infrà verò occurret occasio peculiaris illam tractandi, cum agemus de principio Spiritus sancti, & D ideò in illum locum remitto nonnulla, quæ circa opinionem illam addenda occurrebant. Nunc ergo breuiter respondeo, negando sequelam. Et ad probationem assero, non esse eandem rationem pluralitatis, seu multitudinis, quæ est vnitatis, quia ad vnitatem sufficit vnio multorum in eodem supposito, vt citato loco 3.p. magis latè declaraui, & in sequentibus attingemus. 9.

Alia difficultas circa eandem regulam occurrebat, quia si personalitatum pluralitas necessaria est, vt personæ possint plures numerari, eadem ratione erunt necessariæ plures sapientiæ, vt dicantur plures sapientes, & plura dominia, vt dicantur plures dominantes, quod tamen falsum est. In hac E verò difficultate inculcatur alia regula de prædicatione nominum adiectiuorum, quam in fine huius libri trademus. Nunc breuiter dicimus, regulas à nobis positas, procedere in nominibus substantiuis, quia, nomen, *Persona*, substantiuum est. Et ita concedimus sequelam in aliis omnibus substantiuis dictis de tribus personis, & ideò Athanasius in suo symbolo negat, tres personas esse tres omnipotentes, vtique substantiuè, quia vnam tantùm habent omnipotentiam, idemque erit de sapiente eodem modo sumpto, & de Domino, vox autem Dominantis adiectiua est, & ideo dispar est de illa ratio, vt infra dicemus. 10. Altera difficultas.

CAPVT IIII.

Sint ne in tribus personis tres subsistentiæ personales realiter distinctæ.

1. Sensus quæstionis. HAnc quæstionem disputaui latè in 1. tom. 3. part. disput. 11, sect. 4. Non potest autem hic omnino prætermitti, quia est necessaria ad explicandam distinctionem personalem diuinarum personarum; ea tamen ad breuem summam redigam. Aduertendum igitur est, hoc nomen, *subsistentia*, apud antiquos Patres, frequentius accipi in vi concreti ad significandum hypostasim, seu personam. In quo sensu nulla est quæstio inter Catholicos, nam de fide est, dari in Trinitate tres subsistentias realiter distinctas, id est, tres hypostases. Et sub illis terminis inuenietur illa locutio in 5. & 6. synodo, & ferè in alijs Græcis translatis in latinam linguam: semper tamen Græcè respondet vox *hypostasis*. Vnde etiam Concilium Lateranense sub Martino 5. & Iustinus Imperator in edicto ad Ioannem Papã, & alij sæpè, subsistentiam illo modo accipiunt, cum de tribus subsistentiis in Trinitate loquuntur. Scholastici verò eam vocem sumunt, in vi nominis abstracti, ad significandum proprietatem illam, seu rationem, à qua habent personæ, quòd subsistant, & in hoc sensu sunt de præsenti quæstione opiniones inter Scholasticos.

2. Prior opinio negans. *Durand. Capreol. Palud.* Prima opinio negat, esse in tribus personis tres rationes subsistendi, sed vnam tantùm essentialem, & absolutam. Ita tenuit Durandus in 3. dist. 1. q. 2. & ibi Capreolus, & Palud. idémque sentit Scotus quæst. 2. §. *Ad quæstionem igitur*, & aliis in locis, quæ dicto loco retuli. Fundamenta afferuntur multa, sed vnum est caput omnium, & difficile, scilicet, quia diuina natura per se ipsam essentialiter subsistens est, ergo non subsistit in personis per proprias aliquas subsistentias personales, ergo non dantur in diuinis personis tres personales subsistentiæ realiter inter se distinctæ. Antecedens probabitur à nobis infrà in libro sequenti. Nunc breuiter declaratur, quia esse diuinum est ipsum esse per essentiam. De ratione autem intrinseca, & essentiali huius esse est, quòd sit subsistens: nam sicut per se, & essentialiter necessariò est, ita etiam necessariò, ac essentialiter per se est: subsistentia autem nihil aliud est, quàm per se existentia. Consequentia autem prima probatur primò, quia subsistentia personalis ad hoc tãtùm est, vt natura per illam subsistat, sed iam hæc natura diuina per se subsistit præcisa relatione, ergo non coniungitur relationi, vt per illam subsistat, ergo relatio non affert secum specialem subsistentiam. Secundò, quia nulla subsistentia est ampliùs terminabilis, quia repugnat subsistentiæ esse in alio: ergo non potest persona diuina habere subsistentiã propriam, per quam terminet absolutam: ergo nullam habet propriã, ac personalẽ: quia munus subsistentiæ est terminare: ergo hoc ablato, necessaria nõ est neque possibilis. Alij argumentantur tertiò ex propria ratione relationis, quia cùm sit esse ad aliud: non potest dare subsistere, iuxta Augustinum 7. de Trinitate cap. 4. vbi dicit. *Omnem rem ad se subsistere, & multo magis Deum.*

3. Assertio affirmãs. *D. Tho. Caietan.* Dicendum verò est, dari in diuinis personis tres subsistentias personales inter se realiter distinctas. Hæc assertio communis est Theologorum, & mihi videtur certa. Sumitur ex D. Thom. 1. p. q. 29 tota, & 30. & q. 39. art. 4. ad 3. Vbi Caietanus, idem tenet, & 3. p. quæst. 2. art. 1. & q. 3. art. 3. Et communiter

A Thomistæ, & recentiores Theologi. Et sumitur etiã ex Scoto quodlibet. 4. & 5. Henrico quodlib. 5. q. 8. & Alens. 3. p. quæst. 2. memb. 3. Et denique omnes, qui negant subsistentiam absolutam, necessariò cõcedunt has relatiuas, quos infrà suo loco referemus. *Scot. Alens. Henric.* Probatur autẽ primò ex Conciliis, & Patribus, adiuncta regula tradita in cap. superiori. Nam Patres, & Cõcilia tres personas absolutè vocant tres subsistentias. Et licèt vtantur nomine *subsistentia* pro cõcreto, tamẽ cum vox illa substantiuè significet, sentiunt dicti Patres, diuinas personas non adiectiuè tantùm, sed substantiuè esse tres subsistentes. Vnde rectè cõcluditur, etiam formale significatum illius vocis in diuinis personis multiplicari. Sicut ergo in

B Deo sunt tres subsistentes substãtiuè, ita etiam sunt tres rationes subsistendi, & has vocamus tres subsistentias personales.

4. Secundò probatur assertio ex resolutione præcedentis capitis, Nam in Deo sunt tres personalitates. ex principio posito, quia persona substantiuum nomen est: ergo sunt tres subsistẽtiæ personales, vt loquitur etiam Sophronius in sua Epistola, quæ habetur in 6. Synodo, actione 11. *Sophron.* Probatur consequentia, quia est ab inferiori ad superius, nam de ratione personalitatis est, vt sit subsistentia. Addit verò, quòd sit incommunicabilis, & in natura rationali, atque ita homo ab eodem habet, quòd subsistat, & quòd sit persona. Et ideò etiam in Christo Domino, sicut non datur personalitas creata, ita nec subsistentia creata.

C

5. Euasio. Respondent tamen auctores contrariæ sententiæ, aliud esse in creaturis, aliud verò in Deo, quia creaturæ ab eodem formali principio habent subsistere, & incommunicabiliter subsistere, quia subsistentia creata limitata est. Persona autem diuina aliunde habet subsistentiam, & aliunde incommunicabilitatem: nam subsistentiam habet ab essentia, tamen quia illa est infinita, & communicabilis, indiget relatione, vt ab illa habeat incommunicabilitatem. Vnde fit, vt in diuinis personis multiplicentur tres incommunicabilitates, & consequenter tres personæ, & tres personalitates quia personalitas non dicit rationem subsistendi absolutè, vel

D vtrunque, sed dicit rationem incommunicabiliter subsistendi. Et eodem modo respondent ad Patres, locutos esse de subsistentia, prout idem est, quod hypostasis, vel suppositum, de cuius ratione etiam est incommunicabilitas.

7. Refellitur. Hæc doctrina in se quidem vera est, malè tamen applicatur. Nam ex ea conuinci potest, quod intendimus. Quoniam illa incommunicabilitas non potest esse mera negatio, alioqui persona diuina supra Deum subsistentem, vt sic, solam negationem adderet, quod planè falsum, & absurdum est. Quia inde sequeretur, hunc Deum absolutè subsistentem, esse incommunicabilem quoad

E totam suam entitatem absolutam, positiuam & realem, quia propter solam negationem non communicatur, vel, quod perinde est, soli negationi non communicatur, imò cum illa negatio dicatur esse incommunicabilitas, per illam constitueretur illa entitas prorsus incommunicabilis. Præterquam quòd intelligi non potest, quomodo triplex illa negatio pura cadat in diuinam subsistentiam essentialem, & quomodo per negationem constituatur persona, vel in quo incommunicabilis reddatur vna persona respectu aliarum eiusdem naturę. Necessarium ergo est, vt per illam vocẽ *subsistentiæ incõmunicabilis*, significetur aliqua forma

positiua, ita propria vnius personæ, vt non communicetur aliis.

7. Interrogo igitur, an illa forma ex proprio conceptu, & ratione sit subsistens, seu ratio subsistendi, nec ne? Si primum detur, illud ipsum est, quod intédimus: nam illa forma incommunicabilis in vnaquaque persona diuina non potest esse, nisi propria eius relatio, vt nunc suppono; ergo si talis forma ex propria ratione est subsistens, vel ratio subsistendi, illud habet ex ratione propria, ac personali, seu relatiua (hæc enim omnia conuertuntur in diuinis, vt infrà dicam) quod autem huiusmodi est, multiplicatur in diuinis personis, vt sæpè dictum est. Si autem illa forma ex propria ratione non est subsistens, seu ratio subsistendi, manifestè sequitur, in Deo non esse tres personas, nec tres subsistentes, sed ad summum vnum subsistens affectũ pluribus formis, quasi adiacentibus illi. Declaratur hoc, quia si formæ illæ ex propriis rationibus secum non afferunt subsistentiam, necessarium est, vt intelligantur aduenire rei subsistenti, & illi quasi adiacere, nam hæc duo immediatè, & adæquatè diuidunt formam, seu proprietatem, quia oportet, vt vel sit subsistens, seu ratio subsistendi, vel vt sit inhærens, aut quasi inhærens nostro modo concipiendi.

8. Vnde etiam sequeretur, quòd hic Deus subsistés, vt sic, verè, propriè, & completè sit persona, quia rationi personæ non obstat, quòd illi iam subsistenti adueniant plures formæ non subsistentes, quãtumuis illæ inter se incommunicabiles dicantur, id est, realiter distinctæ. Nam communicari alteri tamquam formæ, ad sustentandam illam, non est contra rationem personæ, & suppositi, vt in principio huius materiæ dixi, & constat in Verbo diuino, quod humanitati communicatur, & posset simul communicari aliis naturis realiter distinctis. Atque hæc ratio videtur mihi vnica, & sufficiens ad confirmandam hanc sententiam.

9. Confirmatur assertio. Potest autem confirmari primò, quia iuxta sententiam oppositam multò difficiliùs intelligi potest Trinitatis mysterium. Quomodo enim intelligi poterit processio substantialis, nisi terminetur ad rem subsistentem secundùm propriam rationem suam, quæ sit terminus completus illius processionis? Qua etiam ratione intelligi poterit oppositio relatiua, qualis in Deo necessaria est? Nam esse debet inter res subsistentes, vt sic, cùm sit relatio originis. Denique intelligi non poterit, quomodo diuina natura dicatur esse in tribus personis, nam potiùs dicendum esset, tres relationes esse in hoc Deo subsistente. Secundò potest confirmari ex mysterio incarnationis, quia si Verbum diuinum non habet propriam personalem subsistentiam, intelligi non potest, quomodo vnio hypostatica in illo facta sit, & non in aliis personis.

10. Soluũtur argumẽta. Ad fundamentum contrariæ sententiæ dicam ex professo in lib. sequenti. Multi enim Theologi illo conuicti negant dari in Deo subsistentiam essentialem, putãt enim subsistentiam absolutam pugnare cum relatiuis; & ideò, ne relatiuas negent, negãt absolutam. Quod etiam ego faciendum iudicarem, si alterutrum esset necessarium: censeo autem non esse, & ideo dato antecedente, nego consequentiam. Quia in diuina persona, quæ nostro modo intelligendi constat ex natura, & personalitate, vtraque ex propria ratione subsistens est, neque hoc repugnat, quia non vniuntur per compositionem, sed per summam identitatem, & simplicitatem, vt dicto loco ampliùs declarabo.

A Quocirca ad priorem probationem ibi adductam respondeo, subsistentiam non tantùm esse, vt natura subsistat, sed etiam vt persona subsistat, & in Deo subsistentia personalis est necessaria, vt ipsa relatio ex se in suo conceptu subsistens sit. Igitur licèt demus diuinam essentiam non coniungi relationi ex indigentia subsistendi, nihilominus necessarium est, vt relatio ipsa ex se subsistens sit, vt possit veram personam constituere. Ad 2. respondetur eo modo, quo subsistentia potest esse communicabilis multis personis, esse posse terminabilem, non per compositionem, sed per summam identitatem. Ad 3. infrà tractandum est, an relatio diuina secundum propriam rationem relationis constituat personam, & subsistens sit, nũc breuiter dicitur ipsummet, *esse ad*, in se aliquid esse, & vt sic posse esse subsistens. Ad Augustinum verò respondet D. Thomas 1. part. quæst. 29. art. 4. ad 1. relationem, vt subsistens est, non considerari, nec nominari, vt aliud respicit, sed vt in se aliquid est, & ideo dixisse Augustinum, quidquid subsistit, ad se subsistere.

CAPVT V.

Sint ne in diuinis personis tres existentiæ personales realiter distinctæ.

EXistentia, vel in substantiis idem est cum subsistentia, vt quidam volunt, vel certe proximè, & intimè coniuncta est illi, & ideo post subsistentias personales de existentiis item personalibus, seu relatiuis sermonem instituimus. Quamuis enim hæc quæstio tractata etiam à nobis sit in 1. tomo 3. p. disp. 11. sect. 2. nihilominùs non potuit hoc loco prætermitti, nam ad intelligendam veram distinctionem realem personarum diuinarum est necessaria. Expediemus tamen illam breuiùs, multa supponendo, quæ ibi tractata sunt, & alia, quæ de existentia in communi diximus in Metaphysica disput. 31. 1.

Prima ergo sententia affirmat esse in Deo vnum esse existentiæ absolutum, & essentiale, & præter illud nullas dari in Trinitate existentias relatiuas, seu personales, (his enim vocibus, vt æquiualentibus nunc vtimur) nec re, nec ratione ab essentia distinctas. Hanc significant Capreol. & Caiet. & ex D. Thom. possunt multa in eius fauorem afferri, quæ omnia retuli in loco allegato. Vbi fundamenta etiã huius sententiæ proposui. Nunc verò duo inuenio addita in eiusdem opinionis suasionem, quæ hoc loco consideranda sunt. Primum est quasi ab auctoritate negatiua, Quia nullus antiquorum Patrum ita loquens inuenitur, vt tria esse personalia, vel tres existentias relatiuas diuinis personis attribuat. Nam si quis ita sentire visus est maximè Richardus de sancto Victore, quem ego in dicto loco ad hoc allegaui, at ille non loquitur de existentia in hac significatione, de qua disputamus, sed nomen abstractum *existentiæ*, accipit pro concreto, ad significandum ipsum suppositum, vt planè constat ex eodem Auctore lib. 4. de Trinitate, & quia hac ratione in definitione personæ posuit, quòd sit *incommunicabilis existentia*. Vnde Ioannes Theologus Latinus in sess. 19. Concilij Florentini, eodem modo sumpsit existentiam.

2. Prior sẽtẽtia negans existentias relatiuas. Capreol. Caietan. Richa. de S. Vict. Ioann. Theolog.

Aliud fundamentum ex ratione sumitur. Quia relatio diuina solùm est quidam modus existentiæ diuinitatis, vt loquitur Damascenus 1. de fide, cap. 9. 10. & 11. sed modus existentiæ non affert existen- 1. Ratio prioris sententiæ. Damasc.

tiam, ergo relatio diuina vt sic, nullam existentiam affert, ergo existentia non multiplicatur in personis, nam illa sola multiplicantur, quæ conueniunt personis, vt sic. Minor propositio, in qua est vis argumenti, probatur primò inductione in creaturis; nam accidenti habenti suam existentiam non additur noua existentia ex modo essendi in se, vel in alio; & idem est de humanitate, quatenus per se existit, nam ille modus *per se*, non addit existentiam. Item de anima rationali, vt habente esse per creationem, nam ex modo informandi, vel non informandi non accipit nouum esse. Ex qua inductione colligitur, quòd vna existentia non est modus alterius, neque illi per se additur, ac proinde etiam sequitur quòd relatio diuina non addit existentiam relatiuam diuinæ essentiæ, quæ ex se propriam, & perfectissimam existentiam habet.

4. Sententia affirmās.

Secunda sententia affirmat, relationem diuinam secundùm propriam rationem, suam habere proportionatam existentiam: atque ita existentiam relationis ratione distingui ab existentia essentiæ: existentias autem relatiuas oppositarum relationum multiplicari, & realiter inter se distingui. Quæ sententia mihi placuit in citato loco, & nūc etiam maximè probatur, si rectè intelligatur, vt ibi explicata est. Nam in primis ita intelligenda est, vt diuinitas non credatur formaliter existere per existentiam relatiuam, sed per se ipsam, & per suum esse omnino absolutum; est enim ipsum esse per essentiam. Non ergo ad hoc ponitur existentia relatiua, sed vt relatio, quatenus relatio est, per illam existat, vel persona etiam quatenus persona relatiua est. Vnde etiam quoad modum loquendi aduertere necesse est, quoties agimus de diuino esse simpliciter, & sine addito, illud appellari vnum tantùm, quia sermo est de ipso esse per essentiam, quod est esse perfectissimum, & simpliciter, & ita loquūtur Hieronymus, Augustinus, & D.Thomas, cùm dicunt, esse vnum esse trium personarum, in quo subsistūt, prout retuli citato loco. Imò Augustinus 7. de Trinitate cap.4. solùm illud esse vocat substātiale, quia substantiam sumit pro essentia. Hic verò specialiter agimus de existentia relationis, vt talis est, & ideo semper cum addito loquendum est de his existentiis relatiuis, quoties plures esse dicuntur.

Hieron. August. D.Thom.

5. Scotus.

Hanc ergo sententiam sic expositam indicauit Scotus in 1.dist.11.art.2.§. vltimo, vbi ait, non solùm quidditatem, seu rationem formalem relationis, distingui ratione ab essentia, sed etiam esse relationis similiter distingui à diuina essentia. Vbi necesse est, Scotum loqui de esse existentiæ relationis, alias quomodo illud distingueret, aut cur nominaret tamquam distinctum à ratione quidditatiua relationis? Si autem esse existentiæ relationis distinguitur ratione ab essentia, profectò relatiuum est, ac proinde multiplicatur in Deo. Alij verò Scholastici antiqui nihil ferè de hac re dicunt, solus Alensis 1.p q.44. loquitur eodem modo, quo Richard. de S.Vict. de quo statim dicam. Richardus etiam de media Villa in 3.d.1.art.1.q.2. ad 1. nonnihil fauet. Ex modernis verò expresse hanc sententiam sequuti sunt. Medina 3.p.q.17.art.2.dub.3. & Zumel. 1.part.q.28.

Alens. Richa. de Media villa. Medina. Zumel.

6. Richardi de S.Vict. mens exponitur.

Præterea Richardus de S.Vict. satis apertè mihi videtur hanc sententiam docuisse in libr.4. de Trinitate, cap.12.& sequentibus. Circa quem auctorem, propter id, quod in contrarium obiiciebatur, tria animaduertenda occurrunt. Primum est, negari non posse, quin aliquando accipiat nomen abstractum *existentiæ* pro concreto, id est, pro re ipsa existente, nam præter argumentum factum, id constat ex cap.18.& 19. Non tamen semper videtur ita loqui, sed etiam pro abstracto, nam cap.14. distinguit existentiam à persona, & cap.16. *sciendum esse*, inquit, *existentiam designare substantiale esse, sed aliquando, quod sit ex communi, aliquando quod ex incommunicabili proprietate*. Et ex cap.17. idem satis colligitur. Secundum est, etiam si *existentiæ* nomen pro concreto accipiatur, admittendo hoc modo tres existentias, satis concludi, ponere etiam tres rationes existendi, quas vocamus existentias in abstracto. Assumptum probatur ex illo principio, quod substantiua non multiplicantur, nisi multiplicatis formis, constat autem, existentiam sumptam pro ipso concreto substātiuè dici, ergo si Richardus per tres existentias intelligit tres existentes, admittit tres personas diuinas esse tres existentes substantiuè, ergo necessariò sentit esse in eis tres existentias personales, ratione quarum illud substantiuum multiplicatur. Tertium est, Richardum specialiter considerasse in hoc nomine *existentiæ* vim quamdam in illa particula, *ex*, propter quam vult *existentiam* significare esse, non qualecūque, sed quod est ex alio, vel ex quo est aliud. Et ob hanc causam potius dicit esse in Deo tres existentias, quàm vnam, vnde ita loquitur, dari in Deo vnum esse, & tres existentias, quia existentia indicat peculiarem modum habendi illud esse, qui modus in relatione consistit. Vnde nihil aliud videtur explicasse per hæc, nisi existētias relatiuas, quas ratione distinguit ab esse communi.

Potest etiam in huius rei confirmationem afferri Augustinus 5. de Trinit.cap.6.& lib.7.cap.4. quatenus dicit, *Aliud est esse Deum, aliud esse Patrem*, Quod intelligendum esse secundum distinctionem rationis rectè exponit D.Thom.1.p.q.28.art.2. Et illum modum loquendi imitatur Anselm. lib. de processione Spiritus sancti in principio, & Magister in 1. dist.28.§. *Præterea*, illud autem esse, tam Dei, quàm Patris, vt sic, est esse reale, & actuale in rerum natura: ergo est esse existentiæ: ergo ex sententia Augustini distinguuntur ratione existentia Dei, & existentia Patris, vt sic. 7. August. D.Thom. Anselm. Magist.

Atque hinc tandem fundatur principalis ratio pro hac sententia, quia existentia nihil aliud est quā actualis entitas, vel si ita loqui velimus, nihil aliud est, quàm actualitas ipsius entitatis, sed tres proprietates personales, ac diuinæ sunt tres entitates actuales realiter inter se distinctæ, & ratione ab entitate essentiæ, ergo sunt tres existentiæ relatiuæ realiter inter se distinctæ, & ratione ab existentia essentiæ. Maiorem suppono ex citato loco Metaphysicæ. Minor autem constat ex dictis hactenus. Quod enim respondebatur, vel obiiciebatur in contrarium, Paternitatem v.g. esse solum quemdam modum essentiæ, valde friuolū est. Primò, quia licèt nostro modo concipiendi relatio diuina apprehendatur, vt modus, verè tamen est entitas perfectissima: nam propria ratio modi, vt distinguitur ab entitate, imperfectionem aliquam includit, & distinctionē ex natura rei, ab eo cuius est modus. Quod etiam ex Metaphysica manifestum est. Vnde subsistentia personalis Dei, ideo potest terminare alienam naturam, quia non est tantùm modus, sed vera res, & per se entitas. 8. Ratio pro secunda sententia.

Secundò, quia licèt daremus relationem esse modum in re ipsa, adhuc necessariò haberet existentiam propriam sibi accommodatam. Nam in rebus creatis, quanta est distinctio inter rem, & modum, 9.

tanta

tanta est inter existentiam rei,& existentiam modi, & inductio, quæ in obiectione fiebat, potest à nobis in contrarium retorqueri. Nā in supposito creato præter existentiam naturæ,necessariò intelligere debemus existentiam illius modi, qui terminat talem naturam, & constituit formaliter suppositum, vel personam. Et ideò in humanitate Christi Domini, licèt sit existentia naturæ creatæ, non tamen est completa existentia personæ humanæ, sed illa completur per existentiam personalem Verbi diuini. Idem intelligendum est de inhærentia accidentis, quatenus est modus ab ipso accidente distinctus.Idem in motu, & aliis modis accidētalibus entium. Et ratio generalis est,quia in his omnibus est propria actualitas realis,distincta à re, quam modificat, & quia fieri potest per distinctam efficiētiam, & influxum realem,ergo qualem habent entitatem distinctam, talem etiam habent actualem existentiam. Et confirmatur. Nam accidentia habent diuersam existentiam à substantia,solùm,quia habent diuersam entitatem à substantia, cur ergo non poterunt illam habere modi reales, siue accidentales, siue substantiales sint?

10. Euasio præcluditur. Respondent, in aliis modis realibus,qui non sint modi existentiæ, habere hoc locum, non autem in modis existentiæ,id est, qui modificant rem,vel naturam,quatenus existens est, terminántque existentiam eius. Quia vna existentia non potest esse modus alterius existentiæ. At hoc, nec verum est,nec quidquam refert ad rem præsentem:nam existentia actualis nihil aliud est,quàm actualitas vniuscuiusque rei in esse entis realis,transcendētaliter sumpti, id est,prout comprehendit propria entia, & modos reales entium,ergo sicut potest vna forma actu existens,esse modus alterius rei existentis, ita vna existentia potest esse modus alterius, vt existentia inhærentiæ potest esse modus accidentalis existentiæ,vel existentia personalitatis, vt sic, est modus existentiæ solius naturæ, & sic de aliis. Quòd si existentiam ipsam consideremus, vt distinctam à proxima entitate, vel modo, & ad illam comparetur tamquam ad essentiam potentialem, cuius est existētia (siue re,siue ratione distinguatur) sic concedi potest,existentiam immediatè tantùm esse modum essentiæ,vel quidditatis, seu formæ, cuius est existentia,ipsam verò formam esse modum alterius entis. Atque ita in præsenti, existentia relatiua immediatè considerari potest tamquam modus ipsius relationis,quam constituit in esse formæ, & entitatis actualis, ipsa verò relatio est,quæ proximè concipitur vt forma,vel modus naturam terminans,vel constituens personam.

11. Aliæ confirmationes. Denique potest hoc fundamentum variis modis explicari,& confirmari. Primò,quia essentia,& relatio diuina concipiuntur à nobis,vt ratione distinctæ,& vtrumque extremum concipitur, vt actuale ens, & non vt potentiale tantùm: ergo in vtroque extremo concipimus existentias ratione distinctas, quia nihil potest concipi, vt actuale ens,quin concipiatur,vt includens existentiam.Quod argumentum maximè vrget contra eos, qui existimāt,essentiam diuinam non includi in conceptu relationis præcisè intellectæ,quia negari profectò non potest, quin in conceptu relationis aliqua existentia includatur. Verumtamen etiam absolutè procedit ratio, nam esto,relatio includat essentiam, tamen nostro modo intelligendi illi aliquid addit, quod pertinet ad ens actuale, & ideo necesse est,addat etiam existentiam ratione distinctam.

Secundò,quia paternitas est veluti quædā forma Patris, ergo dat illi aliquid esse, quod non est esse essentiæ,nec potentiale,est ergo actuale,& existentiæ.Dici potest dari medium,scilicet,esse personale, vel esse relatiuum.Sed hoc reuera non est medium: nam in hoc esse personali,seu relatiuo potest considerari sola formalis ratio,quasi quidditatiua illius, vel considerari potest,quòd sit quoddam esse actuale in rerū natura,& hoc modo esse personale est cōtentū sub esse existentię,nā hoc est veluti transcendēs necessariò inclusum in omni esse reali in actu. 12.

Quòd potest tertiò declarari in Filio (& idem est cum proportione de Spiritu S.) Nam Filius per suā generationem accipit à Patre & esse Dei, & esse Filij,inter quæ prout ratione distinguūtur,potest hæc diuersitas considerari. Nam esse Dei non producitur,sed communicatur, supponitur enim in Patre, & idem communicatur Filio,esse autem Filij,vt sic, non supponitur,sed producitur,seu comproducitur cum ipso Filio,ergo necesse est,illa duo esse ratione distingui, quādoquidem tam diuerso modo esse intelliguntur. Necessarium item est,vtrumque pertinere ad esse existētiæ,quod quidem de esse Dei manifestum est,de esse autem Filij probatur,quia omne esse,quod terminat aliquo modo realē,& actualem productionem, est esse existentiæ realis. 13.

Denique,existentia,vt sic, etiam in creatura abstrahit ab absoluta,& respectiua, fallūtur enim,qui putant existētiam relationis realis vt sic, esse actum quemdam absolutum, etiamsi ipsa forma relatiua sit,hoc enim repugnat,quia esse prouenit à forma, & est illi proportionatum. Item,quia forma relatiua,vt sæpè dixi,etiam secundum *esse ad*,inest,& realiter existit in subiecto,ergo in illo habet suam existentiam sibi accommodatam. Ita ergo de diuinis relationibus philosophandum censemus.Et fundamenta contraria soluta sunt, & in sequenti capite aliquid addemus. 14.

CAPVT VI.

Quomodo transcendentalia prædicata, res, aliquid, ens multiplicentur simpliciter in Trinitate.

VT distinctio diuinarum personarum exactiùs declaretur, videndum consequenter est,quænam alia prædicata,& rationes eorum multiplicentur in diuinis personis ob realem distinctionem earum.Ad quam rem explicandam obseruandum est, ex prædicatis,quæ de diuinis personis dicūtur,quędam sumi ex sola essentia,& proprietatibus absolutis eius, de quibus certum est,non multiplicari substantiuè,vt libro sequenti latiùs dicemus, quædam verò sumi ex proprietate personali, vel notionali, vt esse genitorem, vel spiratorem,&c.Et de his nulla etiam est specialis controuersia,nam si proprietas sit propria vnius personæ,clarum est,nomen ab illa sumptum multiplicari non posse,quia & forma,vnde sumitur,vna tantùm est,& persona habens talem formam etiam est vnica, & ideo dixit Athanasius, *Vnus Pater,non tres Patres*,&c.Si verò forma illa cōmunis sit pluribus personis, vt est spiratio actiua, tunc eadem erit ratio de illa, (seruata proportione) quæ est de attributis essentialibus respectu omnium personarum,vt latiùs dicemus lib. 10.Alia verò sunt prædicata communiora,magísque indifferētia,quæ ab essentia, & à proprietate personali sumi possunt, vt sunt maximè transcēdentalia prædicata, & similia. De quibus certum quidem est, quatenus ab es- 1. Varia Dei prædicata exponūtur. *Athana.*

sentia sumũtur, non pluraliter, sed singulariter dici de tribus personis, quia in essentia vnũ sunt, vt libro sequẽti videbimus. Atque ita docuit D.Tho. de hoc prædicato *Res* in 1.p.q.39.ar.3.ad 3.dicens, *prout sumitur à substãtia, id est, ab essentia singulariter prædicari*, sic enim August.lib. 1.de doctrina Christiana, ca.5. dicit. *Quod eadem Trinitas summa quædam res est.* Difficultas verò est, an talia prædicata dicantur etiam pluraliter de tribus personis, quatenus à proprietatibus personalibus desumi possunt, quã in hoc capite de tribus prædicatis transcendentibus propositis expediemus, quia faciliora sunt, postea de reliquis transcendentibus, & consequenter de aliis attributis dicemus.

D.Thom. August.

2. Personas esse tres. D.Thom. August. D.Ansel.

Primum ergo transcendens est *Res*, de quo non inuenio controuersiam, omnes enim fatentur, tres personas esse, & dici posse tres res. Ita D.Tho.1.p.q. 30.art.1.& 3.& q.39.ar.3.ad 3. & in 1.d.25.art.4. sic etiam dixit August. 1.de doctrina Christiana cap.5. Tres personas diuinas esse *res quibus fruendum nobis est.* Vnde Anselm.lib.de Incarnat.Verbi cap.3. *Nihil prohibet* (inquit) *duas personas Patrem, & Filium dicere duas res, si tamen intelligatur, cuiusmodi sint res.* Quã limitationem, seu conditionem apposuit contra eos, qui putabant esse tres res quoad naturam, & non tantùm quoad proprietates. Quod autem distinctio proprietatum sufficiat, declarat dicens, *Solemus enim dicere rem, quidquid aliquo modo dicimus esse aliquid, qui autem de Deo Patrem, Filium, & Spiritum sanctum dicit, aliquid dicit.*

3. Hinc ergo conficitur ratio, quia vnaquæque persona est aliqua res simpliciter, & absolutè, quia est aliqua substantia vera, & realis, & omnis substantia est vera res absolutè, & simpliciter. Et illæ res inter se distinguuntur realiter, vt probatum est, ergo sunt tres res. Probo consequentiam, quia per hãc numerationem solum indicatur absoluta, & realis distinctio inter illas res. Solùm potest obiici, quia hoc nomen *Res*, vt Metaphysici dicunt, sumptũ est à quidditate rei. Sed in tribus personis non multiplicatur quidditas, quia quidditas idem est, quod essentia, essentia autem non multiplicatur, sed est vna tantùm: ergo nec nomen *Res* potest pluraliter dici, iuxta regulam positam, quia nomen *Res* substantiuum est.

Obiectio.

Obiectioni satisfit 1.

Respondeti potest primò, quicquid sit de nominis etymologia, formaliter nomẽ illud non significare essentiam, sed realitatem, quæcumque illa sit. Hæc autem multiplicatur in diuinis personis, quia quælibet relatio aliqua realitas est. Secundo respondet D.Tho.in 1.vbi suprà, quamuis in Deo non sit, nisi vna essentia, esse tamen tres quasi formas, quæ habent tres rationes formales quidditatiuas, nimirum tres relationes differentes in formali, & quasi specifica ratione relationis, & hoc satis esse, vt illud nomen multiplicari possit, quia ex quacumque forma reali talis appellatio *Rei* sufficienter sumitur.

Satisfit 2. D.Thom.

4. Personas esse tria entia. D.Thom.

De altero transcendente, scilicet, *Ens*, scrupulosius loquitur D.Thom.in eadem dist.25.art.4. Non enim vult, vt concedamus tria entia, sicut tres res. Ratio eius est, quia ens dictum est ab esse: in Trinitate verò non est, nisi vnum esse, sicut vna essentia, ergo non possunt esse plura essentia, iuxta regulam positam, nam ens substantiuum est. Nihilominus simpliciter verum censeo tres personas esse tria entia realia. Quod etiam notauit Torrès quæst.23.art. 3.& sequuntur Moderni communiter. Primò, quia D.Thom.1.p.q.39.ar.3.ad 3. inde solùm probat nomen *Res* dici pluraliter de tribus personis, quia trãscendens est, hæc autem ratio, si est adæquata, idem concludit de ente, quia est æquè transcendens: sunt enim illa duo prædicata conuertibilia, & vnum intrinsecè includitur in conceptu alterius, & si aliquo modo ratione distingui possunt, vnũ per se primò dicitur de alio, quod satis est, vt non possit vnum multiplicari, quin æquè multiplicetur aliud. Re tamen vera illæ duæ voces *Ens*, & *Res*, licèt fortassè habeant etymologias diuersas, tamen quoad rem significatam sunt synonymæ, & idem conceptus mentis illis correspondet, vt constat ex vsu, & communi modo concipiendi, de quo in Metaphysica disput.3.dictum est.

Torres.

Tandem confirmatur, simul respondendo ad rationem in contrarium, quia *ens* nõ significat de formali ipsum esse, sed entitatem quamcumque. In diuinis autem personis multiplicantur entitates, & vnaquæque relatio est quædam entitas realiter distincta ab altera. Addo, quãuis esse simpliciter non multiplicetur in diuinis personis, quia significat esse absolutum, existentias tamen relatiuas multiplicari, vt dictum est. 5.

Dices, hinc saltem sequi diuinas personas non esse dicenda simpliciter tria entia, sed solùm cum addito, tria entia relatiua, quia suprà, & latiùs in primo tomo 3.part. dictum est, non esse simpliciter proferendum, in diuinis personis esse tria esse, sed cum declaratione tria esse relatiua. Respondetur primò, cùm hoc ad modum tantùm loquendi pertineat, optimam cautionem esse addere semper illam determinationem, nam & D.Thom.1. p.q.39. art.3.ad 3.dixit, *hoc nomen Res secundum quod pertinet ad relationem, pluraliter prædicari de diuinis personis:* Secundò dicitur has locutiones, vt simpliciter, vel solùm cum addito fiant, multùm pendere ex communi vsu, & modo concipiendi, hic autem habet, vt esse simpliciter dictum sumatur pro esse substantiali, & in Deo pro esse essentiali: *ens* verò non ita, sed dici consueuit de qualibet re, & maximè de persona, & supposito quocumque, & ideo non est eadem ratio de vtraque voce vnde entitas magis transcẽdens esse videtur, quàm esse simpliciter dictum, quia entitas non solùm de substantiali, & essentiali entitate, sed absolutè de quacumque realitate dicitur, & ideo etiam ex hoc capite faciliùs dicuntur tria entia, quàm tria esse in modo loquendi, licèt in re proportio seruetur. 6.

D.Thom.

De tertio transcendente, nimirum, *Aliquid*, nihil dicere, necesse est, quia neque in re, neque in conceptu vltimo significat aliquid distinctum à præcedentibus. Vnde Anselmus suprà inde probat, personas esse res, quia sunt aliquid, sicut ergo sunt tres res, ita tria aliquid. Quomodo etiã Richardus de S. Vict.lib.4.de Trinitate, cap.8. tres personas vocauit *tres aliquos*, & Patrem dixit esse *aliquem alium à Filio.* Verumtamen est, quod attinet ad significandi modum, distributionem, vel numerationem non tam propriè coniungi cum his terminis *aliquid*, vel *aliquis*, quia includunt signum particulare, cui non propriè additur distributio, vt suprà dictum est. 7.

D. Ansel. Richa. de S.Vict.

CAPVT VII.

Sint ne in tribus diuinis personis tres vnitates transcendentales.

HÆc quæstio, iuxta proprietatem Latini sermonis, vix potest ad hoc prædicatum, *vnum* in concreto sumptum adaptari, quia vnum non habet plurale, vt possint dici tres vni, vel tria vna, quod si tres personæ dicãtur, *tria vnum*, illud *vnum* singulare est, & ita per illud complexum solùm significa- 1.

Sensus quæstionis.

tur,

tur, personas ita esse tria entia, vt sunt vnũ ens: vnde rectè concluditur, tres personas habere vnitatem aliquam transcendentalem, sed per hoc non respondetur quæstioni, àn habeant etiam sub aliqua ratione tres vnitates. Quòd si personæ dicantur esse tres *vnus*, & est impropria (ne dicam inepta) locutio, & addendum esset (ad vitandum errorẽ) quis vnus. Nam si dicantur tres vnus Deus, vnus creator, &c. verissimè dicuntur, tamen per hoc non explicatur, an præter illam vnitatem, in qua conueniũt (de qua libro sequenti dicendum est) habeant alias proprias vnitates, in quibus distinguantur. Si verò dicantur tres personæ esse *vnus*, addendo aliquid pertinens ad personas, vt vnus Pater, &c. erit falsa locutio, vt latiùs dicemus libro sequenti de aliis terminis similibus. Ob hanc ergo causam non de vno in concreto, sed de vnitatibus in abstracto titulum capitis proposuimus. Potest autem abstractum nomẽ in vi concreti substantiui sumi, sicut suprà dicebamus de nomine existentiæ, & sicut in Metaphysica dici solet, *vnitatem esse principium numeri*, nã ibi vnitas pro ipso vno sumitur, sic ergo quærimus, an tres personæ diuinæ sint tres vnitates transcendentales.

2. 1. Opinio negans. *Richard.* Aliqui absolutè negant, solétque hæc opinio tribui Richardo, sed oppositum docet, vt statim referam. Potest autem suaderi, quia vel talis vnitas esset specifica, vel numerica, non prima, quia illa est vnitas rationis, & communis: non secunda, quia aliàs diuinæ personæ essent tria indiuidua numero differentia, quod negat Augustinus lib. 7. de Trinitate, capit. 8. dicens, *Diuinitatem non esse communem tribus personis tamquam tribus indiuiduis, quia aliàs essent tres dij.* *August.*

3. Resolutio. Nihilominùs etiam hoc transcendens, (si rectè sumatur) multiplicatur in diuinis personis, duplex enim est vnitas, scilicet essentialis, & personalis, & prior quidem in diuinis personis est vna tantùm, quomodo Ecclesia Trinitatem vocat. *Sanctam, & vnam vnitatem*, & eodem modo loquitur Damasus Papa in professione fidei ad Paulinum, & Sophronius in dicta Epistola relata in 6. Synodo, actione 11. Posterior verò multiplicatur in diuinis personis. Ita expresse docet Richardus in 1. dist. 24. art. 1. quæst. 3. & sumitur ex D. Thom. 1. part. quæst. 30. ar. 3. vbi ait, *in Trinitate esse verum numerum transcendentalem*, est autem de ratione numeri, vt ex pluribus vnitatibus sibi proportionatis constet. Vnde in solutione ad 1. rectè subiungit, *Vnitatem latiùs patere, quàm substantiam, vel relationem, & ideo ratione vtriusque posse conuenire diuinis personis.* Atque hoc idem sentit Anselmus dicto lib. de Incarnatione Verbi, c. 3. & Damasc. lib. 1. capit. 11. & lib. 3. capit. 5. in principio. Et sumitur etiam ex Concilio Rhemensi sub Eugenio tertio de quo infrà latiùs dicemus. *Damas. Papa. Sophron. Richard. D. Thom. Damasc. Concil. Rhemen.*

4. Ratione declaratur, quia vnum nihil aliud est, quàm ens indiuisum in se, & diuisum à quolibet alio, vnitas verò est entitas indiuisa, sed vnaquæque persona diuina est in se indiuisa, & distincta à qualibet alia, ergo vnaquæque habet propriam vnitatem personalem, à qua habet, vt sit vna persona. Nam formaliter loquendo hoc non habet ex vnitate essentiæ, aliàs omnes essent vna persona, inde ergo solùm habent, quòd sint vnus Deus, ergo præter hanc vnitatem, vnaquæque habet propriam vnitatem personalem ex propria relatione sumptam, hæc ergo vnitas multiplicatur. Confirmatur tandem ex ratione generali transcendentium suprà insinuata, nam qua ratione multiplicatur ens, vel res, quâ transcendens est, debet multiplicari vnum, quod est æquè transcendens; éstque vel de intrinseco conceptu entis, vel ita concomitans, vt sit ab illo omninò inseparabile, ergo proportione seruata, sicut sunt in Deo tres entitates, ita & tres vnitates.

Vnde ad rationem in contrariũ responderi posset, hanc vnitatem neutram ex illis esse, sed habere proprium nomen, & rationem, scilicet, vnitatis personalis, quæ non est specifica, quia singularis est. Et ideò Concilium Rhemense, sicut admittit tres vnitates, ita & tres singularitates. Neque etiam videtur hæc vnitas rectè dici indiuidualis, quia indiuiduum propriè dicitur ratione naturæ particularis, quomodo Christus Dominus est quoddam indiuiduũ humanæ naturæ: sic autem in Deo non sunt tria indiuidua, sed vnum deitatis: quomodo loquitur Augustinus loco citato. Secundò dici potest, si vnitas indiuidualis non referatur ad naturã, sed ad rei singularitatem, sic tres vnitates personales esse vnitates indiuiduales, seu numericas, quia nulla illarum communis est, sed propria, & particularis talis personæ, quæ proinde numeratur distincta ab alia. Quomodo dixit Damascenus lib. 3. de fide, cap. 4. & 8. *Numero, non natura, differre diuinas hypostases*, & Anastasius Synaita in lib. de dogmatibus fidei, *Personæ*, inquit, *vnum sunt natura, non omnino vnum numero*, & hoc etiam probãt rationes supræ adductæ. 5. Quæ vnitas multiplicetur in personis. *Concil. Rhemen. August. Damasc. Anastas. Synaita.*

CAPVT VIII.

Sintne in tribus personis tres veritates transcendentales.

1. 1. Opinio negans. HÆc quæstio tam de vero in concreto, ac substantiuè sumpto, quàm de veritate in abstracto tractari potest, tamen quia supposita regula superiùs tradita, facilè est, ex abstractis colligere modum loquendi in concreto, ideo conuenienter in abstracto proponitur. Richardus ergo in 1. dist. 24. art. 1. q. 3. ad 1. negat, veritatem transcendentalem posse in Deo multiplicari, *quia veritas rei*, inquit, *nihil aliud est, quàm essentia conformis, vel cõformabilis proprio conceptui talis rei.* In diuinis autem personis tantùm est vna essentia, ergo tantùm est vna veritas. Possumus hanc sententiam confirmare, quia omnis veritas, aut est prima, aut inferior illa, sed in Deo non possunt admitti tres primæ veritates, quia esset admittere tres Deos, neque etiam tres inferiores veritates, quia necessariò futuræ essent imperfectæ, ergo est tantùm vna prima veritas.

2. Nihilominùs existimo, etiam hoc transcendens rectè expositũ, multiplicari in diuinis personis. Est autem aduertẽdum, veritatem triplicem esse, in intelligendo, in dicẽdo, & in essendo, & omnibus his modis veritatem esse in Deo, & Deum esse primam veritatem. In intelligẽdo quidem, quia per se ipsum ita omnia intelligit, vt nihil, nisi verè possit intelligere, vnde hæc veritas in Deo nihil aliud est, quàm infallibilis conformitas intelligentiæ diuinæ cum omni re intelligibili. Quapropter hæc veritas tantum potest esse vna, quia est essentialis, & omnino absoluta, & quia intelligere Dei tantùm est vnum. Veritas in dicendo est virtus quædam moralis, seu attributum quoddam diuinæ voluntatis ratione cuius infallibiliter semper dicit verum, & mentiri non potest, & hæc etiam veritas nullo modo multiplicatur in Trinitate, sicut nec voluntas, cuius est absoluta perfectio, seu attributum. Veritas in essendo in vnaquaque re est entitas rei, vt conformis, vel

confor

conformabilis vero conceptui eius, vt suppono ex Metaphysica disp. 8.

3. Dico ergo, hanc veritatem in essendo multiplicari in diuinis personis secundùm entitates personales, seu relatiuas earum, licèt quoad essentiam Dei vna sit. Hanc posteriorem partem suppono. Priorem probo in primis ex illo 1. Ioan. 5. *Vt simus in vero Filio eius, hic est verus Deus*, ergo personæ Filij dupliciter conuenit veritas in essendo, scilicet in ratione Filij, & in ratione Dei. Et priorem veritatem habet ex sua proprietate relatiua, & incômunicabili. Posteriorem verò ex diuinitate communicabili, ergo prima veritas est propria Filij, posterior communis omnibus personis, non communitate rationis, sed reali, quod per se manifestum est, quia Pater est verus Deus, & Spiritus sanctus similiter. Rursus idem discursus fieri potest in Patre, quia & est verus Pater, & verus Deus, & in Spiritu sancto, quia, & est verè procedens, & verus Deus, ergo in tribus personis sunt tres veritates personales, & incommunicabiles, ac communis, sola, & vna essentialis, quæ à personalibus ratione distinguitur, cum personales inter se realiter distinguantur.

1. Ioan. 5.

4. Ratione etiam declaratur respondendo simul ad fundamentum Richardi. Nam veritas transcendentalis non conuertitur cum essentia, sed cum entitate, quatenus omnis entitas habet aliquam rationem formalem, seu quidditatiuam, secundum quam potest habere conformitatē cum aliquo proprio conceptu. Vnde in Christo Domino est veritas essentialis hominis, quia in eo est vera natura humana, non tamen est veritas personæ creatæ humanæ, quæ in quolibet puro homine reperitur. At in Deo, cum vna essentia, est triplex entitas personalis, quæ potest habere conformitatem cum proprio conceptu suo, ergo est triplex veritas transcendentalis relatiua.

5. Modus loquēdi exponitur. Est autem circa modum loquendi aduertendum, veritatem, Deo simpliciter, & sine addito attributam, accipi solere pro veritate naturæ diuinæ, quæ essentialis est. Quomodo Damasus Papa, & Sophronius, quos paulò inferiùs referemus, sicut aiūt, esse in tribus personis vnam æternitatem, & vnam bonitatem, ita etiam dicunt esse vnam veritatem, quod etiam intelligi potest de veritate morali, & intellectuali. Maximè autem hæc absoluta locutio habet hunc sensum, quando additur *Prima veritas*, quia hæc additio indicat supremam rationem veritatis, quæ solùm est essentialis, & ideo tres veritates dicendæ semper sunt cum declaratione, seu cum illo addito, *relatiuæ*.

Damasus Papa.

6. Argumētis satisfit. Et ita soluitur confirmatio à nobis addita, nam illæ tres veritates in re quidē sunt vna prima, quia sunt vna Deitas, si tamen ex propriis conceptibus præcisè considerentur, sunt tres veritates, inter se quidem realiter, ab essentiali autem ratione distinctæ. Vnde si vnaquæque consideretur secundùm id præcisè, quod addit supra essentiā, non habet inde, quod sit prima veritas, sed ex essentia, quam includit. Et ideo non sequitur, quòd sit imperfecta, cùm in re includat totam perfectionem essentiæ, sed solum sequitur, non habere ex illo præciso conceptu totum id, quod dicit prima veritas, quod verum est. Denique aduertere oportet, aliquando totam Trinitatem dici veram Trinitatem. Sed per hanc locutionem non significatur aliqua veritas positiua, præter eas, quas explicauimus, sed affirmatur, & declaratur vera distinctio realis personarum inter se, quæ solùm addit illam negationem, quòd vna persona non sit alia. Sicut etiam dicitur vna Trinitas, per quod solum additur negatio, scilicet, quòd præter hanc Trinitatem non sit alia, vel quòd in Deo non sit plùs, quàm Trinitas, nec maior personarum numerus, quàm ternarius.

CAPVT IX.

Sintne in Trinitate tres bonitates, ac subinde tres perfectiones personales.

SVppono, non esse sermonem de bonitate morali, seu virtutis, constat enim hanc esse tantùm vnam, & essentialem, sicut paulò anteà dixi de veritate morali. Est ergo difficultas de bonitate transcendentali, quæ etiam dici potest perfectio entitatiua. De qua est prima opinio satis communis, in diuinis personis non dari perfectiones personales, quæ & inter se realiter, & ab essentiali perfectione ratione distinguantur. Ita tenet Scotus in 1. dist. 3. q. 1. ad 4. Durand. dist. 1. quæst. 3. num. 13. Richardus dist. 24. art. 1. quæst. 3. ad 1. Capreol. 1. d. 7. q. 1. ad 3. contra primam conclusionē articuli secundi, Caiet. 1. p. q. 28. art. 2. & ibi frequentiùs Thomistæ. Fundamentum à priori huius sententiæ est, quia proprietas personalis in Deo secundùm propriam rationem nullam dicit perfectionem. Huius autem ratio est, quia illa proprietas est relatio, vt infrà ostendemus. At relatio, vt relatio in tota sua communitate sumpta, non dicit perfectionem, tum quia relatio, vt sic, non dicit *in*, sed *ad*, & ideo secundum se non addit perfectionem, vnde in creaturis adest, & abest sine subiecti mutatione; tum etiam, quia *ad*, vt *ad* commune est relationibus rationis, in quibus nulla perfectio cogitari potest, ergo personalis proprietas, quatenus relatio est, nullam affert Deo perfectionem. 1.

1. Opinio negans.

Scotus. Durand. Richard. Capreol. Caiet.

Primum fundamētum.

Aliud verò fundamentum ab inconuenienti est, quia aliàs vna persona haberet perfectionem aliquam, quam non habet alia, & in tribus, vel duabus plures essent perfectiones, quàm in vna, & sic, & imperfectior esset Trinitas, quàm vna persona, & nulla persona esset summè perfecta: Confirmatur ab Scoto, quia vel illa perfectio, quam diceret relatio, esset finita, vel infinita. Primum dici non potest, repugnat enim perfectioni diuinæ. Si verò dicatur secundum, non poterit in aliquo genere multiplicari, quia in se includet omnem perfectionem, nam hoc est de ratione rei infinitè perfectè. Tandem argumentari possumus, quia si duæ relationes diuinæ dicerent duas perfectiones, illæ essent inæquales, atque ita esset maior, & melior Paternitas, quàm Filiatio, quod est absurdum. Sequela patet, quia illæ relationes differunt quasi specie in ratione respectiua, ea verò, quæ differunt specie semper sunt perfectione inæqualia, vt ex Aristotele in 8. Metaphysicæ sumitur, necesse est enim, vt quæ sic differunt, habeant diuersam quantitatem perfectionis, diuersitas autem in quantitate facit inæqualitatem; sicut diuersitas in qualitate facit dissimilitudinem. 2.

Secūdum fundamētum.

3. Ratio.

4. Ratio.

Hæc sententia, quatenus negat perfectionem in diuinis relationibus vt tales sunt, difficilis visa est aliis auctoribus, quia in Deo nihil esse potest, quod non sit summè perfectum, sub omni ratione vera, & reali, quæ in Deo sit. Et ideo Maior in 1. dist. 33. ad 2. absolutè affirmat, relationes diuinas dicere perfectionem simpliciter, *quia sunt*, inquit, *ipsa diuinitas*, quod amplius non explicat. Idem tenet 3. 2. Opinio.

Maior.

Torres. Torres 1.p.q.28.artic.2.disput.3.p.2.in fine, reprobans opinionem Caietani, & Scoti, eiusque fundamentum solùm est, quia qualibet relatio diuina est simpliciter infinita in genere entis. *Nec sequitur*, inquit, *aliquam perfectionem esse in vna persona, quæ non sit in alia, quia eadem perfectio, quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio. Vnde, si quis argumentetur. Paternitas est aliqua perfectio, & Paternitas non est in Filio, ergo aliqua perfectio non est in Filio: neganda est*, inquit, *consecutio, quia mutatur quid in ad aliquid*, quæ sunt verba D. Thom. 1. par. q. 42. art. 4. ad 2. Quorum sensus est, quia fit argumentum ab absoluto ad respectiuum, & consequenter à communi ad particulare, seu à negatione particularis prædicati ad negationẽ cõmunis, quæ nõ est bona illatio.

4. Redarguitur Opinio. 2. Hæc verò sententia, vel non sibi constat, vel non est diuersa à priori. Interrogo enim, an relatio habeat perfectionem tantùm ratione essentiæ quam includit, vel etiam secundum propriam rationem, quam addit? Si solum illud primum dicatur, non negatur ab authoribus primæ sententiæ, neque ab aliquo potest negari, cùm relatio diuina sit res increata, & ipse Deus. Atque in hoc sensu benè procedit responsio data. Non est tamen hoc punctum quæstionis; sed an ipsa relatio prout intelligitur aliquid addere essentiæ intelligatur etiam adiungere aliquam perfectionem, & hoc est quod negant priores authores. Quòd si posteriores hoc affirmare intendunt, nec sufficienter id probant, quia solùm id colligunt ex perfectione, quam relatio habet ab essentia: nec benè satisfaciunt difficultati, coguntur enim, si consequenter loquantur, fateri perfectionem nõ esse tantum, quid absolutum, sed commune absoluto, & respectiuo: ergo designando propriã perfectionem respectiuam Paternitatis, argumentum retinet suam vim. Neque fit illatio ab absoluto ad respectiuum, sed à proprietate respectiua ad suam propriam, & proportionatam perfectionem, vtique respectiuam, neque medium argumenti est commune, sed perfectè singulare.

5. 3. Opinio. Nihilominùs est tertia sententia quæ hoc tempore aliquibus probatur, qui duo hæc, quæ subiiciam conantur coniungere. Primum quod relationes diuinæ secundum proprias rationes dicant & addant (nostro modo intelligendi) perfectionẽ simpliciter diuinæ essentiæ, ratione distinctam ab omni perfectione, quam habet diuinitas ex omnibus attributis absolutis. Secundum est, nihilominus hanc perfectionem in Deo, tantùm esse vnam, nec multiplicari realiter in personis, ideoque (aiunt) secundum rem, nullam perfectionem esse in vna persona, quæ non sit in alia, quamuis secundum rationem hoc admittant. Prior pars mea etiam sententia vera est, & infrà illam probabo. Posteriorem partem probant ex incommodis, quæ inferebat prima sententia. Ad declarandum autem quomodo hæc duo concilientur aduertunt, bonum dupliciter dici. Primò quasi absolutè, quod est perfectum, quia nihil ei deest: & hoc est bonum transcendentale, cuius bonitas non est aliud, quàm rei integritas, & non requirit distinctionem in re ab ipso bono: sed tantùm rationis. Alio modo dicitur bonum comparatiuè, quod alteri est conueniens, & sic bonitas consistit in conuenientia vnius ad aliud, requiritque distinctionem realem inter illos, vt bonitas realis sit, ideoque hoc bonum non necessariò conuertitur cum ente.

Hac ergo distinctione supposita, dicunt, relationes diuinas pertinere ad perfectionem transcendentalem Dei, quia pertinent (inquiunt) ad integritatem Dei, non enim esset Deus integrè constitutus in sua substantia, nisi haberet intra se tres relationes. Illæ tamen vnam tantùm integritatem Dei constituunt, & ideo ex illis tantùm consurgit vna perfectio Dei absque compositione, quia illa integritas est per summam identitatem cum essentia. Quod si obiiciatur, quia licèt illa integritas sit vna perfectio totalis, nihilominùs erunt tres quasi partiales, cùm ex tribus relationibus consurgat. Negant sequelam, quia non integrant per modum partis, nec per vnitionem, sed identitatem. At verò comparando vnamquamque relationem ad suam personam, fatentur illi esse conuenientem, atque adeo bonam, non tamen priori, sed posteriori modo, & ideo dicunt illam solum esse bonitatem secundum rationem, quia cõuenientia rei ad se ipsam solùm est per rationem. Quapropter licèt hoc modo admittantur tres bonitates in diuinis personis, non est inconueniens, quia illæ non sunt bonitates reales, sed rationis tantùm. 6.

7. Primæ difficultas Opinionis. In hac sententia multa mihi sunt difficilia. Primùm est modus loquendi, nimirum, quod relationes pertineant ad Dei integritatem. Primò quidem quia nullus Sanctorum Patrum, aut Theologorum ita locutus est. Quod argumentum (in hac præsertim materia) validum est. Præcipuè verò contra authores illius opinionis, quia propter hoc maximè nolũt admittere tres perfectiones relatiuas reales, quia Patres, (vt ipsi aiunt) non sunt ita locuti. Secundò, quia inde sequitur, Patrem per se sumptum non esse integrè Deum. Probatur sequela, quia tres relationes sunt de integritate Dei, & Pater non est tres relationes, ergo non est integer Deus, consequens autem est manifestè falsum, nam secundùm fidem quælibet persona est perfectus Deus, vt supra toto libro 2. ostensum est. Esse autem perfectum Deum, & esse integrè Deum, idem sunt, quia si integritas aliquo modo in Deo admitti debet, non est, nisi perfectio eius, vt dicti etiam authores intendunt. Relationes tres non esse de integritate Dei.

8. Tertiò declaro hanc difficultatem in hunc modum: nam si relationes sunt de integritate Dei, inquiro an hæc integritas dicat in Deo vnam aliquam perfectionem simplicem, vel compositam? Hoc posterius non dicetur, cùm sit contra simplicitatem Dei. Si verò dicatur prius, inquiro rursus, an illa perfectio sit absoluta vel relatiua? nihil enim est in Deo, quod sub altero istorum membrorum non comprehendatur, vt constat ex doctrina omnium Patrum, & Theologorum probata in Concilio Florentino. Si ergo illa perfectio est absoluta, non potest formaliter includere tres relationes, aut ex illis integrari, quia omne absolutum cõmune est, relationes autem non sunt cõmunes. Multò verò minùs dici potest respectiua, quia omnis perfectio relatiua habet oppositionem cum alia, & ideò non potest simplex relatiua perfectio ex relationibus oppositis integrari: ergo nulla intelligi potest in Deo vna, & simplex perfectio vel integritas, quæ ex tribus relationibus consurgat.

9. Damasc. Atque hoc quidem insinuasse videtur Damascenus lib. 1. de fide, cap. 10. dicens, *Non ex tribus imperfectis vnam compositam naturã perfectã intelligamus*

sed in tribus personis perfectis, vnam simplicem substantiā superperfectā, & ante perfectam. Ac si diceret, totā perfectionē Deitatis, & Dei vt sic, præintelligendā esse relationibus. Et cap. 11. *Perfectas*, inquit, *ipse hypostases personásque dicimus, vt nullam in diuina natura compositionem intelligamus*, significans & vnamquamque personam secundum se spectatam perfectam esse, & non posse ex personis, quatenus distinctæ sunt, vel (quod idem est) ex relationibus, vt tales sunt, & oppositionem inter se habent, vnam perfectionem consurgere sine compositione. Quocirca si velimus illo vocabulo *integritatis* vti dicere possumus ex tribus personis consurgere integritatem Trinitatis, vel melius, consurgere integrum numerum personarum, non verò integritatem Dei, quia non sola Trinitas, sed quælibet etiam persona est integer Deus.

10. Responderi potest, perfectionem illam, quæ integritas dicitur Dei, nec absolutam tantùm, nec tantùm relatiuam esse, sed comprehendere vtramque. Verùm hæc euasio non satisfacit, sed confundit omnia, vt difficultatem effugere videatur. Quia hic non agimus de essentiali perfectione Dei, sed de personali, & de illa, quam relationes diuinæ nostro modo intelligendi addunt vltra perfectionem essentialem, quam esse ratione distinctam ab essentiali perfectione, etiam authores, cum quibus disputamus, supponunt. Illa ergo perfectio ex solis relationibus, vt sic, consurgit, ergo relatiua tantùm debet concipi, & non mista. Et præterea, licèt demus esse simul absolutam, & respectiuam, cum includat in se tres relationes realiter distinctas, non potest habere vnitatem perfectionis, nisi per modum collectionis, & numeri, esto, non sit per modum compositionis. Probatur assumptum, quia in illa perfectione includitur verus transcendentalis numerus rerum, ex numero autem rerum distinctarum, vt tales sunt, non conficitur vnum, nisi vel compositione, vel collectione, vel omnino per accidens. Dico autem, *vt tales sunt*, quia personæ diuinæ, vt sunt vnum in essentia, non vniuntur in perfectione personali, sed in essentiali tantùm. Absurdum autem videtur dicere, integritatem Dei vt sic, collectiuam esse, & non omnino simplicem, & indiuisam. Accedit tandem, quòd illa integritas dicitur esse perfectio simpliciter simplex: vnde sequitur cuilibet personæ diuinæ sigillatim sumptæ deesse aliquam perfectionem simpliciter simplicem, quia nulla earum habet illam integritatem, nulla ergo illarum erit summè perfecta.

11. Secunda difficultas eiusdem opinion. Secunda, & principalis difficultas in hac opinione est, quia quicquid sit de illa locutione *integritatis Dei*, negari non potest, quin vnaquæque persona suam habeat integritatem (illo modo loquendi admisso). Nam in primis vnaquæque est integer Deus, vt dixi, ergo vnaquæque habet integritatem Dei; (sed hæc non multiplicatur). Rursus vnaquæque est integra persona. Neque enim dici potest ex tribus personis integritatem diuinæ personæ consurgere: nec negari potest, quin vnaquæque persona sit integrum suppositū, multò magis, quàm sit quælibet persona creata: hæc autem integritas personalis, eo ipso, quod personalis est, multiplicatur in diuinis personis. Quod significauit Damascenus vocans eas *personas perfectas*. Et patet facile descendendo ad rationes, quasi specificas illarum personarum, quia

Vnamquāque personam habere integritatem suā Damascen.

A Pater est integer Pater, & sic de Filio, & Spiritu sancto: si ergo transcendentalis bonitas nihil aliud est, quàm rei integritas, sicut multiplicantur integritates personales, ita & bonitates transcendentales relatiuæ. Neque refert, quod hæ tres integritates personales in vna essentiali identificentur, quia non propterea confunduntur, sed inter se manent realiter distinctæ, si ergo multiplicationi illarum rerum, & entitatum relatiuarum non obstat, quòd in vna entitate absoluta identificentur, cur obstabit multiplicationi integritatum, seu bonitatum personalium, quod in vna essentiali identificentur?

Atque hinc potest sumi confirmatio efficax ex creaturis, nam quando vna bonitas totalis ex pluribus rebus consurgit, hoc non impedit, quò minùs singulæ illarum rerum habeant propriam integritatem, & bonitatem distinctam. Respondent ideo illud esse, quia illæ bonitates sunt partiales, & non vniuntur per identitatem, sed per vnionem Sed contrà, nam hinc solum fit, relatiuas integritates personarum diuinarum non esse partiales, quod est verissimum, non tamen non esse distinctas, & totales in suo ordine, scilicèt, in ratione personali. Imò Damascenus loco citato, inde probat ex duabus diuinis personis, vt distinctæ sunt, non posse vnam aliquam perfectionen componi, quia vnaquæque est per se, & totaliter subsistens, habet ergo vnaquæque suam totalitatem. Et præterea, licèt in Trinitate non sit pars compositionis, nec pars quantitatis continuæ, tamen, seclusa omni perfectione, inuenitur ibi quasi pars quantitatis discretæ transcendentalis, eo scilicet modo, quo numerus consideratur, vt quoddam totum, & vnitas vt eius pars. Ergo licèt integritas personalis in se totalis sit (vt ita loquamur) potest esse quasi partialis comparata ad numerum seu multitudinem, ergo hoc non obstat, quò minùs illæ perfectiones relatiuæ, & personales plures sint, realiter inter se distinctæ. 12.

Denique ex illo etiam, quod ab auctoribus cōtrariæ sententiæ admittitur, sumi existimo efficax argumētum. Nam vnaquæque relatio est bonum conueniens suæ personæ, & non alteri, ergo sicut distinguuntur relationes, ita & hæ bonitates. Respondent, has esse bonitates secundum rationem: At hæc æquiuocatio est, nam licèt relatio conuenientiæ sit rationis, vt potè eiusdem ad se ipsum, tamen id, quod denominatur conueniens, supponitur in se esse perfectio realis, ideo enim concipitur, vt conueniens, quia cōcipitur, vt forma realiter perficiens. Sicut etiam constitutio personæ in Deo, dicitur ab eisdem auctoribus esse secundum rationem, quod non tollit, quin proprietates constituentes sint inter se realiter distinctæ. Adde, quod de illa integritate, quæ in tribus personis simul sumptis considerentur, idem dici potest. Est enim conueniens Deo & Trinitati, ergo vt sic, tantùm erit bonitas rationis, quia relatio conuenientiæ, quam habet ad Deū, vel Trinitatē solùm est rationis, est enim eiusdē ad se ipsum: quia integritas illa in re non distinguitur à Deo, vel Trinitate. Ergo etiam illa perfectio, vt bonitas Dei est, non erit realis, sed rationis, vel certè si illa est bonitas realis propter realem perfectionem, quam in se habet, etiam si relatio cōuenientiæ ad id, cuius est perfectio, sit rationis, etiā bonitas vniuscuiusq; relationis diuinæ, quā habet, vt talis relatio est, erit realis, etiāsi 13.

relatio

relatio conuenientiæ ad suam relationem sit rationis. Ergo cùm bonitates illæ in se realiter multiplicantur, erunt tres reales bonitates realiter distinctæ, in quibus noster intellectus fundat tres relationes conuenientiæ, singularum perfectionum ad singulas relationes.

14. 4.Opinio. Est ergo quarta sententia, quæ affirmat bonitatem transcendentalem absolutam esse vnam in Trinitate, relatiuam verò esse vnicuique personæ propriam, & ita in diuinis personis multiplicari, tenet Gabriel in 1. dist.7. q.3.artic.3. Heruæus in 1.dist.2.q.4.art.1.& Clitoueus supra Damascenũ lib.1. cap. 11. Et hæc sententia mihi videtur vera, si bene explicetur.

Gabriel. Heruæus. Clitoueus.

15. Assertio 1. Dico ergo primò. Relatio diuina, v. g. Paternitas, ex proprio conceptu dicit realem perfectionem, seu bonitatem transcendentalem. Hoc potest probari primò ex principiis Metaphysicę, quia bonum conuertitur cum ente reali, relatio autem vera, & realis, quæ intrinsecè talis est secundum totam suam rationem etiam specificam, secundùm quam aliud respicit, est verum ens reale, & forma realis. De quo fundamento iterum occurret sermo infrà lib. 5. Secundo ergo probatur specialiter in relationibus diuinis. Primò quidem, quia incredibile est mysterium Trinitatis, vt tale est, nullam perfectionem ponere in Deo. Cur enim esset illa multiplicatio personarum in ente, summè perfecto, si illarum, quatenus tales sunt, nulla est perfectio. Deinde, quia nihil potest esse magis imperfectum in se & absolutè spectatũ, quam id, quod nullam dicit perfectionẽ, quia imperfectio non est positiuum quid, sed carẽtia perfectionis, si ergo paternitas, vt sic, nullã perfectionem affert, profectò valde imperfecta est. Dicetur, imperfectionem non esse quamcumque negationem perfectionis, sed debitę inesse: paternitati autem, aut filiationi diuinæ nullam deberi perfectionem secundùm propriam rationem, & ideo negationẽ perfectionis in tali entitate nõ esse imperfectionem. Dico tamen hanc videri mihi esse summam imperfectionem, scilicèt esse tale ens cui nulla debeatur perfectio secundùm propriam rationem.

16. Tertiò argumentari possumus ex eo, quòd relationes sunt subsistentes; subsistentia autem est magna perfectio. Vnde Caiet. 3.p.q.3.art.1. concedit, relationes diuinas, vt subsistentes sunt, dicere perfectionem etiam infinitam, nam D.Thom. etiã ibi id significat. Nihilominùs tamen sentit Caietanus relationes vt relationes sũt, nõ dicere perfectionem. Sed hæc duo cohærere non possunt, nam relationes diuinæ (vt suprà dixi) sunt subsistentes, non solùm ratione essentiæ, sed ex propriis, & ideo in tribus personis tres sunt subsistentiæ personales, quicquid autem personale est, relatiuum est, sunt ergo tres subsistentiæ relatiuæ: ergo relatio diuina secundùm propriam rationem subsistens est, ergo secundùm propriam rationem perfectionem dicit.

Caiet. D.Thom.

17. Quartò, diuina essentia ex sua infinitate communicabilis est realiter multis suppositis, ergo illa communicabilitas est magna perfectio in tali natura; ergo habere etiam supposita, in quibus sit, pertinet (vt ita dicam) ad connaturalem statum talis naturæ, ergo ipsa supposita, in quibus est illa natura, quatenus talia sunt, aliquam dicunt perfectionem entitatiuam, nam communicari suppositis nullam afferentibus perfectionem, non videtur ad perfectionẽ pertinere, neq; esse conueniens naturæ adeò perfectæ. Denique, si Pater, vt Pater (& sic de aliis) non dicit bonitatem, profectò neque sub ea ratione amabilis est. Quamuis enim responderi possit, specificatiuè, vt sic dicam, esse amabilem ob diuinitatem, quam includit, tamen reduplicatiuè, id est, ex paternitate non habere specialem amabilitatem. Hoc ipsum per se apparet valdè absurdum, cum in illis personis, etiam secundùm proprias rationes sit maxima pulchritudo, & conuenientia, & in Christi humanitate fatemur personam filij esse maximum bonum illius humanitatis ea ratione, qua terminat illam, terminat autem per proprietatem suam personalem.

B Dico secundò, Perfectio, quam dicit relatio, secundùm propriam rationem relatiua est. Hæc assertio sequitur ex præcedẽti. Primò, quia vnaquæque res habet perfectionem entitati suæ accommodatam. Vnde si relatio illa consideretur, vt forma suppositi, sicut dat constitutionem formalem sibi accommodatam, ita etiam formalem perfectionem: ergo sicut est forma relatiua, ita etiam perfectio. Secundò id facilè patebit, si velimus quasi definire huiusmodi relationem; nam sicut esse paternitatis consistit in habitudine ad Filium, ita etiam perfectio eius. Vnde talis paternitas ideò tam perfecta est, quia talem Filium, respicit: ergo in ratione etiam perfectionis relatiua est. C Tertiò itẽ declaratur, quia sicut essentia, & relatio distingũtur ratione, ita perfectio essentiæ, & perfectio relationis ratione distinguũtur: ergo distinguuntur tanquam absolutũ, & relatiuum. Antecedens patet, tum ex similitudine proportionis, tum etiam, quia præcisa per intellectum tota perfectione relationis; manere intelligitur tota perfectio essentiæ, quam Pater, v. g. communicat Filio; in hoc autem consistit distinctio rationis. Consequentia verò probatur, quia relatio nihil absolutum confert essentiæ, & quia aliàs præcisa relatione, non maneret in essentia tota perfectio absoluta. 18. Assertio 2.

Tertiò ex dictis concluditur, perfectiones personales, seu relatiuas in diuinis personis multiplicari, atque adeo distingui realiter inter se. Hoc D etiam est consequens ad dicta, quia quæ sunt personalia sunt propria, quæ autẽ propria sunt multiplicantur in personis, quatenus talia sunt. Secũdò, quia si perfectiones sunt relatiuæ includunt oppositionem, nam perfectio Paternitatis consistit in hoc, quòd subsistat in ordine ad Filium, & è contrario in Filiatione, quòd subsistat in ordine ad Patrem: sed oppositio in diuinis causat distinctionem, & multiplicationem, ergò. Tertio denique, quia distinctio rationis inter relationem, & essentiam, quatenus talis est, infert distinctionem realem inter relationes ipsas, quia relatio, & essentia distinguuntur ratione tamquam incommunicabile, & communicabile: sed eodem modo di- E stinguuntur ratione inter se distinctio essentiæ, & perfectio relationis: ergo eodem modo infertur distinctio realis inter perfectiones relatiuas quatenus tales sunt. 19. Assertio 3.

Hic verò nobis obiicitur, quia Patres ita locuti non sunt, sed potiùs semper dicunt, diuinas personas esse vnum summum bonum, & ideo vnam bonitatem, & perfectionem habere, si autem essent tres perfectiones relatiuæ, eadem ratione concedendum esset sine vllo addito, ac simpliciter 20. Obiectio ex Patribus.

diuinas personas habere tres perfectiones reales, & realiter distinctas. Hoc autem videtur absurdũ. Respondetur, quamuis Patres hoc expressè non dicerent, satis esset, quod nõ contradicerent, cùm ex eorum dictis necessaria consequutione hoc inferatur, vt rationes factæ ostendunt. Deinde nego in Patribus hoc non inueniri. Nam Damascenus libr.1.de fide capit. 11. dissertè dicit, *Patrem & Filium distingui perfectionibus personalibus*. In quo vnico verbo mihi videntur contineri tres assertiones positæ: nam secundùm Damascenum dantur perfectiones personales, quibus distinguuntur personæ, ergo illæ relatiuæ sunt, & per relationes, vt relationes sunt, conferũtur. Tandem quòd spectat ad modum loquendi de triplici perfectione, vel simpliciter, vel cum illo addito *relatiua*, seu *personali*, dicendum est, quod de veritate dixi. Nam cùm est sermo de diuina perfectione simpliciter, & absolutè, intelligitur de essentiali, & summa in genere entis, & ideò dicitur esse simpliciter vna, quia perfectio essentialis non multiplicatur. Et eodem modo loquitur D. Thom. de *dignitate*, nam absolutè dicenda est vna. Tres autem perfectiones sunt veluti secundum quid, si præcisè sumantur, & ideo rectè, conuenienterque additur, quod sint relatiuę. Fundamenta contrariæ sententiæ postulant nonnullas difficultates, quas in sequenti capit. expediemus.

Respõsio. Damascen. D.Thom.

CAPVT X.

Satis fit fundamentis aliarum opinionum.

1. Ex tribus primis opinionibus, quas præcedenti capite retulimus, secunda, & tertia partim nituntur fundamentis primæ, partim addunt aliquid proprium, & speciale, & quoad hanc posteriorem partem illis satisfactum est, vel ipsasmet sententias referendo, vel nostram probando, & nonnullis obiectionibus occurrendo. Quare solùm superest, vt fundamentis primæ sententiæ satisfaciamus.

2. Relationē realem dicere perfectionē.

Primum ergo fundamentum nitebatur illo principio, quod relatio realis, secundum suam propriam rationem, seu secundum *esse ad* non dicit perfectionem, nec bonitatem aliquam transcendentalem. Ad quod dicimus primò, hoc principiũ falsum esse, loquendo de relationibus realibus intrinsecè existentibus in subiectis, seu suppositis, quæ ad alios terminos referuntur. Nam tales relationes, vel subsistunt, vel intrinsecè insunt, vel afficiunt subiectum, in quo sunt. Vnde falsum est, in relationibus creatis, quæ huiusmodi sunt, ipsum *esse ad* non includere *esse in*, quod veluti transcendens est ad omnia accidentia realia, nec potest præscindi ab vlla differentia, vel modo prædicamenti realis. Vnde etiam falsum est, relationem realem, & rationis conuenire in vero, ac proprio *esse ad*, sed solùm nomen illis esse commune, cum quadam analogia proportionalitatis, & satis metaphorica, vt latiùs in Metaphysica explicatum est. Dicimus secundò, quòd, licèt relationes creatæ non dicerent realem perfectionem, id non esset attribuendum relationibus diuinis, propter summam excellentiam earum, magnamque analogiã. Et præsertim, quia sunt subsistentes, & suo modo terminant, & quasi modificant diuinam naturam, vt more nostro loquamur, & quia per se pertinent ad reales, ac diuinas processiones, vel ex parte principij, vel ex parte termini talium processionum: in quibus omnibus, & in multis aliis superant relationes creatas: vnde licèt creatæ relationes perfectionem non dicerent, diuinæ non essent illis æquiparandæ.

3. An sit aliqua perfectio in vna persona, quæ non est in alia.

Secundum fundamentum commune est omnibus aliis opinionibus, sumiturque ab illo inconuenienti, quia sequi videtur, aliquam perfectionem esse in vna persona, quæ non est in alia. Ad quod respondent aliqui, vtendo distinctione, nam diuinę personę, vel considerãtur, vt distinctę sunt, vel vt sunt vnum. Priori modo non dubitant concedere aliquam perfectionem esse in vna persona, quæ non est in alia. Posteriori autem modo negãt quia ratione essentiæ (inquiunt) habet vna persona omnem perfectionem alterius. Vnde inferunt, propositionem illam, *Aliqua perfectio est in vna persona, quæ non est in alia*, simpliciter esse negandam, quia cum sit negatiua, simpliciter negare videtur omnem modum habendi singulas personas, quascunque perfectiones aliarum. Hæc verò responsio, licèt veram doctrinam contineat, tamen & vtitur distinctione non necessaria, quia manifestum est, hic esse sermonem de personis, vt distinctæ sunt, & non explicat modũ, quo vna persona ratione essentiæ habet totã perfectionẽ alterius.

4. Distinctio duplicis perfectionis. Anselm.

Dico ergo duplicem esse perfectionem, vna est, quæ vocatur à Theologis simpliciter simplex, quam definiuit Anselmus in Monologio capit. 5. esse illam, *quæ in quolibet melior est ipsa, quàm non ipsa*. Alia verò est perfectio non simpliciter simplex, & in hoc secundo ordine collocandam censeo perfectionem relatiuam, quatenus talis est. Quod in re sensit etiam Gabriel suprà, quamuis in modo loquendi differat, vocat enim perfectionem relationis diuinæ perfectionem simpliciter. Ac subinde, vt inconuenientia euitet, distinguit duplicem perfectionem simpliciter. Vna est suprà definita, quæ formaliter requiritur in omni ente infinito simpliciter. *Altera verò*, inquit, *est, quæ in suo genere est summa, & nullam includit imperfectionem, quamuis non sit formaliter necessaria in ente simpliciter, & summè perfecto*, & huiusmodi esse dicit perfectionem relationis. Tamen, quia vocibus vtendum est iuxta communem vsum, ideo priorem solùm voco perfectionem simpliciter, & relatiuam perfectionem sub alio membro constituto. Duplici enim ex capite prouenit, quòd aliqua perfectio non sit simpliciter simplex eo modo, quo ab Anselmo definita est, & ab Scholasticis communiter recipitur. Primò propter imperfectionem, vel limitationem, quam habet adiunctam, & hoc non potest conuenire perfectioni existenti in Deo. Secundò ex oppositione, quam habet cum alia æquali perfectione. Nam hinc fit, vt ambæ relationes inter se oppositæ nõ possint simul conuenire eidem personæ, & consequenter etiam fit, vt neutra sit melior in omni ente, seu persona, quàm opposita. Atque ita neutri conuenit definitio perfectionis simpliciter suprà data. Quod inueniri non potest in perfectione absoluta, quia nõ includit oppositionem.

Gabriel. Anselm.

5. Obiectio.

Sed dicunt aliqui, quamuis Paternitas, & Filiatio opponantur respectu personæ, non tamen respectu diuinitatis, quia simul possunt identificari cum illa, simulq; possunt illam modificare, vt nostro modo loquamur. Et ita respectu diuinitatis quælibet earum melior est, quàm non ipsa. Et hoc

satis

satis (inquiunt) est, vt quælibet earum sit perfectio simpliciter, quia comparari debent ad Deum vt sic, non ad personam.

6. Responsio. In hac verò obiectione in primis quod vltimò loco asseritur, & falsum est, & sine probatione dictum. Quod probo ex data definitione, quia non respectu vnius, vel alterius entis, sed respectu cuiuslibet, quatenus est indiuiduum, & singulare, ens, debet perfectio simpliciter esse melior: ergo non tantum respectu essentiæ, sed etiam respectu personæ. Accedit, quod secundum illam comparationem, nec relationes considerantur vt oppositæ, nec comparantur ad rem omnino incommunicabilem, sed ad naturam, vt communem: respectu autem rei communis perfectiones non simpliciter possunt non habere inter se repugnantiã. Addo denique perfectionem relationis in rigore, & propriè loquendo etiam respectu diuinitatis, non esse meliorem, quia diuinitas ipsa affecta, vt sic dicam, relatione, non est melior se ipsa præcisè spectata sine relatione, quia ipsa per se, & absque relatione est ens simpliciter infinitum in genere entis. Vnde neque secundum rem, neque secundum rationem potest illi aliquid addi, quod tale ens faciat esse melius. Quod confirmatur ex illo Christi verbo, Ioann. 10. *Quod dedit mihi Pater, maius omnibus est.* dedit enim Pater Filio suam deitatem, & non suam paternitatem, & nihilominus ei dedit id, quo melius nihil excogitari potest, quod in sequenti libro agentes de subsistentia absoluta latius confirmabimus.

7. Duplex modus habendi perfectionem. Hinc vlterius considerandum est dupliciter aliquam perfectionem esse in Deo, scilicet formaliter, & eminenter. Priori modo est in Deo omnis perfectio simpliciter. Posteriori omnis alia, vt suppono ex 1. par. quæst. 4. Diuinitas ergo, seu hic Deus, præcisis relationibus, non includit formaliter perfectiones earum: includit tamen eminenter, tum quia hoc necessarium est ad infinitatem simpliciter illius entis, tum etiam quia est radix, & fundamentum omnium illarum perfectionum. Ex quo fit, vt in qualibet persona sit etiam eminenter omnis perfectio relatiuã, quamuis formaliter nulla persona habeat nisi illam tantum perfectionem relatiuam, quàm eius relatio conferre potest. Resolutio dubij. Hinc ergo ad argumentum in forma responderi facilè potest. Cùm enim infertur, ergo aliqua perfectio est in vna persona, quæ non est in alia, distinguendum in primis est de perfectione. Aut enim est sermo de perfectione simpliciter simplici, & sic absolutè negatur sequela, quia relatio non affert ex se talem perfectionem. Si verò sermo est de perfectione communiori modo sumpta subdistinguenda est illa negatio, nam si sit sensus, ergo aliqua perfectio est in vna persona, quę nullo modo est in alia, negatur item sequela, si autẽ sensus sit, aliquam perfectionem relatiuã esse formaliter in vna persona, quæ non est formaliter in alia, licèt sit eminenter ratione essentiæ, sic cõceditur illatio. Cùm autem vlterius infertur, ergo persona non est simpliciter perfecta, vel non est ęquè perfecta, ac duę, vel tres, nego sequelam, quia vt res sit simpliciter perfecta, satis est, quòd formaliter contineat omnem perfectionem simpliciter, & eminenter omnem aliam. Sic enim deitas ipsa ex solo conceptu essentiali, est simpliciter perfectissimũ ens, neque fit perfectius per adiunctã relationem. Quia formalis perfectio non simpliciter, addita vltra continentiam eminentialem, non reddit perfectius sicut humanitas adiuncta Verbo non reddit illud perfectius. Quia tota perfectio humanitatis in Verbo ipso eminenter continetur.

Circa tertiam rationem aliqui negant, personam diuinam ex vi suæ relationis habere aliquam infinitatem. Sed hoc existimo falsum, vt inferiùs dicam. Dico ergo ex vi relationis habere personam infinitatem, non simpliciter in genere entis, hanc enim habent relationes ab essentia, sed in tali genere, seu quasi specie. Et ideò non sequitur, vnam relationem formaliter includere perfectionem alterius. Quod suo modo in attributis diuinis considerare licet. Nam intellectus diuinus præcisè cõceptus perfectionem dicit, & infinitã in ratione intellectus, in qua non includit formaliter perfectionẽ voluntatis, maximè secundùm Scotũ, qui hæc attributa formaliter distinguit; & quamuis in re ipsa includat illam ratione infinitatis simpliciter, & in genere entis, non tamen ex vi propriæ, ac formalis infinitatis. 8. Relatio diuina an ex se habeat infinitatem.

Circa quartam rationem Clitoueus in Damascenum libro 1. capite 11. videtur concedere, Paternitatem (verbi gratia,) secundùm propriam perfectionem relatiuam dicere maiorem perfectionem, quàm formaliter dicat Filiatio: Et hoc modo intelligit Damascenum ibi, & alios Patres Græcos dicentes, *Patrem esse maiorem Filio, non natura, sed dignitate personali.* Quod non putat esse contra æqualitatem, simpliciter, quia Filius ratione essentiæ habet totam illam perfectionem, vt explicatum est. Hæc verò sententia mihi non probatur, quia nonnihil derogat æqualitati diuinarum personarum, & quia, vt suprà dicebam, in illo excellentissimo modo communicationis, qui est in Trinitate, non est melius, nec beatius dare, quàm accipere. Ac denique, quia iuxta illam sententiam vix potest intelligi, cur paternitas non sit perfectio simpliciter, cùm sit melior ipsa, quàm quælibet ei incompossibilis. 9. Clitoueus.

Aliter ergo responderi potest, relationes illas æqualitatem habere ratione essentiæ, quam includunt, secundum proprias autem rationes, neque æquales esse, neque inæquales, sed esse diuersas, quia suo modo sunt diuersarum rationum, & ea, quæ comparantur in ratione æqualis, vel inæqualis, oportet, vt habeant quantitatem eiusdem rationis. Neq; illa duo immediatè opponuntur respectu omniũ, quæ distincta sunt, nam linea, & superficies, neque æquales dici possunt, neque inæquales. Vnde etiam falsum est, diuersitatem in quantitate semper facere inæquale: nã si sit diuersitas in ipsa ratione formali, potiùs facit quasi dissimile, vel diuersum absolutè. 10.

Quia verò hæ relationes conueniunt in communi ratione relationis, & sub illa aliquo modo comparari possunt, ideò addo tertiò, illas relationes in suis propriis perfectionibus esse æquales, quia tam perfectum terminum, & fundamentum (prout ibi esse potest) habet vna earum, sicut alia. Vnde, quicquid sit de speciebus creatis, quæ sunt entia per participationem, in illis relationibus nõ est necesse, vt formalis diuersitas relatiua secum afferat inæqualitatẽ aliquam, nulla enim ratio huius necessitatis reddi potest, cùm illæ relationes nõ distinguantur secundùm maiorem, vel minorẽ participationẽ alicuius esse, sed tantũ secundum oppositionẽ, in qua, vt ostendi, habent ęqualitatẽ. Atq; hoc fateri tenentur etiã illi qui negant illas relationes dicere perfectionem, quia conse- 11.

quenter negant esse inæquales, cum tamen non negent differre quasi specie, stat ergo diuersitas specifica sine inæqualitate, ergo eadem ratione existere poterit cum æqualitate, supposita perfectione. Denique ad eandem difficultatem respondere tenentur, qui dicunt relationes omnes integrare vnam perfectionem, quia necesse est, fateantur, singulas illarum aliquid cōferre ad illam perfectionem: interrogabimus ergo, an aliqua illarū plùs conferat, quod non affirmabunt, quia iam facerent illas aliquo modo inæquales, ergo æqualiter conferunt, etiamsi diuersæ rationis sint: hæc ergo æqualitas non repugnat cum illa diuersitate.

CAPVT XI.

Vtrùm attributa diuina positiua multiplicentur in diuinis personis, aut de eis poßint aliquo modo prædicari.

1. Durand. ATtributum Dei vt notauit Durandus in 1. dist. 2. quæst. 3. n.6.& 7. in quadam lata significatione dici potest, quidquid de Deo prædicatur per modum alicuius proprietatis, seu denominationis, siue absolutum sit, siue respectiuum prædicatum, & siue sit transcendens, siue magis particulare, quo modo esse spiratorem est attributum Patris, & Filij, & esse vnum, aut verum, erunt etiam attributa Dei. Propriùs verò, & specialiùs, ac frequentiori vsu attributum dicitur proprietas aliqua absoluta, quæ per modum formæ afficiētis Deum de ipso prædicatur. Atque ita excluduntur omnia prædicata relatiua ad intrà, & consequenter omnia personalia, quia illa omnia relationem inuoluunt, absolutáque non sunt. Excluduntur item prædicata transcendentalia, de quibus hactenus diximus, quia non sunt propriè absoluta, sed ab absoluto, & respectiuo abstrahunt. Non excluditur autem scientia, intellectus, aut voluntas, hæc enim absoluta prædicata sunt, & non dicunt relationem nisi secundum dici.

(Attributū in Deo quid sit.)

2. Aliqui addunt, oportere, vt attributum dicat perfectionem, quàm habere meliùs sit, quàm carere illa. Et ita concludunt omnia prædicata, quæ relationem ex tempore ad creaturam dicunt, vt Dominus, Creator, Prouisor, Prædestinans, Iustificator, &c. & omnia similia, quæ actum Dei liberum supponunt non esse attributa, quia non est meliùs Deo esse hęc omnia, quàm non esse. Ita sentiunt Gregorius in 1. dist. 8. q. 2. Marsilius in 1. q. 12. art. 3. Non tamen declarant isti authores, cur necessè sit hæc omnia prædicata Dei excludere à ratione attributi, quia non solùm prædicata necessaria, sed etiam contingentia, seu nōn necessaria propriè attributa dicuntur. Et ideo nos talem conditionem omittimus, nam censemus hæc propriissimè comprehendi sub attributi nomine, & ita accipitur à nobis in titulo proposito, quia ad explicandum, quod intendimus, magis etiam hæc significatio seruit.

(Gregor. Marsil.)

3. Gabriel. Addit verò Gabriel in 1. dist. 2. q. 2. art. 1. ad rationem attributi necessarium esse, vt dicat perfectionem, quæ naturali ratione cognosci valeat. Verumtamen nulla ratio cogit, vt nomē, vel rationem attributi his terminis limitemus. Nam de multis prædicatis, quæ Deo attribuuntur sub controuersiā cadit, an perfectionem dicant, vt est simplicitas, actus purus, & similia, quæ nemo dubitare potest, quin sub nomine attributi à Theologis comprehendantur. Item multo magis incertum est, an omnia attributa, quæ de facto Theologi Deo attribuunt, possint ratione naturali à Theologis inuestigari, vt esse omnipotentē, esse incomprehensibilem, & similia, satis ergo est ad rationem attributi, quod per fidem, vel quacumque alia vera ratione de Deo cognoscatur, & vt proprietas, seu conditio, vel (vt loquitur Auerroes) vt dispositio Dei ipsi attribuatur. (12. Met. comment. 39)

4. Henricus. Alij denique addunt, attributum strictè sumptum, debere esse perfectionem communem Deo, & creaturis, quod significat Henr. quod. 5. q. 1. vbi consequenter negat, simplicitatem, immutabilitatem, & æternitatem esse propriè attributa. Durand. etiam num. 7. dictæ quæstionis 3. illam conditionem requirit ad attributum propriè dictum. Sed non video: quo fundamento hoc asseratur, quia nec ratione probari potest, neque vsus hoc habet. Imò, quò talia prædicata sunt magis propria Dei, vt Deus est, eò videntur magis propriè attributa diuina, & illa quæ sunt cōmunia creaturis, non sunt attributa Dei, nisi secundùm analogiam, & eminentiam, secundùm quam sunt propria Dei, quod declarant Dionysius, & alij Patres imitantes illum, cùm dicunt, Deum non esse sapiētem, sed supersapientē, & sic de cæteris. Attributū ergo in sua generalitate hæc omnia includit. Possumus tamen illud partiri, nam ex attributis (etiā seclusis prædicatis transcendentalibus) quædam sunt analoga, & communia Deo, & creaturis, vt *sapiens, iustus, &c.* quædam sunt singularia, & propria Dei, vt *æternus* strictè *immensus.* Rursus attributa diuina quædam explicantur per solam negationem, vel solam illam formaliter important, vt *increatum immensum, &c.* & *esse summè simplicem.* (iuxta sententiam magis receptam.) Alia verò sunt positiua, vt esse *sapientem, misericordem, æternum, &c.* De his ergo attributis positiuis nunc loquimur, de negatiuis dicemus capite sequenti. (Durand.)

5. 1. Assertio. Dico ergo primò. Hæc attributa non multiplicantur realiter in Deo. Hanc assertionem censeo esse certam, nam licèt inter Theologos controuerti possit, an prædicatum aliquod sit propriè attributum, prout nunc de illo loquimur, & hinc oriri possit controuersia Theologica, an tale attributum sub aliqua ratione multiplicetur in diuinis personis: tamen si semel constet aliquod prædicatum esse ex his attributis; iuxta principia fidei necessariò consequitur, non posse multiplicari: Probatur primò ex illo principio, *Omnia sunt vnum, vbi non obuiat relationis oppositio*, nulla ergo absoluta perfectio, vel proprietas multiplicatur, quia illa non habet oppositionem cum alijs. Secundò, quia hæc attributa absoluta, & essentialia sunt, seu de adæquato conceptu essentiali diuinæ naturæ, diuina autem natura ita est vna, vt non multiplicetur in diuinis personis, vt ostendemus libro sequenti, ergo similiter omnia hæc attributa non multiplicantur in Deo. Tertiò, assertio hæc necessaria est ad sequentem, & ex illa amplius confirmabitur.

6. Æternitas cur nō multiplicetur. Duæ difficultates hoc loco occurrebant. Prior est de *æternitatis* attributo, quoniam videtur in diuinis personis multiplicari, sicut multiplicatur relatiua existentia, quia *æternitas* idem est, quod duratio per se necessaria, duratio autem sequitur existentiam, vel est idem cum illa, sicut ergo sunt tres existentiæ, ita & tres durationes. At illæ sunt

per se,

per se, & ab intrinseco necessariæ, & immutabiles. Ergo sunt æternitates: nec enim in alia specie durationes constitui possunt. Hanc verò difficultatem ex professo tractaui in dicto 1. tom. 3. p. disp. 11. sect. 2. vbi ostendi, æternitatem non multiplicari in Deo, quia re vera est proprijssimè attributum, & perfectionem absolutam significat, sicut immutabilitas, ad quam consequitur. Idque non obscurè docuit Athanasius in symbolo dicens: *Non tamen tres æterni, sed vnus æternus.* De duratione autem non est eadem ratio, quia duratio non est attributum Dei proprium, sed est prædicatum quasi transcendens. Vnde non dicit rationem absolutam, sed abstrahit ab absoluta, & respectiua: prædicata autem huiusmodi, prout relatiua esse possunt, multiplicantur in diuinis personis. Æternitas ergo dicit attributum essentiale, duratio verò potest esse personalis proprietas, & talis duratio vt sic, ac ex proprio, & præciso conceptu solum habet, quòd sit quædam relatiua duratio, est autem vna æternitas simul cum alijs durationibus relatiuis, quia omnes identificantur eidem durationi essentiali, à qua habent summam perfectionem, & immutabilitatem, quam æternitas includit.

Athanas.

7. Alia difficultas circa eandem assertionem esse potest, quia vnum ex his attributis est diuinum intelligere, at hoc videtur multiplicari in diuinis personis, ergo. Minor probatur, quia in Patre æterno distinguũtur secundũ rationem intelligere essentiale, & notiale, ergo licèt essentiale non multiplicetur, multiplicabitur notionale, quia ea, quæ notionalia sunt, multiplicantur in diuinis personis. Ad hãc verò difficultatem facilis est responsio ex dictis in 1. libr. Negamus enim intelligere notionale, distingui in Patre etiam ratione, ab intelligere essentiali, quatenus est actus intelligendi, sed solùm distingui in relatione connotata, seu in modo habendi illud non datum ab alia persona, sed à se. Hinc autem inferri non potest, actus intelligendi multiplicari realiter in diuinis personis, sed tantùm relationem, seu modum habendi talem actum receptum, vel non receptum, ab alia persona. De qua re iterum occurret sermo infra l. 6. tractãdo de originibus, & actibus notionalibus.

Intelligẽte nõ multiplicatur.

8. Dico secundò. Hæc attributa substantiuè sumpta, non prędicãtur in plurali de diuinis personis. Hæc assertio est cõmunis Theologorum, & certa. Ita enim definitur in symbolo Athanasij, cùm de diuinis personis dicitur *Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus sanctus, & tamen non tres æterni, sed vnus æternus*, & infrà, *Tamen non tres omnipotentes, sed vnus omnipotens*, & infrà, *Tamen non tres Domini, sed vnus est Dominus*. & infrà, *Quia sicut sigillatim vnãquamque personam Deum, ac Dominum confiteri, Christiana veritate compellimur, ita tres Deos aut Dominos dicere, Christiana religione prohibemur.* Sicut ergo est de fide, tres personas non esse tres Deos, ita est de fide non esse tres Dominos, tres æternos, aut tres omnipotentes substantiuè. Atque ita etiam rem hanc tamquam in fide certam tradit Augustinus libr. 5. de Trinitate, cap. 8. Ratio autem est eadem, quia sicut in diuinis personis est vna Deitas, ita est vna Dominatio, vna potestas, vna æternitas, vnde procedit in his omnibus regula supra posita, quod substantiua prædicta non prædicantur in plurali, nisi forma multiplicetur, etiamsi multiplicentur supposita.

Assertio 2.

August.

9. Vnde constat, assertionem hanc habere locum in omnibus his attributis, etiamsi relationem rationis ad creaturas dicant, & siue illa relatio sit simpliciter necessaria, siue cõtingens, seu supponẽs actum liberum, & siue sit æterna, siue ex tempore. Propter quod dixi supra, attributum hoc loco de his omnibus prædicatis diuinis propriè dici. Probatur autem id, quod inferimus, explicando illud breuiter, Nam ex attributis, quædam conueniunt naturæ diuinæ secundum se, & nullum dicunt respectum ad creaturam, vt æternitas, de qua iam satis dictum est, & alia attributa negatiua, de quibus in sequenti capite dicendum est. Quædam verò attributa concipiuntur à nobis, vt facultates naturæ, vt scientia, voluntas, & omnipotentia, quæ in re sunt ipsamet Dei essentia, modo autem nostro intelligendi conueniunt ratione naturæ: & iuxta vanitatem, vel pluralitatem naturæ habente etiam vnitatem, vel pluralitatem, & ideò sicut in tribus personis vna est natura, ita vna scientia, vna voluntas, &c. Sicut è contrario in Christo Domino sunt plures intellectus & voluntates, quia sunt plures naturæ.

Varia distinguũtur attributa.

10. Ex his autem tribus attributis, omnipotentia clarè dicit respectum rationis ad creaturam, quia illam quasi pro obiecto suo habet: tamen quia respicit creaturam vt factibilem, ideò respectus ille tamquam simpliciter necessarius à nobis concipitur. Scientia autem, & voluntas Dei habent intra ipsum Deum suum obiectum primarium, & vt sic, non dicunt respectum ad creaturam, tamen secundariò dicunt ad illam respectum. Hic verò respectus est simpliciter necessarius, quatenus attingit creaturam vt possibilem, vel per scientiam simplicis intelligentiæ, vel per amorem simplicis complacentiæ in bonitate possibili creaturæ. Et hæc omnia sub tali ratione, habent vnitatem, in omnibus diuinis personis, quia, omnia dicunt absolutas perfectiones, in quibus non habent personæ oppositionem. Quod satis probant verba illa: *Non tres omnipotentes, sed vnus omnipotens*, nam attributum hoc dicit relationem necessariam ad creaturas, eadem verò ratio est de omnibus similibus.

Omnia singulariter dici ostenduntur.

11. Quædam verò ex his attributis inuoluunt actum liberum harum facultatum, qui etiam dicit respectum rationis ad creaturas, vt per se constat, ille verò actus interdum est merè immanens, vt prædestinatio, & tũc relatio, licèt non sit absolutè necessaria, tamen est æterna, quia actus immanens vt sic æternus est, aliquãdo verò talis actus est trãsiens, qui in tẽpore fit, vt creatio, ideò relatio rationis, quæ illum supponit, non solum contingẽs, sed etiam temporalis est. Vtraque nihilominus relatio est vna in omnibus personis, & ideo talia prædicata, tantùm singulariter de illis prædicantur substantiuè, & non in plurali, Quod sufficienter probatur ex illis verbis Athanasij, *Non tres Domini, sed vnus est Dominus*, nam attributum, *Dominus*, dicit relationem, liberam, & temporalẽ, ergo omnia similia attributa, & à fortiori etiam illa, quæ dicunt similem relationem, licet æternã, habebunt eandem vnitatem. Hoc etiam persuadet axioma illud verissimũ, *Opera Trinitatis ad extra, sunt indiuisa*, vt sunt creare, gubernare, iustificare, quia hæc omnia conueniunt personis ratione scientiæ, voluntatis, & potentiæ, & ideò eandem habent in eis vnitatem. Ac proinde vnus est tantum Creator, vnus Prouisor, Gubernator, & Iustificator.

12. Nihilominùs dico tertiò, Hæc attributa adie- Assertio 3.

ctiuè sumpta rectè prædicantur in plurali de diuinis personis. Hæc assertio communis est Theologorum, habetque fundamentum in verbis illis Athanasij in suo symbolo, vbi in plurali vocat diuinas personas, *coæternas*, *&* *coæquales*. Et eodem modo loquitur Concilium Lateranense in cap. *Firmiter*, de summa Trinit. & fide Cath. vbi etiam vocat personas. *Consubstantiales, & coomnipotentes.* Respondere autem potest aliquas, has voces dici in plurali propter illam particulam additam, *co*, Nam illa significat mutuam relationem rationis in tali attributo, & ratione illarum relationum possunt prædicari in plurali, sicut personæ diuinæ dicuntur similes, quia relatio similitudinis, quæ inter eas rationis est, multiplicatur in illis, & eadem ratione dici possunt non tantùm coæquales, sed etiam æquales, quia etiam vox, *æqualis*, relationem dicit. Reliquæ item voces *coæternæ*, *coomnipotentes* &c. significant mutuam relationem rationis, æqualitatis, vel similitudinis in tali, vel tali perfectione, & ideo mirum non est, quòd prædicentur in plurali, etiamsi perfectio ipsa sit vna. At verò si auferatur illud *co*, & dicantur omnipotentes, vel æternæ, iam voces illæ non significant relationem, sed tantùm absolutam perfectionem. Et ideo non sequitur, posse dici in plurali. Sed licèt hoc rectè consideratum sit, vt has locutiones non extendamus sine sufficiente additione, vel explicatione, vbi nomina sunt ambigua, nihilominus vbi satis cõstat esse adiectiua, nõ est dubiũ, quin possint pluraliter prædicari, sic enim tres personæ rectè dicuntur Diuinæ, & Dominantes, ac creantes, & Pater, ac Filius dicuntur spirantes spiritum sanctũ, licèt sint vnus spirator, vt infrà dicemus. Hæ namque locutiones receptæ sunt ab omnibus Theologis, & communi vsu probatæ.

13\. Ad explicandam autem rationem huius assertionis notanda est regula Theologorum, vt nomen adiectiuum pluraliter prædicetur, satis esse, quòd personæ, vel supposita, de quibus prædicantur, plura sint. Ita docet D. Tho. 1. p. q. 36. ar. 4. & q. 39. art. 3. Scot. & alij Theologi in 1. dist. 12. Ratio D. Tho. pro hac regula est, quia nomen adiectiuũ significat formam per modum adiacentis alteri, quãdo autẽ vna forma est in multis suppositis, licèt forma sit vna adiacentiæ, vt ita dicam, tamen sunt plures, & ideo hæc pluralitas sufficit, vt nomen pluraliter dicatur de multis personis. Confirmatur, ac declaratur, Nam in eo casu sunt plures habẽtes vnam talẽ formã, ergo hoc ipsum potest significari per aliquod nomen à tali forma sumptum. Tale autem est nomen adiectiuum, vt ex communi vsu, & sensu talis vocis constat, ergo tale nomen pluraliter prædicatur. Vnde cùm dicimus, tres personas esse tres Dominantes, nihil aliud significamus, quam potestatẽ dominandi esse in tribus, vel haberi à tribus personis, & cum proportione, quando dicimus, esse tres creantes, solùm significamus creationem prodire à tribus personis, & sic de cæteris. Neque in hoc occurrit difficultas alicuius momenti.

Concil. Lateran.

D. Thom.

CAPVT XII.

An diuina attributa priuatiua, multiplicentur aliquo modo in personis diuinis.

1\. IN his attributis locum habent absolutè loquendo omnes assertiones positæ in præcedenti cap. Nam hæc etiam attributa, absoluta simpliciter sunt, vel per modum priuationis, quatenus remouent absolutam aliquam imperfectionem, vel per modum essentialis perfectionis, in qua fundãtur, quamque per illam negationem, seu remotionem nobis innuunt. Formale igitur significatum talium nominum non multiplicatur in Deo, & ideo substantiuè sumptum tale nomen singulariter tantùm prædicatur, licèt adiectiuè possit in plurali prædicari; vnde est illud Athanasij. *Non tres increati, nec tres immensi, sed vnus increatus, & vnus immensus*, & in cap. *Firmiter* dicitur, *Non tres ineffabiles &c.* Idemque habet Augustinus 5. de Trinitate, ca. 8. & omnes Theologi.

August.

2\. Dub. 1. Occurrunt nonnullæ difficultates circa nonnulla ex his attributis explicandæ. De hoc ergo attributo *increatum*, est difficultas, quia videtur cõuenire personis non solùm ratione naturæ, sed etiam ratione suarum proprietatum, ergo licèt ratione essentiæ dicantur vnus increatus, poterunt etiam dici tres ratione proprietatum. Nam, vt suprà dixi, illa omnia prædicata, quæ conueniunt personis ex vi propriarum relationum, sub ea ratione multiplicantur in eisdem etiam substantiuè, quia multiplicata forma cum supposito, multiplicatur substantiuum. Antecedens probatur, quia Filio ratione filiationis repugnat per creationem produci, & similiter Spiritui sancto ex propria ratione repugnat ei produci ex nihilo, increatum autem est illud ens, quod nec creatur, nec creari potest. Declaratur, quia Patri attribuitur, vt propria notio, esse ingenitum, quia non solùm ratione essentiæ, sed etiam ratione personalitatis habet non posse ab aliquo produci: & Filio multi attribuunt, esse inspirabilem, & Spiritui sancto, esse ingenerabilem propria generatione, ergo eadem ratione conueniet omnibus personis esse increabiles, seu increata entia ex vi propriarum relationum. Cur ergo hoc prædicatum non multiplicabitur in illis?

3\. Tres personas non esse tria increata. Athanas. Nihilominùs absolutè dicendum est, tres personas esse vnum increatum, & non plura, substantiuè loquendo. Ita loquitur Athanasius, & cum eo confitetur tota Ecclesia, & Patres etiam omnes ita loquuntur expresse negãdo esse plures increatos. Ratio reddi potest, quia per hanc negationem explicatur in Deo absoluta necessitas essendi à se, & non ab alio, hæc autem necessitas non potest conuenire ratione relationum præcisè sumptarum, sed ratione essentiæ, quæ est suum esse per essentiam, ergo sicut hoc esse per essentiam, vnum tantùm est in tribus personis) vt suprà diximus) ita dicendum est de esse increato. Dices; hæc ipsa necessitas essendi aliter conuenit Patri, & aliter Filio; illi, quia ex se habet proprietatem immediatè coniunctam essentiæ; huic verò, quia generatio illa non liberè, sed necessariò est. Respondeo, hanc diuersitatem solùm esse in modo habendi illam formam, à qua habent, vt necessariò sint: nihilominus tamen illa forma vna, & eadem est in illis, & ideo prædicatum ab illa sumptum non multiplicatur.

Quocirca, vt respondeamus difficultati propositæ, aduertendum est, quædam esse prædicata essentialia, quæ comparata ad personas, requirunt in earum relationibus quamdã non repugnantiã, vt sic dicam, seu proportionem, vt possint recipere talia attributa per simplicissimam identitatem: non verò possunt illa completè habere ex sola sua 4.

ratione relatiua, sed formaliter habere debent ab essentia: & talia prædicata nullo modo possunt multiplicari. Exépla afferemus statim in alijs attributis, ita verò intelligendũ est in hoc, de quo agimus. Verum est enim, filiationem diuinam non posse fieri per creationem, & hoc repugnare rationi eius: tamen hoc ex eo est, quia talis persona non potest produci nisi de substantia Patris, quæ substantia per se primò increabilis est, & ita propria ratio, ob quam hoc attributum simpliciter conuenit Filio, vel filiationi, est ipsa substantia, ex qua producitur, & existit: idemque est de Spiritu sancto. Et ita patet responsio ad difficultatem, nam relationes ex proprijs habent proportionem quamdam, vt sint absque creatione, tamen completam, & positiuam repugnantiam cũ creatione habent ratione essentiæ, & quia hoc significatur nomine *increati*, ideo non multiplicatur in ipsis, Neque est simile de notione ingeniti, & aliis negationibus propositis, quia per illas solùm negatur aliqua relatio originis, & hæc negatio potest personæ completè conuenire ratione relationis. Increatum verò negat omnem essentialem dependentiam, quæ negatio non conuenit completè, nisi ratione essentiæ.

5. Dub. 2. de infinitate. Circa infinitatem, cùm certum sit, infinitatem essentiæ esse vnam in personis, dubitari adhuc potest, an per proprias relationes habeant personæ tres infinitates. Et quidem, qui negant, personas habere aliquam perfectionem ex proprijs relationibus, consequenter negant, habere aliquam infinitatem. Quod si inquiras, an Pater. v. g. quà Pater est, sit finitus, vel infinitus, vtrumque negát, quia hæc non immediatè opponuntur, nisi respectu subiecti proportionati, id est, quanti, nam illæ sunt passiones quantitatis. In Patre verò, vt Pater est, nec est quantitas molis, nec perfectionis, & ideo nec est finitas, nec infinitas. Atque hæc fuit Scoti opinio.

6. Duæ opiniones reijciuntur. Hæc sententia consequenter loquitur, sed fundamentum eius nobis suprà non placuit. Et quãuis loquendo de infinito priuatiuè illa responsio procedat, tamen negatiuè saltem sequitur, personam diuinam non habere infinitatem, atque ita esse finitam negatiuè, vel potiùs, plùs, quàm finitam, quod quidem mihi non minùs inconueniens videtur. Magis verò displicet aliorum sententia, qui cùm admittant, relationem diuinam secundùm propriã ratioẽ dicere perfectioẽ, nihilominus negant, secundùm illam habere infinitatẽ aliquam etiam in tali genere. Quia infinitas relationis sumenda est ex termino, terminus autem non habet infinitatem, nisi ratione essentiæ. At profectò in hac ratione petitur principium, nam terminus huius relationis est aliud correlatiuum, de quo etiam inquirimus, an habeat aliquam infinitatem præter infinitatem essentiæ.

7. Vera resolutio. Dico igitur, infinitatem aliam esse simpliciter in genere entis, & hanc esse vnam tantùm in tribus personis, & singulis conuenire, vt ex dictis satis patet, aliam verò esse secundùm quid, seu in proprio aliquo genere, quomodo distinguunt Theologi in attributis diuinis plures infinitates ratione distinctas, vt est infinitas sciẽtiæ, potentiæ &c. Et hoc modo dicimus, esse in tribus personis tres infinitates relatiuas realiter distinctas. Nam, quæ est distinctio rationis inter attributa, est realis inter relationes quoad propria: vt suprà etiam dictum est. Probatur assertio, quia relationes illæ habent proprias perfectiones, ergo finitas, vel infinitas secundùm proprios cõceptus: nam respectu rei quantæ illa duo immediatè opponuntur, absurdum est autem dicere, illas perfectiones esse finitas, ergo habent infinitates in proprijs generibus, & declarari potest hæc infinitas ex processionibus ipsis: nam Verbũ diuinũ procedit vt adæquatus terminus intellectionis paternæ, quæ intellectio infinita est, ergo & Verbum formaliter in ratione Verbi habet infinitaté, ergo & in ratione Filij, nam hæ duæ rationes in ipso vna sunt, vt infrà dicam, ergo & Pater habet similem infinitatem ratione Patris. Et eadem ratio ad Spiritum sanctum applicari potest.

Dices, ergo eodem modo distinguere possemus in præcedenti attributo. Cur enim potiùs infinitas distingui potest in absolutam, seu essentialem, & relatiuam, seu personalem, quàm esse increatum? Respondeo, esse dissimilem rationẽ, nam infinitas, vt dixi, sequitur quantitatem, quæ in re spirituali idem est, quòd perfectio: perfectio autẽ, vt suprà etiam dixi: transcendens est, & ideo infinitas similem transcendentiam habet, ratione cuius abstrahi potest ab absoluto, & respectiuo, quamuis in solo absoluto sit infinitas simpliciter, in relatiuo verò solùm sit secundum quid, seu in tali genere. At verò esse increatũ conuenit supposito ratione suæ naturæ, atque adeo ratione sui esse simpliciter. Sicut è contrario in creaturis esse generabilem, vel creabilem vnicuique rei conuenit ratione naturæ, non ratione personalitatis, vel suppositalitatis, sed hæc sequitur conditionem naturæ, quatenus cum illa congenerari, vel concreari potest. Quia ergo in diuinis personis tantum est vna natura, in qua non habet locum distinctio absoluti & respectiui, ideo nec illi attributo accommodatur talis distinctio. 8. Obiectio. Respõsio.

Et iuxta hæc censendum est de immensitate, illa enim tantum est vna in diuinis personis, & ideo hoc attributum, *Immensus*, substantiuè sumptum non dicitur pluraliter de diuinis personis. Quia immensitas requirit infinitatem simpliciter, & ita conuenit Deo ratione naturæ, & relationibus, quatenus essentiam includunt. Vnde, si ex proprijs rationibus præcisè considerentur, intelligi possunt ex se afferre præsentialitatem aliquam quasi localem, tamen excellentiam immensitatis ex se non habent, sed vt essentiam includunt. Idéque iudicium est de *immutabilitate*, quę multa comprehendit. Nam, si sit in esse simpliciter, conuenit ex necessitate essendi. si in ordine ad locum, conuenit ex immensitate, si in actibus intellectus, & voluntatis, conuenit ex infinita perfectione, & actualitate talium facultatum. Si denique in ordine ad quamcumque impressionem, seu receptionem, conuenit ex eo, quòd Deus est purus actus. Constat igitur manifestè, hoc attributum conuenire diuinis personis ratione naturæ, & ideo non multiplicari. 9. Immẽsitas non multiplicatur. Idem esse de immutabilitate

Atque eadem ratio est de *simplicitate*, quæ vt cõuenit naturæ diuinæ comparatæ ad attributa essentia, & absoluta, clarum est, conuenire illi ratione suæ perfectionis infinitæ simpliciter, si verò consideretur comparando inter se essentiam, & relationem ipsam, conuenit maximè ratione essentiæ, quæ propter sui infinitatem, & purissimam actualitatem potest intimè includi in ipsis relationibus, sine vlla distinctione actuali in re, ab ipsis, etiam si illæ inter se realiter distinguantur. Denique 10. Idem de simplicitate.

nique idem est de hoc attributo, *incomprehensibile*, & alio, quod ex illo nascitur, *ineffabile*. Nam incomprehensibilitas etiam conuenit Deo ratione infinitatis simpliciter, & à nobis maximè intelligitur in ordine ad attributum omnipotentiæ, & ad ea omnia, quæ in Deo eminenter continentur, quæ exhauriri non possunt per vllam creatam visionem. Constat autem hæc omnia conuenire Deo ratione essentiæ. Quin potius hoc etiam attributum, *inuisibile*, quatenus Deo conuenit in ordine ad intellectum creatum sua naturali virtute operantẽ, conuenit Deo ex eo quòd est actus purus, & suum esse per essentiam, vt D. Thomas. 1. p. quæst. 12. ratiocinatur, & alibi explicaui: ideò hoc etiam attributum singulare est, & non multiplicatur, nec substantiuè pluraliter prædicatur.

D.Thom.

CAPVT XIII.

Quibus verbis distinctio personarum explicanda sit.

1. IN superioribus declarando rem ipsam, multa, quæ ad modum loquendi spectãt, exposuimus: nunc autem pauca de modo solùm loquendi addenda supersunt, quæ attigit D. Thomas. 1. p. q. 31. art. 1. & 2. Est autem in primis hæc generalis regula obseruanda. In hoc mysterio ad declarandum personarum numerum vtendum esse vocibus, quæ solam distinctionem significent quoad supposita, cauendas autem esse voces illas, quæ simul cum distinctione personali indicare possunt distinctionẽ naturæ, vt omnis suspicio Ariani erroris tollatur. Sicut è cõtrario, in declarãda vnitate earumdem personarum cauendæ sunt voces, quæ confusionem earum inducere possunt, de quibus vocibus vnitatis dicemus libro sequenti. Deinde obseruandum est, voces significantes distinctionẽ in triplici ordine constitui posse. Quędam sunt verba, aut nomina significantia differentiam rerum: alia sunt relatiua, quæ dicuntur diuersitatis, vt *alius*, in tertio ordine sunt termini numerales, & circa singula pauca notanda sunt.

Regula generalis.

2. Circa nomina distinctionis ferè hoc solùm purum est, & sine suspicione, quo personæ dicuntur distingui realiter, aut esse distinctæ, de quo in principio huius libri dictum est. Dubitari autem solet de verbo, *differt*, an vna persona propriè dicatur differre ab alia. Nam D. Thomas dicto artic. 2. suspectam habet hanc vocem, secutus Hilarium 4. de Trinitate. Quia ea propriè dicuntur differre, quæ distinctam habent formam, personæ autem diuinæ non habent formam distinctam. Forma enim illarum propria est natura diuina, quæ in iis non distinguitur, ergo illę personæ non dicuntur propriè inter se differre.

Dub 1. de verbo. *Differendi* *D.Thom.* *Hilarius.*

3. At enim, licèt hoc cautè consideratè, & ad maiorem securitatem dictum esse videatur, nihilominùs illa locutio in multis Patribus inuenitur. Nimirum Gregorio Nazianzeno oratione 35. Iustino in expositione fidei, Anastasio Synaita in libro 1. de fidei dogmatibus, circa principium. Damasceno libro 1. de fide, cap. 10. & sequentibus, Richardo de sanct. Victor. lib. 4. de Trinitate, cap. 20. & lib. 5. cap. primo. Et ideo Magister in 1. distinct. 24. illam locutionem admittit, quem sequitur Alensis prima part. quæst. 44. Vnde censeo in rigore, nihil esse periculi in illa locutione. Quia differentia non semper dicit distinctionem in forma essentiali, sed etiam dicere potest distinctionem in forma personali, quæ in diuinis personis est proprietas. Conciliando verò sententias dicimus, cautius esse vitare locutionem illam, saltem quando simpliciter, & sine addito personæ dicuntur differre, nam si addatur, *differre proprietatibus, aut relationibus*, iam satis res explicatur, vt D. Thomas etiam sentit, explicans Damascenum, qui ita loquitur, ac ferè alij Patres citati.

Resolutio. *Gregor. Nazianz. Iustinus. Anasthas. Synaita. Dasmasc. Riccard. Magister. Alensis.* *D.Thom.*

4. Similis dubitatio est de voce, *diuersitatis*, quam D. Thomas ibi censet vitandam. In quo magis videntur Patres conuenire, vt patet ex Hilario suprà, & Augustino 7. de Trinitate, cap. vltimo, Fulgentio lib. 3. ad Trasimundum, capite 6. Lactantio lib. 4. diuinarum Institutionum, capite 29. Et ratio est, quia diuersitas aliquid ampliùs, quàm distinctio, & differentia significare videtur, & ideo innuere potest varietatem in forma, seu natura. Atque idem censet D. Thomas de nomine *Diuisionis*, quia indicat partitionem totius, personæ autẽ diuinæ nõ ita distinguũtur. Si tamẽ vox illa latius sumatur, prout solũ dicit discretionẽ, admitti potest. Sic enim personas vocat discretas. Conciliũ Lateranense in cap. *Firmiter*, de summa Trinitate, & fide Catholica, & Concilium Toletanum I. & II. in confessionibus fidei, & Richardus Victorinus supra, capite 15. Denique de nomine *separationis* ait etiam D. Thomas, esse vitandũ, quia licèt personæ distinguantur, non separantur. Lactantius verò suprà dicit, vnam personam secerni ab alia. Tamen solam distinctionem significare voluit. De nominibus autem, quæ dissimilitudinem, vel inæqualitatem indicare possunt, generalis regula est, esse cauenda; de illis tamen aliqua in particulari dicemus in fine sequentis libri.

Dub. 2. de voce diuersitatis. *Hilarius. August. Fulgent. Lactant.* *D.Thom.* De voce diuisionis. *Concil. Lateran. Concil. Tolet. I. & II. Richard.* De nomine Separationis. *D.Thom.*

5. Circa relatiua diuersitatis prima regula Patrũ est, Masculinè vnam personam dici posse aliam ab altera, vt Patrem alium à Filio, iuxta illud Ioannis 14 *Et alium Paracletum dabit vobis*. Altera regula est, in neutro non posse vnam personam dici aliud ab altera. Ita Concilium Toletanum supra & Cõcilium Ephesinum, tom. 2. cap. 7. Augustinus 11. de ciuitate ca. 11. Damasc. li. 3. capite 35. Sophronius epistola sæpe citata ex 6. Synodo, act. 11. Leo Papa sermone secundo Pentecost. Fulgentius de Fide ad Petrum, cap. primo, & alia de hac re attuli in 3. p. q. 17. ar. 2. Ratio verò non est alia, nisi communis vsus loquendi, qui habet, vt hoc relatiuum masculinè sumptum referat suppositum, in neutro autem referat essentiam. Sicut etiam masculinè interrogando, quis aliquis sit, de persona interrogari intelligitur, interrogando autem quid, de natura, & specie quæritur. Hoc autem intelligendum est, quando hæ voces absolutè & sine addito prædicantur, nam si aliquid addatur iuxta exigentiam additi iudicandum erit. Vnde si Pater dicatur alius Deus à Filio, falsa est locutio, vt docuit Sixtus Papa in epist. 1. & Sophronius suprà, & omnes. E cõtrario verò, si Pater dicatur aliud suppositum à Filio, erit vera locutio, quia iam restringitur significatio, & sola personalis distinctio significatur.

De relatiuis diuersitatis regulæ. *Concil. Toletan. Concil. Ephesin. August. Damasc. Sophron. Leo Papa. Fulgent.* *Sixt. Pap. Sophron.*

6. Idem iudicium est de hac voce *Alter*, vel *Alterum*, nam masculinè potest Pater dici absolutè alter à Filio, vt loquitur Fulgentius suprà, & ad 7. obiectionem Arianorum, Hilarius 2. de Trinitate, Athanasius sermone de æterna substantia Filij Dei.

De voce, Alter. *Fulgent. Hilarius. Athanas.*

lij Dei. At verò in neutro non potest id propriè dici. Quod notauit Bernardus epistola 190. ex eadem ratione facta. Et per hæc iudicandum est de similibus. *Bernard.*

7. *De terminis numeralibus, regula.* Circa terminos numerales, quidam sunt quasi collectiui, vt Trinitas, alij diuisim significant, vt duo, vel tres. Hi posteriores nullam habent difficultatem, nam absolutè sumpti, & in competenti numero optimè dicuntur de Personis. Sic Hilarius 7. de Trinitate versus finem Patrē, & Filium, *duos*, simpliciter appellat. Idem Anselmus in Monologio, cap. 40. & 41. solùm est obseruandum, vt masculinè, & non in neutro prædicentur, nam (vt in sequētibus dicam) tres personæ sunt vnum, licet non sint vnus. & ideo sunt plures, plura autem propriè dici non possunt. Item oportet aduertere, an numerali termino aliquid addatur, nā tunc iudiciū ferendum est iuxta exigentiam additi, Pater enim, & Filius absolutè plures sunt. Si verò addatur, plures dij, hætetica est locutio, si plures personæ, vel relationes, Catholica. *Hilarius. Anselm.*

8. *De nomine Trinitatis.* De terminis autem quasi collectiuis nomen *Trini*, vel *Trinitatis* receptissimum est in Ecclesia, ideóque de vsu eius dubitari non potest: de proprio verò significato eius dubitari solet. Nam aliqui putant per hanc vocem significari trium vnitatem, ex D. Thom. dicta q. 31. art. 1. in solutionibus argumentorum. Hoc verò impugnari solet, quia Athanasius dicit oportere credere vnitatem in Trinitate, ergo vox: *Trinitas*, non significat ipsam vnitatem. Et simile argumentum sumi potest ex verbis Ecclesiæ in præfatione Trinitatis. *Qui cū Filio & Spiritu sancto vnus es Deus, vnus es Dominus non in vnius singularitate personæ, sed in vnius Trinitate substantiæ.* Nomē ergo *Trinitas* præcisè sumptum nō significat de formali vnitatē, sed potiùs numerum, & distinctionem personarum: subindicare autem videtur vnitatem, saltem ex Etymologia vocis. De qua tantùm loquitur D. Thomas. *D. Thom. Athan.*

9. *Obiectio de voce.* Obijcit verò D. Thomas, quia si Deus dicitur Trinus, eadem ratione dici posset triplex, quia etiā per hanc, vocem numerum ternarium significare solemus. Respondet autem negando sequelam, quia triplicitas significat multitudinem cum proportione inæqualitatis, quæ inæqualitas in Trinitate non inuenitur. Quam doctrinam, seu rationem sumpsit ex Augustino 6. de Trinitate, cap. 6. & 7. & l. 15. capite 3. Obstare autem videtur illi rationi, quia, *multiplex*, solùm dicit inæqualitatem in numero, hoc autem modo etiam in Trinitate ternarius est maior binario, vel vnitate. *Triplex. D. Thom. Augustin.*

Quare censeo sensum horum Patrum solùm esse, illam vocem *Triplex*, non ita posse prædicari de Deo, sub hac voce *Dei*, sicut prædicatur esse *Trinum*. Quod certè satis constat ex vsu, qui in hac materia sufficit. Constat etiam ex alijs Patribus, qui eodem modo negant, Deum esse multiplicem. Vt videre licet in Nazianzeno, oratione 35. Ambrosio 1. de fide cap. 1. & 2. Bernardo lib. 5. de Consideratione, & eodem modo loquitur Concilium Toletanum XI. Ratio autem esse videtur, quia *Trinum* numerat tantum personas, & de formali significat distinctionem earum, vt dixi, & potiùs indicat vnitatem Deitatis, quàm multitudinē. Multiplex verò numerat illud, cui adiungitur iuxta formale significatum eius. Vnde, si Deus multiplex diceretur, significaretur, deitatem multiplicari. Bernardus autem lib. 5. de Consideratione circa medium, in alio sensu significat Deum non dici multiplicem, quia est omnino simplex, & non cōpositus ex multis. Et ob eandem rationem, nulla persona secundùm proprium, & specificum nomē potest dici triplex. At verò secundū communē rationē personæ, vel relationis posset hæc vox in diuinis vsurpari. Sic enim dixit D. Tho. q. 10. de potentia art. 2. esse in Deo duplicem processionem. Vnde etiam dicere possumus esse duplicem personam procedentem, vel triplicem relationem, quia per hæc non significatur nisi multiplicatio sub illo termino communi, quæ verè in Deo reperitur. 10. *Nazian. Ambros. Bernard. Concilia Toletana 11. Bernard. D. Thom.*

Finis libri Tertij de Trinitate.





INDEX CAPITVM LIBRI QVARTI, DE TRINITATE.

LIBER QVARTVS, DE VERA VNITATE, ET IDENTITATE TRIVM PERSONARVM, ET OMNIBVS, QVÆ AD ILLAM PERTINENT.



Vm in superioribus ostensum sit, singulas personas esse verum Deum, cõstat habere inter se aliquã vnitatē. Hic ergo explicandum superest, quænam, & quanta sit, & in qua re, seu in quibus tributis, posita sit, & quia æqualitas, & similitudo ad vnitatem spectant, de illis etiam dicemus, ac tandem quibus vocibus aptè explicetur hæc vnitas, adnotabimus.

CAPVT I.

Tres personas esse vnius, & eiusdem essentiæ, ac naturæ.

1. Varij errores. *Theodor.* NOnnulli ex hæreticis dixerunt in Trinitate esse plures deitates, atque ita in re asserebant esse plures Deos. Ita refert de Peratis Theodoretus libro primo hæreticarum fabularum cap. 19. A & de Ioanne Grammatico refert Nicephorus libro 18. Hist. cap. 4. 6. & 48. Anselmus etiam libro de Incarnatione Verbi cap. 1. indicat, hunc errorem suo tempore in Gallia pullulasse. Denique Athanasius in Dialogo 3. de Trinitate refert, quosdam Arianos concessisse Patrem, & Filium esse distinctos Deos. Verumtamen illi æquiuocè, vel cum analogia vtebantur nomine Dei, solumque Patrem concedebant esse supremum Deum. Nos autem supponimus, verum Deum esse tantùm vnum, quo nihil est frequentius in Scriptura, & omnibus Concilijs, & Patribus. Imò, & ratione naturali est euidens. Et probatur in principio primæ partis, & in Metaphysica, & ideo de hoc fundamento, quantùm ad rem spectat, nihil hic ampliùs dicendum est. *Nyceph. Anselm. Athan.*

B Ex illo verò deducitur primò, In Patre, Filio, & Spiritu sancto esse vnam numero Deitatem. Quæ res etiam de fide est: & sub eisdem ferè verbis habetur in 6. Synod. Actio. 11. Et in eodem sensu definitur in ca. *Damnamus* de summa Trini- 2. Assertio 1.

tate, & fide Catholica, *Patrem communicare Filio totam substantiam suam*, id est eandem naturam, & diuinitatem, vt ibidem exponitur, & probatur ex illo Ioann. 10. *Quod dedit mihi Pater, maius omnibus est*. Et ibidem ait Christus, *Ego, & Pater vnum sumus*. Vnde Damasus Papa in expositione fidei ad Paulinum, *Si quis* (ait) *non confitetur Patris, Filij, & Spiritussancti vnam diuinitatem, potestatem, & maiestatem, anathema sit*. Ratio verò est, quia in diuinis multiplicantur personæ: si ergò multiplicarentur deitates, multiplicarentur etiam Dij. quod est contra primum fidei fundamentum positum. Sequela patet, quia ad multiplicationem substantiui, nihil amplius requiri potest, quàm multiplicatio personarum, & naturarum: ideo enim Petrus, Paulus, & Franciscus sunt tres homines, quia sunt tres personæ, & habent distinctas humanitates.

Ioan. 10. Damasus. Papa.

3. Assertio. 2. D. Thom.

Secundò ex dictis concluditur, tres personas Trinitatis esse vnius essentiæ, & naturæ. Ita docet Diuus Thomas 1. part. quæstione 39. articul. 2. & habetur illa formalis locutio in 6. Synodo, Actio. 4. & 11. Vbi tres personæ dicuntur vnius substantiæ, & operationis. Sic etiam Concilia Toletana 6. & 11. *Confitemur* (aiunt) *Trinitatem vnius essentiæ, virtutis, maiestatis, ac naturæ*. Ita etiam loquitur Augustinus 3. contra Maximinum cap. 14. Dicet verò aliquis, (vt rationem locutionis explicemus.) Vna diuinitas dicitur esse trium personarum: ergò è contrario tres personæ non rectè dicuntur vnius diuinitatis. Respondet Diuus Thomas dicto articul. 2. ad 4. naturam, vel essentiam in abstracto significari, vt formam, & ideo dici posse esse in persona, vel personis, quia forma est in illo, quod formaliter constituit: è contrario verò (ait) personas non dici absolutè esse naturæ, sed adiecta proprietate aliqua, per quam significatur, personas conuenire ratione talis naturæ: Sicut dicimus Petrum, & Paulum esse naturæ rationalis, non verò naturæ, sine alio addito. Et sic etiam personæ diuinæ non dicuntur essentiæ, sed eiusdem essentiæ, vel vnius naturæ, per quod nihil aliud explicatur, quàm personas illas conuenire in eadem numero natura: & ita constat ratio illius locutionis. Addit verò ibidem Diuus Thomas ad quintũ, non ita posse dici tres personas esse ex eadem essentia, quia particula *ex* indicat habitudinem efficientis, & ita innuit distinctionem potius, quàm vnitatem. De quo ex professo tractabitur infrà lib. 7.

Concilia Toletana 6. & 11. August. D. Thom. D. Thom.

4. Vltimò obseruare oportet, hæc omnia intelligenda esse de vnitate vera, & reali, &, vt more nostro loquamur, indiuiduali illius naturæ, nam hanc requirit vnitas Dei. Ad hanc ergo fidem vno verbo comprehendendam, & vt hæretici cogerentur sine tergiuersatione illam confiteri. Patres Concilij Niceni amplexi sunt vocem illam ὁμοούσιον, quam tam Arius, quàm Sabellius damnantur, quia per illam, & vnitas substantiæ, & distinctio personarum indicatur, vt declarauit Epiphanius in Anchorato, & Hilarius libro de Synodis, Ambrosius libro 3. de fide capite septimo. Et ideo Marianus Victor libris contra Arianos, & specialiter opusc. de hac voce dicit, *illam fuisse inuentam diuinitùs*. Et eandem magna veneratione recipiunt alij Patres, Augustinus epistol. 174. & 178. & Basilius in epistola quadam ad Ancillas Dei; Fulgentius contra Arianos ad septimam obiectionem. Eandem recipit Isidorus libro 7. Etymolog. cap. 2. Ac denique tota Ecclesia Latina loco illius vocis posuit in symbolo vocem *consubstantialis*, quæ eandem habet vim. Contra illam autem vocem objiciebant Ariani, quod in Scriptura non inueniretur: Respondent autem ijdem Patres: Primùm, parum hoc referre, cum res ipsa in Scriptura inueniatur, & vox sit vtilis, & accommodata ad illam declarandam veritatem. Deinde, Ambrosius, & alij eam ex Scriptura elicere conantur, præsertim ex illis verbis Christi, Ioann. 10. *Ego, & Pater vnum sumus*.

Epiphan. Hilarius. Ambros. Marianus. Victor. Augustin. Basilius. Fulgent. Isidor. Ambros.

Objiciebant præterea hæretici, vocis nouitatem, sed sine vllo fundamento, quia ad noua mysteria explicanda, necessariæ sunt nouæ voces. Eò vel maximè, quòd illa hæresis noua erat: & ideò specialis vrgebat necessitas, nouum nomen imponendo, quo illa confutaretur, & veritas fidei breuiùs, & clariùs explicaretur. Quod in alijs etiã mysterijs accidisse videmus: sic enim nomẽ *Trãssubstantiationis*, & similia inuenta sunt. Addit Athanasius in libro de decretis Nicenæ Synodi, & in libro de Synodis Arimini, & Seleuciæ congregatis, & in epistola de sententia Dionysij Alexandrini, illam vocem non fuisse inuentam à Concilio Niceno, sed priùs fuisse vsurpatam à dicto Dionysio Alexandrino in Apologia ad Dionysium Romanum, & receptam ab eodem Dionysio Papa in rescripto ad alterum Dionysium, & ab alijs antiquis, quos ibi refert. Imò Theodoretus) lib. 1. hist. cap. 12. & 13. ait, Eusebium Cæsariensem (alioqui Arianum) eam vocem probasse. Denique Ambrosius dicto lib. 3. de fide cap. 7. dicit, priùs Arianos tamquam inconueniens intulisse, sequi ex doctrina fidei personas esse ὁμοούσιους, quod tunc Concilium Nicenum concessit, & illam vocem arripuit ad confundendos eosdem hæreticos. Quam etiam vocem, (vt hoc obiter dicam,) Constantinus Imperator recepit, & approbauit, vt apertè refert Marianus Victor, qui tempore Constantij vixit. Vnde immeritò aliqui contrariam notam Constantino inurunt.

5. Athanas. Dionysius. Alexand. Dionysius. Papa. Teodor. Ambros. Marianus Victor.

CAPVT II.

Tres personas diuinas esse idem realiter in vna deitate.

1. Tractanda est hoc loco sententia Gilberti Porretani, qui sensit, relationes diuinas, seu proprietates personales distingui realiter à diuina natura, & consequenter etiam personas, quamuis diuerso modo, nam relationes ponebat condistinctas ab essentia, id est, nec includentes essentiam, nec in illa inclusas à parte rei: personas autem (si consequenter loquutus est) non potuit hoc modo distinguere; sed vt includentes essentiam, & addentes rem aliam distinctam ab essentia, quia omnis persona intrinsecè constat ex natura, & personalitate. Dubitant verò aliqui, an posuerit propriam distinctionem realem, quam vocamus rei à re, an tantùm modalem, seu formalem. Ego verò non dubito, quin realem posuerit. Nam Diuus Bernardus sermone 80. in Cantica, & libr. 5. de consideratione impugnat Gilbertum, vt ponentem quaternitatem in Deo. Et in actis Concilij Rhemensis, quæ referuntur, Gilbertus dicitur asseruisse, tres proprietates, quibus personæ distinguuntur, esse tres res æternas, & ab inuicem, & ab essentia numero distinctas.

Gilbertus Porretan. D. Bern. Concilij Rhemensis acta.

2. Atque hinc Scholastici tribuunt Gilberto, quòd posuerit relationes, non intra essentiam, sed quasi affixas, & assistentes ipsi. Ita D. Thomas 1. part. quæst. 28. artic. 3. & 39. artic. 6. & Alensis 1. part. quæst. 68. memb. 5. artic. 6. §. 3. & Bonauent. in 1. distinct. 23. quæst. 2. & ibi alij Scholastici, & Henric. quodlib. 5. quæst. 7. quos sequitur Prateolus verbo *Gilbertus*. Nihilominùs non defuerunt moderni, qui ausi fuerint dicere, hos auctores hoc imposuisse Gilberto, quia in historijs non ita refertur. Sed id mihi non est verisimile, tum quia error ille non multo tempore præcessit ante omnes dictos auctores, tum etiam, quia per se est satis consequens ad ea, quæ retulimus, vt statim explicabimus. Fundamentum huius erroris erat, quia aliàs essentia generaret, & esset per se primò incarnata: quia si sunt idem persona, & essentia, quidquid prædicatur de vna, prædicatur de altera. Vnde videtur, motum fuisse Gilbertum ex illo principio. *Quæcumque sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se.* In quo principio tota forma syllogistica fundata est: ex illo autem sequitur, quòd quando aliqua in re sunt idem, quidquid vni attribuitur, potest attribui alteri, ergo si persona, & essentia sunt idem, sicut persona generat, ita & essentia, & sic de alijs.

D. Thom. Alensis. D. Bonau. Henricus. Prateolus.

3. Nihilominùs dicendum est, Personam diuinam non constare ex diuina essentia, & proprietate realiter ab illa distincta, & consequenter, nec personam distingui realiter ab essentia, tamquam includens, & inclusum, neque proprietatem, seu relationem, & essentiam distingui, tamquam res omninò condistinctas. Hæc assertio quoad substantiam eius de fide est, etiamsi sub singulis verbis non sit definita. Tamen in Concilio Rhemensi sub Eugenio 3. damnata fuit sententia Gilberti, & ipse sine pertinacia illam retractauit, & ideò hæreticus non fuit, vt Bernardus suprà refert: Ibi autem (quod notandum est) definitur, personam esse diuinam substantiam, & Deum, & deitatem, & relationem etiam esse Deum. Deinde, in Concilio Lateranensi in dicto capite *Damnamus*, definitur, non esse in Deo quaternitatem, id est, quaternarium numerum rerum; hunc autem necessariò ponebat Gilbertus, cùm diceret, proprietates esse tres res, inter se, & ab essentia numero distinctas. Pugnat præterea illa sententia cum principio recepto, quòd in diuinis omnia sunt vnum, vbi non obuiat relationis oppositio: quod ex Concilio Florentino, Toletano 11. & alijs sumitur.

Concil. Rhemens. Bernard. Concil. Lateran. Gilbertus.

4. Ratione probatur prior pars ex Bernardo suprà, quia ex illa sententia sequitur, Deum non esse simplicem, sed compositum ex rebus realiter distinctis, quod est contra fidem. Sequela specialiter probatur contra illum auctorem, dicebat enim rem illam, quæ distinguitur à tribus relationibus, non esse Deum, sed tantùm Deitatem: Vnde rectè defendere poterat, deitatem esse simplicem, non tamen Deum, quia Deus constat deitate, & relatione. Et ideo etiam negabat hanc propositionem, *Deus est deitas*, in casu nominandi, sed tantùm in ablatiuo, Deus est deitate, quæ omnia indicant compositionem. Nihilominùs aliqui conati sunt vitare compositionem in persona, etiam si constet ex rebus distinctis: quia illæ duæ res non comparantur, vt actus, & potentia, quod ad compositionem necessarium esse existimatur.

Concil. Florent. Concil. Tolet. 11. Bernard.

A

5. Sec hoc intelligi nullo modo potest. Inquiro enim, an inter illas duas res intercedat vera, & realis vnio? Neque vim facio in eo, quòd talis vnio sit modus ex natura rei distinctus à rebus vnitis, vel non sit, sed abstrahendo ab hac quæstione, inquiro, an sit talis rerum coniunctio, vt ex illa consurgat vnum realiter, & per se ex talibus rebus coalescens? Nam si hæc vnio admittitur, negari non potest compositio: quia euidens est, illud vnum, quod inde resultat, non esse simplex, cùm constet ex rebus realiter distinctis. Qua ratione etiam in vnione Verbi cum humanitate intercedit compositio, quia ex illa consurgit vnum per se, ex rebus realiter distinctis constans. Et consequenter negari non potest, quin illa duo comparentur, vt actus, & potentia, saltem lato modo, quatenus inueniri possunt in termino, & terminabili; quod satis est ad compositionem. Si verò negetur vera vnio inter illas duas res, sequitur maius absurdum, scilicet, Personam diuinam non esse verè vnum quid, sed aggregatum quoddam plurium rerum, quod imperfectius est, quàm sit esse vnum per se, media compositione. Imò idem sequitur, iuxta illam sententiam, de Deo ipso. Quia secundum opinionem Gilberti, nec deitas est Deus, neque etiam relatio per se posset esse Deus, sed aggregatum ex vtraque esset Deus, vnde, si inter illas duas res non interueniret vnio, & compositio, Deus esset vnum per accidens ex rebus distinctis aggregatum.

B

C

6. Secunda ratio, qua vtitur & idem Bernardus, est, quia si relatio est res distincta ab essentia, non poterit non esse creatura, & consequenter non erit æterna, nec pertinens ad constitutionem diuinæ personæ. Sequela probatur, quia talis relatio non est Deus, quia in sua entitate non includit diuinitatem, in quo distinguitur à persona: quod autem non est Deus, nihil aliud esse potest, nisi creatura iuxta Augustinũ primo de Trinitate capite sexto. Quia Deus, & creatura immediatam includunt oppositionem. Responderi autem potest, illam relationem essentialiter non esse Deum, vt argumentum probat: nec tamen esse creaturam, quia non est facta, sed esse personalitatem Dei, seu terminum diuinæ naturæ illi naturaliter coniunctum, absque interuentu creationis.

Bernard. August.

D

7. Sed hoc varijs modis impugnari potest. Nam in primis loquendo de relatione Patris, inquiro, an ita habeat suum proprium esse à se, sicut ipsa diuinitas, vel habeat à diuinitate? Primum dici non potest, aliàs essent duæ entitates, & duo esse æquè primò à se, & consequenter vtrumque esset ipsum esse per essentiam, essent ergo æquè perfecta: ergò tam esset diuinitas ipsa relatio, sicut essentia: ergò superflua est alia diuinitas destincta à tali relatione. Præter quam quòd repugnat diuinitatem multiplicari. Si verò relatio est ab essentia, seu ex essentia, cum supponatur esse res ab eadem essentia distincta, non potest non esse ab illa per veram efficientiam ex nihilo: quia talis entitas non produceretur de substantia deitatis, aliàs fieret ex illa tamquam ex materia, quia non potest aliter vna res ab alia distincta fieri ex illa, & hæc ratio etiam probat, iuxta illam sententiam non posse vitari, quin relationes Filij, & Spiritussancti per veram efficientiam producerentur, quia non producerentur de

E

substantia diuinitatis, sed vt res ab illa condistinctæ, essentque, vel quasi inhærentes illi, vel quasi affixæ, & quasi extrinsecus aduenientes ipsi.

8. Deinde sequitur, illas res esse imperfectissimas. Aut enim sunt accidentia, & hæc esset summa imperfectio: vel substantiæ: & tunc inquiro, an completæ, vel incompletæ; si primum, necessariò includunt aliquam naturam substantialem, quæ non potest esse nisi diuinitas: & hoc est contra hypothesim: si secundum, talis entitas est maximè imperfecta. Vnde vlterius sequitur, iuxta illam sententiam, quidquid est in Deo imperfectum esse, & consequenter etiam Deum ipsum esse imperfectum. Sequelæ omnes probantur, quia imprimis proprietas personalis præcisè sumpta, & in re ipsa distincta ab omni alia, imperfecta quædam res est, vt probaui. Deinde, essentia in sua simplici entitate non posset non esse imperfecta, quia esset etiam substantia incompleta, iuxta illam sententiam. Vnde dicebant Gilbertus, & sequaces, essentiam Dei ita esse diuinitatem, vt non sit Deus, sicut nos dicimus de humanitate Verbo vnita, quam proinde fatemur non esse rem completam, etiam in suo ordine. Et quo vlteriùs necesse est, vt dicerent, illam entitatem essentiæ non esse subsistentium: tum quia negabant esse Deum: tum etiam, quia res subsistens non potest vlteriùs terminari per rem realiter distinctam. Esset ergò vtraque illa entitas imperfecta: ergò ex illis etiam non posset coalescere, nisi ens imperfectum, quia ex imperfectis non consurgit aliquid summè perfectum. Et ideo concludit Bernardus, non cogitare, nec concipere verum Deum, qui ita de diuinis relationibus, & personis sentiunt. *Bernard.*

9. Tertiò potest hæc veritas confirmari, quia si proprietates essent res distinctæ à natura diuina, tres personæ non essent simpliciter, & absolutè *Vnum*, contra illud 1.Ioann.5. *Et hi tres vnum sunt.* Patet sequela, quia nulla res assignari posset, quæ esset Pater, Filius, & Spiritus sanctus. Quæ ratio insinuatur in capite *Damnamus.* Possent tamen aduersarij respondere, personas etiam in eo casu esse vnum Deum, & hoc satis esse, vt dicantur vnum. Sicut si tres personæ assumerent vnam humanitatem, essent nihilominus illæ personæ realiter distinctæ à tali natura, & tamen essent vnus homo. Sed in primis hoc ipsum exemplum non est tam certum, sicut est certum tres personas esse vnum. Et deinde illud ipsum, si non interuenit maior identitas, non est propriè, & simpliciter esse vnum, sed tantum secundum quid, esse vnum hominem, seu habere vnam naturam, non verò esse vnam rem, quod significatur, cùm simpliciter dicuntur personæ esse vnum. *1.Ioan.5.*

CAPVT III.

Occurritur fundamento contrarij erroris, & conciliatur cum Trinitatis mysterio principium illud. Quæcumque sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se.

1. DE fundamento contrariæ sententiæ, quatenus nititur in diuersis prædicationibus, quæ à nobis fiunt de persona, & de natura, dicemus melius capite sequenti. Hic solùm explicandum est, quomodò principium illud, *Quæcumque sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se*, non repugnet cum prædicta fidei doctrina. Quam difficultatem varijs modis soluunt Theologi. Durandus, & (vti videtur) etiam Scotus, respondent, quæ ita sunt vni tertio eadem, vt ab illo, nec realiter, nec formaliter distinguantur, etiam idem esse inter se, quæ verò ita identificantur vni tertio, vt ab eo ex natura rei modaliter, vel formaliter distinguantur, posse distingui realiter inter se: personas autem diuinas comparari ad essentiam posteriori modo, non priori. *Durand. Scotus.*

2. Hæc verò responsio si per modalem, vel formalem distinctionem intelligat actualem distinctionem, in re ipsa existentem antè omnem intellectum, falsum subsumit, vt ostendam postea. Et præterea non expedit difficultatem, quia principium illud, si ex creaturis sumendum est, etiam in his, quæ sunt idem realiter cum vno tertio, & solùm distinguuntur formaliter, vel modaliter concludit, inter se esse idem realiter, & ad summum formaliter, vel modaliter, distingui: Vnde, vt melius percipiatur difficultas, sumatur illud principium, non vt purè affirmatiuam, sed adiuncta negatione hoc modo, *Quæ ita sunt eadem vni tertio, vt ab eo realiter non distinguantur, ita etiam sunt inter se idem, vt inter se realiter non distinguantur.* Quod inductione constabit in omnibus creaturis, ergò distinctio illa, qua vtuntur dicti auctores, non habet vllum fundamentum in ratione naturali, nec in creaturis, ergò nec conuenienter declarat illud principium, quatenùs ratione naturali notum est, nec satisfacit fundamento, quod illo principio nititur, vt naturale est.

3. Atque eandem difficultatem patitur alia responsio Diui Thomæ 1. part. quæstion. 28. art. 3. ad 1. dicentis, principium illud esse verum, in his, quæ sunt eadem re, & ratione, non verò in his, quæ re tantùm, si ratione distinguantur: quomodo se habent essentia, & relatio, nam sunt idem re, non verò ratione: Et (quod mirabilius est) ad hoc affert Aristotel. 3. Phys. & exemplum de actione, & passione, quæ sunt idem cum motu, & non inter se. Ac si actio, & passio inter se realiter distinguerentur, vel huius rei exemplum posset in creaturis inueniri. Adde quod idem D. Thomas 2. contra gentes capite nono ex identitate reali attributorum infert identitatem realem eorum inter se, cùm tamen ratione ab essentia distinguantur. Nam quòd ibi Ferrar. ait D. Thomam intelligendum esse de distinctione rationis, non quacumque, sed quæ habeat fundamentum in re, nullius momenti est: tum, quia etiam distinctio rationis attributi ab essentia habet suum fundamentum in re: tum maximè propter rationem factam contra priorem responsionem, quæ hic magis vrget. *D.Thom. Aristot. D.Thom. Ferrar.*

4. Est ergo tertia responsio eiusdem D. Thomæ in 1. distinctio. 33. articulo primo ad 1. Quæ sunt eadem vni tertio esse idem inter se, non simpliciter, sed in illo tertio: & ità Patrem, & filium esse idem in essentia, non verò simpliciter, & omni modo. Ita enim respondent Capreolus in 1. distin. 2. quæst. 3. art. 1. in fine, Caietanus dicta quæst. 28. artic. 1. Ferrarien. 2. contra gentes capit. 13. atque etiam Scotus in 1. distinction. 2. quæstion. 4. ad 1. Hæc verò responsio in primis videtur petere principium, & omninò euertere illud axioma. Quãdo enim dicimus, quæcumq; sunt eadem vni tertio, esse eadem inter se, virtualem quandam *D.Thom. Capreol. Caietan. Ferrar*

illationem facimus, ex identitate cum tertio, inferendo identitatem extremorum inter se. Ergo non debemus addere in consequente illud, quod sumimus in antecedente, aliàs nihil inferimus, sed idem repetimus: hoc autem fit, si addamus illa extrema esse idem in tertio. Et præterea, ratio facta semper vrget, si addatur illa negatio, videlicet, *hæc duo sunt idem vni tertio, & ab illo non distinguuntur realiter*, nam debet concludi, etiam ipsa extrema ita esse idem vni tertio, vt inter se non distinguantur realiter: quia in hoc sensu inuenitur verum illud principium in omnibus rebus creatis.

5. Capreol. Ægidius. Thom. de Argentin. Aliter Capreolus suprà respondet, quæ sunt eadem vni tertio adæquatè, esse idem inter se, non verò si inadæquatè. Quæ responsio inuenitur etiam in Ægidio, & Thoma de Argentina, in 1. distinct. 33. sed habet eandem difficultatem. Quia in creaturis nulla talis inadæquata identitas inuenitur, & ipsummet principium videtur concludere, inueniri non posse.

6. Denique addi potest limitatio illi principio, quæ sunt eadem vni tertio, esse idem inter se, nisi obstet oppositio, id est, nisi illa duo extrema maiorem oppositionem habeant inter se, quàm cum tertio. Semper tamen manet difficultas, quomodo possint inter se habere oppositionem, quæ distinctionem realem afferat, si aliàs sunt omnino idem cum vno tertio. Et ideo in hac difficultate præmittenda censeo verba Anselmi, libro de Incarnatione capite sexto vbi hanc difficultatem attingens, inquit, *Si negat tria dici de vno posse, sicut nos in his tribus personis, & vno Deo fatemur, quoniam hoc in alijs rebus non videt, neque in Deo intelligere valet, sustineat paulisper aliquid, quod eius intellectus penetrare non possit, in Deo esse, nec comparet naturam: quæ super omnia est libera ab omni lege, & loci, & temporis, & compositionis, rebus alijs, & credat aliquid in ea esse, quod in alijs esse nequeat.* Idem ferè habet Hilarius libro 1. de Trinitat. in principio, & omnes Patres in hac materia; & D. Thom. in 1. vbi suprà, fatetur nullum exemplum posse ad hoc afferri ex creaturis, quod non magis dissimile sit, quàm simile.

Anselm. Hilarius. D.Thom.

7. Hoc ergo posito respondeo. Principium illud. *Quæcumque*, &c. si in tota abstractione, & analogia entis sumatur, abstrahendo ab ente creato, & increato, seu finito, & infinito, esse falsum, neque directè demonstrari, aut probari posse, sed ad summum inductione posse à nobis ostendi in creaturis. Negamus autem inde rectè concludi in tota illa vniuersitate. Quia in rigore fit argumentum ex puris particularibus, & quia in creaturis potest illud oriri ex limitatione earum: & ideò nõ rectè fit illatio ad rem illimitatam. Supposita autem hac veritate, & fundamento, accommodari possunt aliquæ responsiones ex dictis, & præsertim illa vltima est consentanea Patribus, & Concilijs. Quarta verò de identitate adæquata, & inadæquata est accommodata ad respondendum in forma difficultatibus occurrentibus.

8. Atque hinc patet etiam responsio ad illud, quod in eadem difficultate attingebatur de forma syllogistica, de qua multa hic tractari solent. Sed breuiter responderi potest. Dico enim, formam illam integrè, & formaliter seruatam, etiam in hoc mysterio, suam habere vim, materialiter verò, vt sic dicam, reperiri in hoc mysterio quoddã singulare, & mirabile, quod in rebus creatis non inuenitur. Declaro singula. Nàm forma syllogistica, aut consideratur in medio singulari, seu syllogismo expositorio, aut in medio communi. Priori modo vis eius in hoc posita est, quòd medium sumatur tamquam perfectè singulare, & incommunicabile. Quòd si hoc seruatur in hoc mysterio, etiam erit optima illatio. Est autem hoc proprium Trinitatis, vt in illa sit quædam res singularis, & nihilominùs realiter communicabilis, & inde fit, vt illa res sola, etiam singulariter designata, non sit sufficiens medium syllogismi expositorij, quia realiter vim habet termini communis. Atque hac ratione hæc illatio, & similes. *Hæc diuinitas est Pater, & hæc diuinitas est filius, ergo filius est Pater,* non est bona, non quia forma syllogistica ibi deficiat, & non concludat, sed potiùs, quia non seruatur, neque applicatur forma syllogistica, quoad rem ipsam, sed quoad vocem tantùm. Et ratio est, quia illud medium, licèt singulare videatur, tamen realiter est commune, & ita habet vim termini communis: In quo similis argumentatio esset ex puris particularibus.

In syllogismo autem, cuius medium est terminus communis, figura argumentandi fundatur in perfecta medij distributione, quam significauit Aristoteles per illa principia, *dici de omni, & dici de nullo.* Et hæc etiam forma verè applicata in hoc mysterio locum habet, obseruando, eandem rem singularem propter realem communicabilitatem æquiualere naturæ communi, & ideo ex hac parte addendam esse distributionem, vt forma seruetur. Et propterea hæc consecutio: *Essentia non generat, Pater est essentia, ergo Pater non generat:* non valet, quia medium commune est, & non est distributum, esset autem bona illatio si diceretur. *Nulla res, quæ est essentia, generat; Pater est res, quæ est essentia: ergo Pater non generat:* tamen sicut consequens est falsum, ita & maior pars antecedentis. Et per hæc facile est, iudicare de alijs. 9. Aristotel.

CAPVT IIII.

Sítne inter personas, & essentiam aliqua distinctio in re, vel summa identitas cum sola distinctione rationis?

SIcut in præcedẽti capite notaui, idem est quærere de personis, quod de relationibus, seu proprietatibus personalibus, quomodo sint idem cum essentia, vel ab illa distinguantur, nam persona constat ex essentia, & proprietate: & ideo si aliquam distinctionẽ potest habere ab essentia, prouenire debet ex distinctione personalitatis ab eadem essentia, ac propterea vtrumque simul tractandum est. 1.

Est ergo prima sententia, quæ affirmat, relationem, seu personam, & essentiam habere in re ipsa aliquam distinctionem actualem, non quidẽ tantam, quanta esse solet inter duas res omninò condistinctas: sed qualis esse solet inter rem, & modum rei, qui verè sit tantùm modus in re ipsa additus rei, cuius est modus. Ita planè sentit Duránd. in 1. d. 33. q. 1. & d. 24. q. 2. & 3. d. 1. qu. 2. in fine. Qui proinde non dubitat, hanc distinctionem vocare realem. Quia sicut omne ens (inquit) est reale, vel rationis, ita omnis distinctio: hæc autem non est distinctio rationis, vt supponit, & ideo realem vocat, vt comprehendit illam, quam in Metaphysica vocauimus modalẽ. Vnde fit, vt tantã distinctionẽ 2. Prima opinio. Durand.

ponat inter Patrem, & Diuinitatem, quantam nos ponimus inter Petrum, & eius humanitatem. *Scotus.* Hæc sententia solet etiam tribui Scoto in 1. d. 2. q.4 & 7. & alijs locis, vbi de attributis loquitur, præsertim in 1.d.8.q. 4. Illè vero cautius locutus est, numquam enim vocauit distinctionem realē, sed formalem, vel ex natura rei. Quod exponens dicta q.7.§.*Sed hic restat*, vocat distinctionem virtualem, & negat esse realem actualem; ac tandem concludit posse vocari rationis. Eodem ferè modo loquitur Ocham in 1.q.1.Marsil. q.6.Gab.in 1. d.2.art.1.& art.3.dub.3.

3. Fundament. Fundamentum huius sententiæ est, quia fieri non potest, vt de duobus, quæ in re ipsa non distinguuntur, contradictoria verè prædicentur: sed de Patre, & Essentia contradictoria verificantur: nam Pater generat Essentia non generat: ergo necesse est, vt in re ipsa aliquam distinctionem habeant. Maior patet, quia aliàs contradictoriæ eiusdem de eodem essent simul veræ, quod est planè impossibile: Imò nullam meliorem regulam habemus ad ostendendum esse aliquid impossibile, quàm deducendo ad implicationem cōtradictionis. Huic fundamento adduntur alia leuiora. Secundum ergo est, quia magis distinguitur Paternitas ab Essentia, quam à se ipsa. Tertium, quòd Paternitas in re ipsa est extra conceptum essentialem Diuinitatis. Denique, quia à parte rei tota ratio Paternitatis consistit in esse ad alterum: ratio verò Diuinitatis est omnino absoluta: hæc autem non possunt intelligi, nisi illa duo sint aliquo modo distincta. Propter quod dixit *August.* August.7.de Trinit.capit.1.*in quacumque re, id, quod relatiuè dicitur, supponere aliud non relatiuum.* Et capit. 4. indè concludit. *Patrem non esse Patrem, qua Deum*, & similiter *Anselm.* Anselm.lib.de Incarn.cap.2.dixit.*Aliud esse esse Patrem, aliud esse Deum.*

4. Opinio. 2 *Aureol.* Alia sententia extremè contraria referri solet ex Aureolo in 1.d.2, nimirum. Relationes nec re, nec ratione distingui ab essentia, quia existimat, omnem distinctionem etiam rationis repugnare simplicitati diuinæ, quia simplicius erit id, in quo nec distinctio rationis intelligi possit: Deus autem in supremo gradu simplicitatis constituendus est, ergo. *Refellitur.* Hic verò auctor, vel æquiuocè vtitur verbis, & nihil aliud intendit, quàm id, quod in seq.cap. nos tractabimus, videlicet, quòd Diuinitas includatur in conceptu relationis, vel dicit rem planè repugnantem omni intellectui: quod abundè probant fundamenta prioris sententiæ.

5. *Resolutio.* Dicendum ergò est, Diuinas personas, seu relationes non habere in re ipsa actualem aliquam distinctionem à Diuinitate, habere tamen fundamentum, vt nos possimus illa duo concipere, vt distincta, & hoc modo distingui ratione. Hanc assertionem contra Durand. existimo esse certam, *Scoti.* nam Scot.& alij fortè in re non dissentiunt: ad tollendum autem verborum ambiguitatem, & periculum errandi consultius est, ita loqui. Estquè hæc sententia communis aliorum Theologorum, *D. Thom. D. Bonau. Richard. Gregor. Ægidius. Argenti. Henricus. Capreol. Caietan. Torres.* tradunt illam Diuus Thomas 1. p.q.28. articul. 2. q. 39.artic.1.& latè q.8.de Potentia, & Bonauent. in 1.d.33.artic.2.q.1.& ibidem Richard.artic.2.q.1. Gregor.q.1.artic.2. Ægid.& Argent.d. 34. Henr. in summa art.56.& quodlib.5.q.6.Capreol.Caietan.Torres,& omnes Thomistæ.

6. *Probat ex Concil.* Probatur primò ex doctrina Ecclesiæ: Nam in capite *Damnamus*. de sum.Trinitat.definit Later. Concil. tres personas esse vnam essentiam, & sub-

A *Con. Later.* bstantiam, quod non esset verum, si inter eas esset modalis distinctio, vt infrà ostendam. Et in fine ita concludit. *Id quod est pater, est Filius, & Spiritus sanctus, idem omninò.* *Con. Floren.* Quod vltimum verbum planè stare non potest cum distinctione actuali. Præterea Concil.Florent.sess.25. in quadam declaratione fidei Latinorum, ita habet, *Ne ipsam eandem substantiam re, non autem sola ratione ab hypostasibus: & personis differre, credere videamur.* Et hoc sæpe repetitur in sess. 17. 18. & 19. & in illa doctrina, tam Græci, quam Latini conueniunt. *Concil. Rhemens.* Conc. etiam Rhemense ait, *Et tres personas esse vnam Diuinitatem, & vnamquamque proprietatem esse Deum*, Quod non esset verum, si à parte rei actualiter distinguerentur proprietates à Diuinitate.

B 7. *Ex Patribus. Athan. Damasc.* Secundò argumentor ex Patribus. Athan. Dialog. 1. contra Anomæos. *Neque Deus*, inquit, *hæc esse dicitur per compositionem, sed ex diuersis considerationibus.* Clariùs, & apertius id docet Damasc. lib. 1. de fide cap.9. 10. & 11. vbi inter alia inquit, *Tres personas secundum omnia idem esse, excepta oppositione relationum:* & infrà ait. *Diuinitatem esse in personis, vel vt exactius* (inquit) *loquar, Persona sunt diuinitas.* *Bernard.* Ber. etiam Serm.80.in Cant.& lib. 5. de consideratione, dum Gilberti sententiam impugnat, Durandi etiam opinionem falsam esse conuincit. Ex quo nonnulla verba statim referam. Nunc solum notanda sunt, quæ habet dicto lib.5.cap. 8. *Personarum proprietates non aliud quàm personas, & personas* C *ipsas nō aliud, quàm vnam essentiam, vnamque substantiam, & naturam diuinam fides Catholica profitetur.* *Dionysius.* Denique Dionys.cap.2.de diuinis nominibus hac ratione vocat diuinam naturam. *Totius proprietatis identitatem omnia superantem.* Et ibidem ait. *Vnitatem personarum in essentia esse summam, & superare omnem coniunctionem corporalem, & spiritualem.*

8. *Ratio assertionis.* Rationes pro hac veritate sunt eædem, quæ in secundo cap. factæ sunt, cum proportione applicatæ. Prima est, quia sequitur ex contraria sententia, personam diuinam non esse summè simplicē: consequens est contra fidem: ergo. Sequela patet ex dictis in cap. allegato, & statim ampliùs confirmabitur. Minor autem patet, quia Deum esse summè simplicem definitur, in cap. *Firmiter* de summa D Trinitate, & latè traditur in 1.p. q. 3. Idem autem dicendum est de qualibet persona, quia quælibet illarum est æquè perfecta, & verus Deus; summa autem simplicitas pertinet ad perfectionem Dei, siue id sit ratione formalis significati; siue ratione fundamenti; quod nunc non refert.

9. *Occurritur euasioni Durandi.* Respondet Durand. distinctionem modalem non sufficere ad compositionem: & ideo non minuere simplicitatem. Affertq; exemplum, quia tres personæ secundùm fidem distinctæ sunt inter se, & non minuunt simplicitatem Dei. Sed hæc non rectè dicuntur. Et in primis, si exemplum illud alicuius momenti est, vel probat non sequi compositionem, etiamsi relatio & essentia realiter distinguantur; quod omninò falsum esse ostē- E sum est: vel certè supponit, personas ipsas inter se non realiter distingui, sed solùm modaliter, sicut in creaturis distinguuntur duo modi eiusdem rei, seu concreta constituta per illos: quod tamen dicere contra fidem esset. Non est igitur ad rem exemplum illud, & ratio est, quia, vt supra dixi, Personæ, si inter se comparentur, non vniuntur ad constituendum vnum, & ideò non componunt: si verò comparentur ad essentiam in illa habent summam vnita-

tem, atque adeò simplicitatem. Si autem personalitas esset distincta in re ipsa ab essentia, iam nõ esset omnino vnum cum illa, & tamen cum ea vniretur ad constituendam personam: ergò talis persona necessariò esset composita.

10. Falsum præterea est, distinctionem modalem non sufficere ad compositionem. Tum quia persona creata, iuxta communem sententiam est cõposita ex natura, & personalitate, quæ non distinguuntur nisi modaliter. Tum etiam, quia distinctio modalis est vera distinctio, imò, & realis iuxtà ipsum Durandũ, ergo illi etiam respondet vera compositio: quia compositio nihil aliud est, quàm distinctorum vnio. Tum denique, quia ex terminis ipsis per se notum videtur, talem personam non esse summè simplicem, nam planè simplicior esset, si tali multiplicitate careret. Vnde eleganter Bernardus dicto lib. 5. cap. 7. *Nisi omnia vnum in Deo, & cum Deo consideres, habebis multiplicem Deum: mihi verò non deest, quid cogitem, melius eiusmodi Deo tuo. Quæres quid? Mera simplicitas.* Et ad hoc explicandum tribuit Deo superlatiuum illud, *Vnissimus.* Eadem ratio sumitur ex Anselmo libro de Incarnatione, cap. 3. Richardus de S. Victor. libr. 1. de Trinit. capit. 7. & ex Damasceno lib. 1. de fide cap 12. dicente. *Deus simplex est, & incompositus: quod autem ex multis differentibus coalescit, compositum est.* Vndè capitulo 13. generaliter concludit. *Illa igitur omnia in Diuinitate accipienda sunt identiter, vt sic dicam, & omninò indiuiduè.*

Bernard. Anselm. Richard. Damasc.

11. Secunda ratio. Secunda ratio non minùs efficax est, quia posita illa distinctione, personalitas Dei non erit essentialiter Deus, sed suo modo habebit distinctam entitatem ab essentia Dei; erit ergo quid creatum, vt suprà argumentabamur, & colligit Bernard. dicto cap. 7. includens, nihil posse esse in Deo, nisi quod Deus sit. Et declaratur primò, quia talis modus non potest, non esse quid imperfectum, cùm non attingat absolutam rationem entis, vel substantiæ. Declaratur secundo, quia etiam oportebit, vt talis modus sit in Patre per veram, & realem dimanationem ab essentia: atque adeò per efficientiam, quia ex creaturis constat, ad veram efficientiam sufficere distinctionem modalem, & naturalem resultantiam. Vndè, si humanitas separaretur à Verbo, vt in persona propria constitueretur, necessaria esset aliqua effectio, vel realis dimanatio, per quam tali naturæ proprius subsistendi modus tribueretur. Constat etiam, in motu locali veram efficientiam interuenire, cùm tamen ibi non fiat, nisi modus ex natura rei distinctus à mobili.

Bernard.

12. Tertia ratio. Tertia ratio etiam hic applicanda est, quia iuxta Durandi sententiam, non solùm Paternitas nõ esset Diuinitas, verùm etiam, nec Pater posset dici ipsa diuinitas, quamuis possit dici Deus: consequens est falsum, ergò. Sequela patet, quia hac ratione Petrus non est humanitas, licèt sit homo, quia suppositum Petri addit humanitati modum ab illa distinctum in re. Ita verò se habet Pater ad Deitatem, iuxta illam sententiam. Et ratio generalis est, quia pars non prædicatur de toto, neque id, quod se habet ad modum partis, vel componentis de toto composito. Minor autem patet ex dicto capite *Damnamus,* & ex Bernardo suprà, inferente eodem modo: *Ergò personæ non sunt illa vna natura, vna essentia, vna deitas*; & subiungit: *Catholicus es, hoc non dabis.* Et Isidorus libro primo de summo bono capite primo, & Boëthius de Trini-

Bernard. Isidor. Boethius.

A rate dicunt. *Hoc esse proprium Dei, quod in ipso habens est id, quod habetur,* id est, persona, quæ habet naturam, est ipsa natura.

Ex his ergò satis, vt existimo, probata est illa pars, quæ negat actualem distinctionem in re inter personam, & essentiam. Et addi etiam posset inconueniens, quod aliàs sequitur, scilicet, esse in Deo aliquo modo quaternitatem à parte rei, quia sunt tres modi reales, & vna res à parte rei distincta ab ipsis, & tres personæ, & vna natura, quæ in re non est ipsæ personæ. Hoc autem est, quod damnatur in dicto capitulo, *Damnamus,* vel certè multùm ad illud accedit. 13. Quarta ratio.

B Altera verò pars de distinctione rationis non indiget noua probatione. Nam vt vidimus eadem Concilia, ijdemque Patres dum negant realem, ponunt rationis distinctionem, vel sub his terminis, vel interdum vocando illam distinctionem secundum considerationem, vel intellectum. Rationes autem sufficiunt, quæ pro prima sententia adductæ sunt, nam res est adeò nota, vt vix possimus aliter de Diuinis rebus loqui, vt ex sequenti etiam capitulo magis constabit. Neque hæc distinctio rationis aliquid derogat diuinæ simplicitati, quia hæc simplicitas solùm consistit in summa identitate rei, cum omnibus rationibus realibus, quæ in illa sunt, seu de illa dicuntur. Quin potiùs hæc distinctio indicat excellentiam diuinæ simplicitatis, quæ indiuisè omnem perfectionem complectitur: vndè prouenit, vt sub diuersis rationibus, seu conceptibus concipi possit à nobis, qui inadæquatè, & imperfectè res diuinas concipimus. In hoc autem hæc distinctio rationis consistit, quatenus suo modo potest actualiter consistere: nam fundamentaliter; seu virtualiter posita est in eminentia ipsius rei, quæ vnitè continet ea, quæ in creaturis diuisa sunt, sic autem multa continere, non est diminutio simplicitatis, sed potiùs illius excellentia, & consummata perfectio. 14. Satisfit opinioni secundæ.

C

Atque hinc intelligi potest) vt quæstiones de modo loquendi tollantur) si semel concedatur, in re ipsa non esse actualem distinctionem inter relationem, & essentiam, neque etiam in re ipsa personalitatem esse proprium modum, quatenus à vera entitate distingui solet: in alijs solùm esse differentiam in locutione, siuè illa distinctio vocetur rationis, siuè formalis, siuè virtualis, aut fundamentalis: nam ad hanc distinctionem omnia hæc suo modo concurrunt: & ideò à quolibet illorum denominari potest: Propriè tamen, & ad tollendam omnem æquiuocationem, dicetur, *rationis ratiocinatæ.* Non videtur autem simpliciter appellanda, *ex natura rei,* nisi cum addito *virtualis,* seu *fundamentalis ex natura rei*, quia verè habet fundamentum in ipsa re ex natura eius, non tamen completam, aut veram distinctionem. 15. Modus loquẽdi exponitur.

D

E Inquiri verò hic solet, an fundamentum hoc inueniatur intra Deum solùm, vel cum aliqua habitudine ad distinctionem inuentam in creaturis. Sed ad hoc breuiter dicendum est, in hoc mysterio, & materia, de qua agimus, intra Deum ipsum, sufficiens fundamentum inueniri, vt nos ratione distinguamus communia à proprijs, quia ad hoc sufficit ipsa realis distinctio personarũ in suis proprietatibus, cum vnitate in natura cõmuni. In quo est aliquod discrimen inter hanc distinctionẽ relationis, & essentiæ, & distinctionem plurium attributorũ inter se, vel ab essentia: conferendo illas 16. Dub. 1.

A distinctiones inter se. Nam licèt vtraque sit tantùm distinctio rationis:tamen in attributis distinctio rationis frequentiùs sumitur per habitudinem,vel proportionem ad effectus,vel proprietates habentes actualem distinctionem in creaturis. Dico autem *frequenter*, & non *semper*, quia inter voluntatem,& intellectum diuinum, etiam concipimus distinctionem rationis, ex his tantùm, quæ intra Deum inuenimus, scilicet, ex reali distinctione personarum per voluntatem, & intellectum procedentium.

Quæri etiam solet, an hæc distinctio rationis fieri possit per intellectum diuinum, aut per visionem claram Dei, vel solùm per intellectum
17. Dub. 2. creatum,abstractè concipientem Deum. Sed hæc B quæstio est generalis de entibus rationis. Viderique possunt dicta in Metaphy. disp. 7. sect. 1. & disp.vlt.sect.2.Resolutio vnico verbo est.Quamuis Deus cognoscat hanc distinctionem, vt factibilem suo modo ab intellectu creato: propriè tamen nō fieri ab ipso Deo, sed ab intellectu inadæquatè concipiente res diuinas: quia talis distinctio,vt actualis,nihil aliud est, quàm denominatio à distinctis, & inadæquatis conceptibus eiusdem rei, idemque dicendum est, de quocumque intellectu, vidente clarè Deum, prout in se est, quia intercedit eadem proportionalis ratio. Et per hæc tandem facilè definiri potest similis quæstio de distinctione attributorum, quam Torres, (Torres.) & alij hic fusè tractant: sed non habet nouam C difficultatem,nec propria est huius loci, sed quæstionis 3. primæ partis, & videri possunt, quæ in priori tractatu,& in Metaphy.dixi disp.30.sect.6.

18. Ad argumenta prioris sententiæ vnico verbo respondere possumus: Probare solùm distinctionem virtualem ex parte rei, & rationis ex parte nostra: nam hoc sufficit, vt res illa diuersis conceptibus nostris obiecta, diuersimodè definiatur, ac prædicetur.Atque hoc etiam satis est ad cōtradictorias propositiones formandas, vt notarunt (Capreol. Caietan. Torres.) Capreol.in 1.d.2.q.3.art.3. Caiet. & Torres 1.p.q. 28.art.2. quamuis enim diuersis modis id declarent,tamē in re idem dicunt.Nam si diuina essentia,& relationes,prout in se ipsis sunt,spectentur, nulla est ibi contradictio, sed est vnitas quædam, D scilicet,essentiæ,cum distinctione quadam, videlicet,personarum:quæ duo inter se non inuoluūt repugnantiam,vt in superioribus declaratum est.

19. Vnde etiam est ibi vna res, verè absoluta, & verè relatiua,sine distinctione inter se,quia,vt sic, non inuoluunt oppositionem,nec repugnantiam. Quia non est de ratione rei absolutæ, vt secūdum nullam rationem possit habere respectum: sed solùm, vt quatenus absoluta est,illum non dicat. Et idem est è contrario,comparando relationem ad absolutum. Quia verò nos loquimur, & formamus enunciationes de rebus,prout à nobis cōceptis: ideò,quando præcisè concipimus absolutum, de illo affirmamus proprietates rei absolutæ, & negamus, quod est proprium relatiui, & è E conuerso loquimur de relatione ipsa. Et hæc est ratio, ob quā ex illis locutionibus, & contradictionibus non possit maior distinctio concludi, quā rationis ratiocinatæ. Quod etiam in diuinis (Durand.) attributis videre licet, inter quæ Durandus ipse actualem distinctionem in re ipsa non admittit: & tamen verum est dicere,Patrē generare Filium per intellectum,& non per voluntatem,imò etiā in creaturis,vt existimo, hoc aliquādo inuenitur.

Et ad hoc deseruire potest exemplum de actione & passione, quo D. Thom. aliquando vsus est,vt suprà retuli. (D.Thom.)

CAPVT V.

Vtrum Diuinæ Personæ,seu proprietates earum, sint de essentia Diuinitatis.

IN hac quæstione.Prima sententia est,personalitates, seu relationes non solùm esse diuinitatem ipsam,sed etiam esse de essentia,& quidditate diuinitatis;& consequenter,ac multò magis diuinitatem esse de essentiali conceptu relationum. Hanc sequuntur nonnulli expositores moderni D.Thomæ,citántque eundem D.Thom.1.p.q.27. art.2.ad 3.eò quòd ibi asserat, *In perfectione diuini esse omnia includi*.Et similiter afferunt alia testimonia Patrum,sed illi loquuntur de identitate summa inter relationē, & essentiam: non tamen formaliter attingunt punctum,quod tractamus. Ex illo verò principio fundari potest hæc sententia, quia non videtur posse intelligi, vt ea, quæ in re sunt omninò idem, non sint etiam essentialiter idem:ergo necessariò vnum esse debet de essentia alterius,& è conuerso. Et confirmatur, nam hac ratione dicimus, attributa omnia esse de essentia diuinitatis, & diuinitatem esse de essentia ipsorū, quia tantam habēt identitatem,vt in vna ratione formali includantur, si, prout in se est,spectetur. Confirmatur secundò,nam hæc propositio, *Deus est Pater*, est propositio per se, quia in Deo nihil est per accidens, ergo prædicatum est de essentia subiecti. Tandem quia paternitas est de essentia Patris, ergo est de essentia Dei: quia Pater non habet aliam essentiam, nisi Dei. (1. Prima sententia.) (D.Thom.)

Contraria sententia mihi semper placuit,iuxta quā assero,relationes,seu personalitates, vel personas diuinas non esse de essentia Diuinitatis,nec Dei,vt Deus est. Ex Scholasticis hoc satis apertè sentit D.Tho.1.p.q.33.art.3.ad 1. cùm dixit,*In Trinitate propria non esse de conceptu communium*. Idem docuit Henr.quodlib.5.q.6.& benè Ægidius in 1. d.34.art.2.& ibidem Argent. & Torres q.28.ar.2. disp.3.& q.39.& idem sentit Ferra.2.contra gentes c.9. In quo sunt illa verba notanda, *Paternitas non est de conceptu diuinitatis, etiamsi, prout in se est, concipiatur*. (2. Vera sententia.) (D.Thom. Henric. Ægidius. Argent. Torres. Ferrar.)

Inter Patres inuenio ferè, eandē quæstionem disputatam in Boëtio, in quodam libello de Trinitate,sub his terminis. *An Trinitas dicatur substantialiter de Deo*,& planè sumit,*substantialiter* pro, *essentialiter*. Nam si vocē illam sumeret,prout distinguitur contra *accidentaliter*,neque esset locus quæstioni, neque ipse quæstionē illam resolueret negatiuè.(Respondet enim,non prædicari substantialiter) nam certissimum est Trinitatem nō dici accidētaliter de Deo,sentit ergo Trinitatē,vt sic, nō esse de essentia Dei: nam quod est de essentia, essentialiter prædicatur. Eodem modo sumitur hæc sententia ex Aug. 5. de Trinitate c.6. & seq. Vbi docet, *Relationes non prædicari de Deo secundùm substantiam, neque etiam secundum accidens; sed vt ad aliquid*. Quod etiam dixit Boëtius. Confirmatur ex eodem Aug.7.de Trinitate,cap.2. & 4.dicente: *Aliud esse in Patre, esse Patrem, vel esse Deum, seu esse simpliciter*. Adiungo præterea,aliis locis(scilicet 5. de Trinit.cap.8.& sequentib.lib.6.c.6.& 7.lib.11. cap.10.& lib.15.cap.5.& 6.) dicere eundem Aug. (3. Probatur ex Patrib. Boetius.) (Augustin.) (Boetius.)

In Deo non esse aliud esse, quàm sapientem, vel magnum esse, cùm tamen hæc etiam distinguantur ratione; licèt sint idem in re. Omnibus ergo Augustini locis inter se collatis, licet colligere hanc differentiam inter absoluta attributa, & relationes, quòd in ipso esse simpliciter, quod est de essentia Dei, includitur Sapientia, Magnitudo, & omnis similis perfectio, non tamen includitur Paternitas. Eodémque modo sumi potest eadem assertio ex Ansel. lib. de Spiritu sancto in principio, vbi de essentia, & Paternitate eodē modo, quo Aug. loquitur.

Anselm.

Ex Concil. Denique illam insinuare mihi videntur Concilia, & Patres, quoties distinguunt in Deo communia à propriis, & communia vocāt essentialia; propria verò non ita, sed personalia. Et eodem modo distinguunt absoluta à relatiuis. At verò, si relationes essent de essentia Deitatis, essent æquè essentialia, ac ipsa absoluta. Fauent etiam Concilium Later. in cap. *Firmiter*, & cap. *Damnamus*. Florent. & alia, dum dicunt, *Patrem communicasse Filio totam essentiam, non verò relationem*: Nam hoc esse verum nō posset, si ipsa relatio esset de essentia Deitatis.

Con. Later. Con. Floren.

5. Ratio. 1. Rationes ad hanc sententiam confirmandam necessariæ, & euidentes mihi videntur, supposito mysterio, in quo secundum se spectato fundanda est hæc veritas, & non tantùm in nostro modo cōcipiendi. Probatur ergo primò, quia quidquid est de essentia Dei, est de essentia singularum personarum: sed tres relationes non sunt de essentia singularum personarum: ergo nec sunt de essentia Dei. Consequentia legitima est in secunda figura. Minor constat, quia nulla persona est Trinitas. Maior verò patet, quia singulæ personæ sunt verus Deus: ergo quidquid essentialiter conuenit Deo, conuenit singulis personis. Atque hanc rationem ferè sub eisdem terminis, habet Boëtius suprà, & ex illa colligit, nihil eorum, quæ ita dicuntur de personis, vt de omnibus dici non possint, dici substantialiter de Deo. Ita etiam respondent omnes Patres Arianis, qui contrario argumento nitebantur probare, substantiam Patris esse diuersam à substantia Filij; quia Pater est ingenitus: Vnde argumentabantur: *Vel ingenitum dicitur substantialiter de Patre, vel non: si non ergo accidentaliter, quod dici non potest: si verò dicitur substantialiter, ergo alia est substantia Patris à substantia Filij*. Patres autem, sentiētes hanc vltimam illationem esse bonam, respondent, negando, dici substantialiter: atque etiam negant dici accidentaliter, sed relatiuè: ergo prædicata propria personarum non sunt essentialia, vt rectè intulit Boëtius.

Boëtius. Patres.

6. Ratio 2. Boëtius. Secundam rationem adducit Boëtius suprà his ferè verbis. *Personæ diuisæ sunt: Essentia autē indiuisa: ergo necesse est, vocabulum ex personis originem ducens ad substantiam non pertinere: huiusmodi autem est nomen Trinitatis, & quodlibet aliud relationem significans; ergo Trinitas, vel relatio non est de substantia, id est, de essentia Dei*. Cuius rationis efficacia in hoc consistit, quòd diuina essentia tota ita est vna, & simplex, vt in ratione essentiæ nullam distinctionem admittat, quod manifestè colligitur ex vnitate perfecta personarum in essentia, idque supponunt omnia Concilia, vbicumque hanc vnitatem explicant. Relationes autē intrinsecè postulant distinctionem: Ergo impossibile est, vt relationes; quatenus relationes sunt, constituāt essentiam, quatenus essentia est, ergo nō sunt de essentia diuinitatis, nam si de illius essent essentia, suo modo complerent illam in ratione essentiæ, seu talis naturæ.

Concilia.

7. Rationes aliæ. Ad hanc rationem reducuntur aliæ, quæ fieri possunt. Vt, v. g. quòd essentia tota est cōmunis: ergo tota est absoluta: ergo non includit essentialiter relationes. Item, quòd Pater communicat Filio per generationem totam substantiam, & essentiam suam, vt definitur in cap. *Damnamus*, & non communicat Paternitatem: ergo Paternitas non intrat rationem essentiæ. Rursus è conuerso, Pater priùs origine, quàm generet Filiū, est completè, & essentialiter Deus: ergo per generationē Filij non producitur aliquid quod sit essentiale Deo: producitur autem persona Filij, & nostro modo concipiendi comproducitur eius relatio, ergo illæ non est essentialis Deo. Idemque argumentum fieri potest de persona Spiritus sancti. Omnia verò hæc argumenta (si rectè spectentur) in vno illo continētur, quòd nulla persona per se sumpta esset simpliciter Deus, si collectio relationum esset de essentia Dei, quòd si collectio nō est, neq; aliqua relatio in particulari esse potest, quia eadem omnino est ratio, vt per se constat.

8. Præcludi tur cuasio. Respondent verò aliqui, quòd licèt omnes relationes sint de essentia diuinitatis, nihilominùs vnaquæq; persona est Deus: quia ad hoc sufficit, vt in se habeat illam naturam, quæ identificat sibi omnes has relationes. Verumtamen, aut hæc responsio cōfundit identitatem realem cum inclusione essentiali, aut manifestā inuoluit repugnantiam. Quia si relationes secundum rationes proprias pertinent ad essentialem constitutionē diuinitatis, non potest intelligi diuinitas integra, & completa esse in aliquo, ita vt identificetur cum illo, nisi etiam relationes omnes eodem modo in illo sint, & cum illo identificentur. Quod patet manifestè in quocumque attributo diuino v. g. Omnipotentia: nam quia illud est de constitutione essentiali diuinitatis, fieri non potest, vt aliqua persona in se habeat veram diuinitatem sibi identificatam, quin eodem modo habeat omnipotentiam: & si per impossibile fingeretur habere in se entitatem essentiæ, & non omnipotentiā cum eadem identitate, non posset dici, habere totā essentiam diuinitatis: ergo idem sequitur, si relationes essentialiter constituunt diuinitatem.

9. Deinde declaratur exemplis ex creaturis sumptis. Nam si animal v. g. in suo conceptu essentiali includeret differentias contrahentes, v. g. *rationale, &c.* nullo modo dici posset, totam essentiā animalis esse in homine, & sic de aliis speciebus, quamuis in singulis speciebus animal identificetur in re cum propria vniuscuiusque differentia. Ergo idem est in præsenti. Nam licèt sit diuersitas in hoc, quòd ratio animalis est cōmunis tantùm secundùm rationē, essentia verò realiter: nihilominùs in eo est rationis paritas, quod essentia intrinsecè coalescens ex oppositis rationibus, non potest tota inueniri in singulis inferioribus, vel quasi inferioribus, in quibus rationes illæ oppositæ simul esse non possunt. Aliud etiam exemplum est de personalitate humana: nam si hæc esset de essentia humanitatis, non inueniretur tota essentia hominis, vbi talis personalitas non esset. Vnde è contrario, quia in Verbo diuino est totum id, quod pertinet ad essentiam hominis absque illa personalitate creata, rectè concludunt Theologi, huiusmodi personalitatem non pertinere ad constitutionem humanæ essentiæ. Ergo simili modo

philosophan

philoſophandum eſt de diuinis perſonalitatibus, hac obſeruata differentia,quòd in humanitate eſt diſtinctio eius à propria perſonalitate, propter vtriuſque imperfectioné,& limitationem,& realem ſeparabilitatem:in Deo verò eminenti modo eſt id,quod pertinet ad conſtitutionem naturæ,& quod ſpectat ad conſtitutionem perſonæ,ſeruatis vniuſcuiuſq; propriis rationibus, ſine diſtinctione in re,propter infinitatem, & ſimplicitatem diuinæ naturæ.

CAPVT VI.

Satisfit fundamentis contrariæ ſententiæ,& eorum occaſione nonnulla dubia expediuntur.

1. FVndamentum contrariæ ſententiæ ferè ſolutum iam eſt.Sumebatur enim ex identitate relationum,ac perſonarum cum eſſentia,inferendo ex illa mutuam incluſionem eſſentialem. Quæ illatio neceſſaria non eſt,vt ex creaturis etiam intelligi poteſt,iuxta receptum loquendi,& ſentiédi modum. Humanitas enim,vt ſic,nó diſtinguitur in re ab hac humanitate, nec ſpecies ab indiuiduo,& nihilominùs differétia indiuidualis non eſt de eſſentia humanitatis, ſeu ſpeciei. Quo exéplo vtuntur ſancti, maximè Græci ad hoc myſterium explicandum. Dicunt enim illud eſſe eſſentiale,quod eſt cómune,quod verò eſt particulare, nó eſſe eſſentiale, comparant autem proprietates relatiuas differentiis indiuiduátibus. Maximè autem hoc poteſt habere locum in Deo,propter infinitatem diuinæ naturæ: nam ſicut ab infinitate habet illa natura, vt ſit realiter communis tribus relationibus: Ita etiã habet, quod in illis intimè includatur.Quia tamen ſecundùm ſe eſt ſimpliciter infinita, quod formaliter non habet à relationibus:ideò ſecundùm ſe eſt perfecta,& completa eſſentia abſq; formalitate relationum, ſolúmque illas requirit ad particularem modum ſubſiſtédi. Ita ergo poteſt eſſe identitas in re,ſine incluſione eſſentiali mutua.Neque in hoc eſt eadem ratio de abſolutis attributis,& relationibus:nam attributa ſunt idem adæquatè, & conuertibiliter cũ eſſentia: relationes inadæquatè.Item,attributa dicunt perfectionem formaliter neceſſariã ad ſummam perfectioné intenſiuam entis:non ſic autem relationes. Propter quod ego exiſtimo attributa ita comparari ad eſſentiã,vt & ſint de cóceptu eſſentiali eius, & ipſam etiam eſſentialiter includant, non eſſe autem idem de relationibus.

2. Deus eſt Pater qualis prædicatio ſit.

In confirmatione prima illius opinionis petitur dubium. Qualis prædicatio ſit hæc, *Deus eſt Pater.* Quod tractant D.Tho.1.p.q.39.art.5.& 6. Boetius,& Aug citatis locis.Et quidem in primis nullus Catholicus dubitat, quin vera ſit. Deinde certum eſt,non eſſe prædicationem accidentalem quoad rem,quæ prędicatur,quia eſt vera ſubſtantia, ſeu ſubſtantialis modus, vt loquitur Caiet.1. p.q.30.art.4.Quoad modum verò prædicationis, aliqui vocant illam accidentalem, quia eſt veluti inferioris de ſuperiori. D.Thom. autem hoc non admittit, *quia in Deo,* inquit, *non eſt ſuperiùs,& inferiùs: ſed id,quod videtur eſſe commune, ſingulare eſt,& eius communitas eſt realis: Id autem, quod videtur eſſe inferiùs, eſt proprietas intrinſeca, quamuis inadæquata illius rei communis.* Dicit ergo D.Thom. Propoſitionem illam eſſe per ſe. Quod Caiet. & Thomiſtæ, cum addito exponunt, *eſſe per ſe identicè,* & inſinuat D.Thom. dicens *eſſe per identitatem.* Hæc autem reſponſio erit abſolute vera, ſi in ſubiecto non *Deus* in concreto,ſed *Deitas* in abſtracto ponatur,ſcilicet, *Deitas eſt Pater.* Quia (vt D.Thom. dixit in art.5.) Deitas ex modo ſignificandi non ſupponit pro perſona, & ideò ex vi formalis prædicationis non prædicantur de ſe, ſed ſolùm propter ſummam identitatem. At verò Deus in concreto per ſe habet poſſe ſupponere pro perſona, quia ſignificat Deitaté,vt in habente. Vnde, quia Pater habet Deitaté,formaliter,& ex vi enunciationis poteſt prædicari de Deo. Non tamen prædicatur per ſe in primo modo ab Ariſtot. poſito, quia prædicatũ non eſt de eſſentia ſubiecti;poteſt auté dici prædicari per ſe in ſecundo modo, quia ſubiectum eſt de eſſentia prædicati,vt infrà oſtendam,& quia proprietas illa, quã formaliter ſignificat Pater,eſt per ſe,& neceſſario coniuncta cum Deitate,ex vi fœcunditatis,& perfectionis eius.

Caietan. D. Thom. Caietan. Ariſtot.

3. Deus eſt Trinitas qualis. Gilbert.

De altera verò propoſitione, *Deus eſt Trinitas.* Gilbertus, (vt D.Tho.dict.art.6.ad primũ refert) negabat illam eſſe verã, quia Deus ſolùm perſonaliter, & quaſi diuiſim ſupponit pro perſonis: nulla autem perſonarũ eſt Trinitas. Sed certum, ac de fide céſeo, illam propoſitionem eſſe veram. Tum,quia hæc eſt vera. *Trinitas eſt Deus:* ergo,& altera eſt vera per ſimplicem conuerſionem.Tum etiam,quia Deus non tantùm eſt Pater,vel Filius, & Spiritus ſanctus ſigillatim,ac diuiſim,ſed etiam ſimul,& coniunctim.Et oppoſitum fundamétum nullius momenti eſt,quia Deus,vel poteſt ibi ſupponere pro hoc Deo communiter ſubſiſtente, vt infrà dicemus, vel collectiuè pro tribus perſonis, iuxta exigentiã prædicati. De qualitate auté illius propoſitionis idem dicendum eſt,quod de pręcedenti;eſt enim per ſe ſecúdo modo propter eaſdé rationes. Quod ſignificant Caietan. dict.art.4. & Scot.1.d.23.q.1. quatenus aſſerunt, in Trinitate nihil de Deo communiter dici, nec de omnibus perſonis(extra Deitatem) niſi ad modum proprij. Dices,ergo etiam hæc locutio erit vera, *Deus, in quantùm Deus eſt Trinitas.* Reſpódeo, habere poſſe verum ſenſum,ſi dictio illa, *In quantùm,* non deſignet, vel reduplicet immediatam rationé formalem,per quam conuenit prædicatum,ſed quaſi radicalem noſtro modo concipiendi: ſicut hæc eſt vera, *homo,in quantum homo,eſt riſibilis.* At ſi reduplicet rationé formalem,non erit vera, quia Trinitas non eſt de formali, & eſſentiali conceptu Dei,alioqui quælibet perſona eſſet Trinitas, quia quælibet eſt verus Deus.

Caietan. Scotus.

4. An Paternitas ſit eſſentialis Patris.

In altera confirmatione petitur aliud dubium. An Paternitas ſit de eſſentia Patris, & cóſequenter,an hæc ſit eſſentialis,& per ſe primò, *Pater eſt Pater*, vel *Pater eſt perſona diuina.* Reſpondeo ad prioré partem, aliud eſſe loqui de eſſentia Patris ſimpliciter, aliud de quidditate, ſeu ratione formali eius,quatenus Pater eſt. Priori modo,Paternitas non eſt de eſſentia Patris, tam ſecundum principia philoſophiæ, & Metaphyſicæ, quàm ſecundum veram Theologiam.Eſſentia enim perſonæ, vel ſuppoſiti ſubſtantialis eſt illa natura, quæ eſt principium operationum:nam ab illa habet res ſuum eſſe ſimpliciter,perſonalitas autem non eſt eſſentia,ſed modus eſſentiæ. At verò Pater dicit ſubſtantiale ſuppoſitum, & Paternitas non eſt natura eius, nec principium operationum, ſed modus ſubſtantialis eius: non eſt ergo

essentia eius. Quòd rectè confirmat Theologicum argumentum factum, quia eadem est essentia trium personarum.

5. Quomodo esse Patrem dicatur de prima persona. Vnde de illa propositione, *hæc persona est Pater*, seu *est diuina persona*, quidam dicunt esse accidentalem, sicut *hæc Petrus est indiuiduum*: sed hoc non rectè dicitur, etiam secundum modum prædicationis, vt ex dictis constat. Et ex ipso etiam exemplo. Nam loquẽdo de indiuiduo secundum rem, & non secundum rationem, intrinsecè conuenit Petro, & non accidentaliter esse tale indiuiduum. Caietan. Caietanus ergo dict. q. 30. art. 4. sentit, illam propositionem esse per se primò & essentialem: Quia licèt Paternitas non sit de essentia Patris absolutè sumpti, est tamen de essentia Patris, vt Pater est. Quod maximè videtur confirmari, quia Pater dicit totum id, quod est in prima persona; ergo dicit essentiam eius. Quæ sententia probabilis est. Mihi tamen videtur propriùs dici, propositionem illam, *Pater est Pater*, esse identicam, & ideò includere, & essentiale, & non essentiale, seu personale, & ex hoc posteriori capite, nõ esse propriè essentialem. illam verò propositionem, *Pater est persona diuina*, simpliciter loquendo magis pertinere ad secundum modum dicendi per se, quàm ad primum, vt sentit Scotus dicta d. 23. & d. etiam 26. § *Tertia opinio*. Scotus. Quia in ea formaliter prædicatur ratio personæ, & hæc non est de essentia subiecti: Non nego tamen, quin, si formaliter communis ratio personæ ad talem personam comparetur, habeat modum prædicationis essentialis, quæ nõ sumitur semper ex absoluta essẽtia rei, sed ex quacumque ratione formali, & quidditatiua communi, ad sua inferiora formaliter comparata.

CAPVT VII.

Sit ne diuina essentia de conceptu essentiali, & quidditatiuo singularum relationum, ac proprietatum.

1. Titulus quæstionis declaratur. QVæstio hæc nõ ita habet locum in personis in concreto conceptis, & significatis, sicut in relationibus, vel proprietatibus in abstracto sumptis. Nam de personis certum est, diuinam essentiam in earum conceptu intimè, & essentialiter includi, quia quælibet persona essentialiter est Deus: & quia in vniuersum, persona est intellectualis naturæ indiuidua substantia, ergo in Deo persona est naturę intellectualis per essentiam indiuidua substantia, seu incommunicabilis substãtia; ergo diuina natura est de essentiali conceptu diuinæ personæ. Ratio deniq; vniuersalis est, quia persona dicit substantiam indiuiduam completã, ac proinde intrinsecè constantẽ ex natura, & personalitate, ex natura (inquam) tamquam ex essentia, ex personalitate verò tamquã ex modo essentiæ, quod suo modo, & seclusis imperfectionibus, in diuinis etiam personis locum habet. Hæ verò rationes non ita procedunt in relationibus, vel proprietatibus in abstracto sumptis, & ideò de illis solis quæstio hic proponitur, quia cum quæstione superioris capitis connexa est.

2. Prima opinio negãs. In ea ergo nonnulli moderni auctores docuerunt, sicut relationes non sunt de conceptu essentiali diuinæ naturæ, ita etiam è conuerso diuinam naturam non esse de conceptu essentiali relationum. Afferúntque in suum fauorem D. Tho. qui D. Thom. eis fauere videtur in q. 8. de potentia art. 2. ad 6. quatenus ait, quod sicut hæc propositio, *Essentia est Paternitas*, non est per se, ita neque hæc *Paternitas est essentia*: ergo sentit neutram esse de cõceptu alterius. Rationes verò, quæ pro hac sententia fiunt, omnes fundantur in nostro modo concipiendi, & in hoc metaphysico principio, quòd quando duo comparantur, vt determinans, & determinabile, seu vt forma contrahens, & contracta, necessariò debent ita distingui, vt neutrum includatur in conceptu alterius. Ita enim se habent diuina essentia, & relationes: nam essentia est determinabilis, & quasi contrahibilis, relatio verò est determinans, & quasi contrahens: ergo distinguuntur illo modo. Fundamẽtum.

Confirmatur, ac declaratur primò: nam diuina persona cõstat ex essentia, & relatione, vt in Concil. Florent. sess. 19. & sæpè aliàs dicitur: ergo resoluitur nostro modo concipiendi in essentiam, & relationem, tamquam in duo mutuò cõdistincta, ita vt neutrum alterum includat. Nam aliàs, si semper maneret essentia inclusa in relatione, non esset vera resolutio, etiam secundum conceptum, quia totum id, quod includebat persona, quæ resolui dicitur, manet inclusum in ipsa relatione. Vnde, in quacumque resolutione reali, ita obseruari videmus, scilicet, vt ea, in quæ fit resolutio, mutuò se excludant, ergo idem esse debet in resolutione conceptuũ, quæ fit ad imitationem resolutionis realis. Quod etiam in aliis omnibus conceptibus extra hanc materiam inuenitur, vt cùm resoluitur indiuiduum in speciem, & differentiam indiuiduantem, & species in genus, & differentiam, &c. Quòd si de transcendentibus afferatur instantia in contrarium, non admittitur ab his auctoribus: ex quibus aliqui propterea putant, non posse dari conceptum communem transcendentalem. Scotus autem è conuerso, quia illum conceptum admittit, videtur negasse illum includi in modis determinantibus ipsum. 3. Prima cõfirmatio. Concil. Florent. Scotus.

Vnde confirmatur secundò, quia si relatio includeret essentiam, non posset constituere personam, quia repugnat constituens includere totum id, quod includit constitutum, cùm secundùm modum intelligendi comparentur, vt totum, & pars. Patet etiam eadem sequela. Quia si Paternitas, verbi gratia, constituit, ergo intelligitur, vt adueniens essentiæ: ergo non potest intelligi, vt secũ afferens essentiam: nam hæc duo repugnant, ergo è contrario, si intrinsecè includit essentiam, neque illi aduenit, nec constituit personam. Tandem confirmatur, quia aliàs hæc propositio esset formalis, *Filiatio est essentia*, cùm prædicatum sit de essentia subiecti: ergo quidquid propriè dicitur de essentia, dicetur de filiatione. Vnde hæ omnes locutiones essent veræ. *Filiatio intelligit, est sapientia*, & similes. Atque adeò, *Filius eodem esset sapientia, quo Filius, seu Verbum*, quod est contra Augustin. 7. de Trinitate cap. 2. 4. Secunda confirmatio. Tertia cõfirmatio. Augustin.

5. Nihilominùs dicendum censeo, Diuinam naturam essentialiter includi in relationibus ipsis, neque posse ab eis præscindi eodem modo, quo relationes ab illa præscinduntur. Ita tenent Henric. quodlib. 5. q. 6. Torres. 1 p. q. 28. artic. 2. disp. 3. & omnes ferè citati cap. 5. præsertim D. Thom. qui hac ratione dixit in Trinitate, *Communia esse de conceptu propriorum.* Idemque supponit Richard. de S. Vict. lib. 1. de Trinitate cap. 1. & lib. quinto à principio, si attentè legatur. Patres etiam Concilij Rhemensis, cùm docuerunt, ipsas Henric. Torres. D. Thom. Richard. Patres. Concil. Rhemens.

etiam

etiam personalitates esse Deum, vt infrà videbimus, hoc sensisse, vel supposuisse videntur. Vt autem ratione hoc declaremus, aduerto, duobus modis posse intelligi hanc inclusionem essentiæ in relationibus. Vno modo in re ipsa, alio modo loquendo etiam secundum nostros conceptus, seu iuxta modum nostrum concipiendi. Vtroque ergo modo rectè explicato vera est conclusio. Prior tamen sensus est præcipuè intentus, & in eo est maximè attendenda differentia inter relationes comparatas ad essentiam, & essentiam comparatam ad relationes.

6. Probatur ergo assertio quoad priorē sensum. Primò, quia diuinitas est, de essentia Patris, quod nullus dubitat: ergo est de essentia Paternitatis, & idem est de cæteris personis. Probatur consequentia, quia in diuinis ita comparantur abstractum, & concretum, vt nihil essentialiter includat vnum, quod non includat aliud, præsertim quādo sermo est de concreto immediato, & adæquato ipsi abstracto, vt infrà c.10. & latius lib.7. constabit. Et nunc breuiter declaratur, quia concretum, in Deo nihil aliud est, quam ipsa forma subsistēs, propter summam Dei actualitatem, & simplicitatem. Sic ergo in præsenti, Pater nihil aliud est, quàm ipsa Paternitas, vt passim loquitur D.Tho. (D.Thom.) præsertim q.28. & 29. primæ partis: ergo Paternitas subsistens essentialiter includit, quidquid includit Pater. Est autem subsistens ex propria ratione relatiua, vt suprà ostensum est: ergo relatio illa in propria ratione sua necessario includit essentiam.

7. Secunda ratio sit, quia qualibet relatio diuina, Paternitas v. g. est Deus, ergo est essentialiter Deus, ergo includit in suo cōceptu essentiali deitatem. Antecedens certum est, tùm ex Concil. suprà citatis, tum etiam, quia quidquid est in Deo, est Deus, vt est commune axioma Theologorum omnium, quia hoc necessarium est ad perfectionem Dei. Et probari etiam potest ex dictis suprà contra Gilbertum. Secunda item consequentia manifesta est, nam impossibile est, aliquid esse essentialiter tale, nisi in suo conceptu essentiali includat tale prædicatum, seu formam, à qua illud desumitur.

8. Primam autem illationem aliqui negant, dicentes. Relationē esse identicè Deum, non tamen essentialiter. Sicut è conuerso, *Deus est Pater*, & *Deitas est Paternitas*, & tamen non essentialiter, iuxta nostram sententiam, sed identicè. Nihilominùs in hac appellatione, seu in hoc prædicato, *Deus*, existimo consequētiam esse optimam. Quæ probatur primò, quia quidquid est Deus, est summè perfectum, quod esse, aut concipi potest, sed maioris perfectionis est includere essentialiter deitatem, quā quocumque alio modo: ergo quidquid verè est Deus, est essentialiter Deus. Secundò, quia ipsamet denominatio Dei est denominatio essentialis: nam sumitur à natura essentialiter constituente talem rem. Propter quod existimo, nihil esse in Deo, in quo non intimè, & essentialiter non includatur diuinitas. Neque est simile, quod obiiciebatur, quia esse Patrem non est denominatio essentialis, sed personalis: nec Paternitas est, talis perfectio, cuius essentialis inclusio necessaria sit ad summam perfectionem entis, loquendo, vt loquimur, formaliter de Paternitate, & non tantùm eminenter, vt suprà declaratū est.

9. Atque ex his facilè probatur, & declaratur assertio in alio sensu, scilicet, in ordine ad nostrum modum concipiendi. Circa quam partem aduertere oportet, duobus modis intelligi posse vnum conceptum obiectiuum includi in alio. Primò, vt distinctè, ac formaliter obiectum conceptui formali, id est, vt distinctè, & in se consideratum. Secundò, vt confusè contentum, & inclusum in illo obiecto, quod distinctè cogitatur. Priori modo non est dubium, quin possit cogitari à nobis distinctè, & expressè Paternitas, nōn concipiendo distinctè essentiam. Quod etiam in conceptu inferioris respectu superioris sæpe contingit, quia nimirum ipsummet inferius non exactè penetratur, nec comprehensiuè cognoscitur per talem conceptum: non ergo loquimur in hoc sensu in prædicta assertione. Posteriori autem modo dicimus, necessariò includi essentiam in diuina relatione, etiam prout à nobis concepta. Hoc enim necessariò sequitur ex priori puncto. Primò, quia id, quod est essentialiter superius, necessariò includitur dicto modo in conceptu inferioris, vt animal in conceptu hominis, ens in conceptu cuiuscumque differētiæ, vel modi, quantumcumque simplicis: sed diuina essentia comparatur ad relationes, etiam abstractè conceptas, tamquam essentialis forma communis, non secundùm rationem tantùm, sed secundùm rem, ergo saltem confusè necessariò includitur essentia in conceptibus relationum. Secundò declaratur in hunc modum, quia non potest concipi Paternitas diuina, quin in eius conceptu includatur esse ens reale; vel ergo includitur ibi ens creatū, vel increatum, non enim potest abstrahi, quia non agimus de ente in communi, sed de tali ente ordinis diuini, & in ipso Deo existente: tale autem ens non potest esse creatum, vt per se constat: ergo in conceptu suo includit, quod sit ens increatum, hoc autem esse non potest sine inclusione essentiæ, vt superiori libro ostensum est: ergo in illo conceptu necessariò includitur essentia saltem confusè, vt declaratum est.

CAPVT VIII.

Satisfit argumentis contrariæ sententiæ, & duo dubia illorum occasione incidentia expediuntur.

ARgumenta contra nostram sententiā obiecta in primis non procedunt contra eum sensum, quem ad rem ipsam pertinere diximus: quia omnia fundantur in modo nostro cōcipiendi, vt constabit facilè, attentè illa consideranti. 1. Quatenus verò applicari possunt contra alium sensum de modo concipiendi nostro, non difficilè soluuntur. Nam illud principium, in quo fundantur, scilicet, quòd omnis conceptus includens alium communem, est resolubilis in duos, qui ad inuicem nō se includant, est falsum. Estque optimum exemplum in transcendentibus, quæ, & dicunt conceptum communem, & includuntur in modis, quibus suo modo contrahuntur, & licèt eorum communitas non sit rei, sed rationis: id nihil obstat, quia non oportet exemplum esse in omnibus simile, neque in hoc mysterio inueniri potest, de illo verò exemplo videri possunt, quæ dixi disp.2. Metaph. per totam, maximè sectione vlt. Argumenta verò, quæ contra hoc fiunt, solùm probant, conceptum communem posse præ-

scindi

scindi ab inferiori, & ipsum etiam inferius dupliciter posse à nobis concipi, scilicet, abstractè, & concretè, seu per modum totius, vel partis. Quod nos sæpe facimus in rebus omnino simplicibus, etiamsi in re ipsa nihil includat conceptus vnius, quod non includat etiam conceptus alterius, vt patet in his, *Deus*, & *Deitas*, & in his etiam *Ens*, & *Entitas*. Et hoc etiam sufficit ad constitutionem diuinarum personarum, de qua posteà latiùs.

Qualis sit hæc, Paternitas est, essentia. D. Thom.

2. Solùm propter quoddã testimonium D. Tho. ibi citatum, dubitari potest, an hæc sit vera locutio, *Paternitas est essentia*, & qualis sit. Et quoad priorem partem, D. Thom. supponit, illam locutionem esse veram, saltẽ identicè ob summã simplicitatem. Quoad alteram verò partem dicit non esse per se. Et prior quidẽ pars manifesta est ex dictis, nec difficultatem habet, si in legitimo sensu accipiatur. Est enim aliquo modo ambigua illa locutio. Nam significari pet illam potest, Paternitatem esse rationẽ essentialem Dei, & in hoc sensu falsa est, vt ex præcedẽtibus constat. Propriè verò significat, essentiam esse communem, & Paternitati intrinsecè, vel identicè conuenire: Quod verissimum est. Altera pars de qualitate illius propositionis non caret aliqua difficultate, diximus enim, Diuinitatem esse de essentia relationum: id autẽ, quod est de essentia, prædicatur per se. Dico ergo, si rem ipsam spectemus, re vera ita esse, D. Thom. autem considerasse formam prædicationis, Nam hæc abstracta significare videntur formales rationes præcisas, & proprias, & quia ratio formalis vnius extremi præcisè concepta, non est ratio alterius, ideò dixit D. Thom. illam propositionem non esse per se. Similisque dubitatio tractari solet à Metaphysicis de his abstractis *humanitas est animalitas*, & quæ ibi dicuntur possunt hic applicari. Videatur in Metaphysica nostra disp. 6. section. 10.

Esse communicabilem sit ne de essentia diuinitatis.

3. Vltimò dubitari potest, an saltem sit de essentia Diuinitatis, esse communicabilem tribus personis, atque esse in illis. Et ratio dubitandi est, quia omne prædicatum conueniens Diuinitati ratione sui, & non ratione relationis, est essentiale, sed esse communicabilem tribus personis conuenit Diuinitati ratione sui, ergo est prædicatum illi essentiale. Maior patet, tum quia illud est prædicatum absolutum. Tum etiam, quia non est personale, ergo est essentiale; non enim datur mediũ. Tum denique, quia conuenit illi ratione suæ infinitatis, quæ essentialis est. In contrarium autẽ est, quia prædicata essentialia sunt communia singulis personis (hinc enim suprà probauimus, prædicatum relatiuum non esse essentiale) sed esse communicabilem tribus, vel esse in tribus de nulla persona dici potest: ergo non est aliquid essentiale. Et confirmatur, nam, hac ratione, licèt homo, vt sic, sit cõmunis multis indiuiduis: nihilominùs illa communitas non potest esse essentialis naturæ humanæ, quia in singulis indiuiduis illam non habet, ergo similiter, &c.

Resolutio affirmatiua.

4. Respondeo breuiter, esse communicabilem tribus personis simpliciter loquendo esse prædicatum essentiale Diuinitatis, vt priora argumenta conuincunt. In hoc autem prædicato explicãdo, cauendum est, ne adiungatur relatio, tanquam intrinsecè complens prædicatum: nam tunc iam non esset prædicatum essentiale, sed notionale huiusmodi existimo esse cùm dicitur, *actu esse in tribus*. Quia hoc, *esse in*, non est modus realis diuinitatis distinctus ab ipsis relationibus: nihil enim aliud est, quàm esse terminatam tribus relationibus. Cùm verò dicitur communicabilis tribus, nihil aliud explicatur, quàm fœcũditas, & infinitas ipsius Diuinitatis, quæ essentialis illi est, eamque habet, & vt præcisa à personis, & vt existens in omnibus simul, eandémque retinet in singulis. Nam licèt terminata sit per relationem vnius personæ, adhuc manet naturaliter communicabilis aliis personis.

Atque hoc satis est, vt tale prædicatum conueniat singulis personis, non enim habet conuenire 5.
illis, vt constitutis per suas relationes, sed vt habentibus talem naturam: & ideò necesse non est, vt persona dicatur communicabilis; sed habere naturam cõmunicabilem. Neque est simile, quod afferebatur de cõmunitate: quia non est illa proprietas realiter conueniens alicui naturæ, quæ in re ipsa verè, ac propriè vna sit. Quòd si in natura humana indiuidua, & singulari cõsideretur, quòd est communicabilis supposito, sic etiam est longè diuersa ratio, quia vt sic, non est natura sua communicabilis multis suppositis, neque etiam est communicabilis per identitatem omnimodam cum ipso supposito. In hoc autem est aliqua similitudo, quòd illa natura etiam existens in suo supposito, retinet illam proprietatem, quæ tamẽ non prædicatur de ipso supposito, ita vt ipsum dicatur communicabile, sed habere naturam tali modo commmunicabilem.

CAPVT IX.

Tres diuinas personas habere eandem perfectam vnitatem in omnibus attributis diuinis.

HÆc veritas resoluta ferè est, in lib. præced. 1.
nam declarando, quæ prædicata multiplicentur in diuinis personis, diximus hæc non multiplicari. Vnde sequitur habere in eis illam vnitatem, sed præsertim propter quamdam difficultatem de omnipotentia, illam proponimus.

Dicimus ergo primò. Omnes diuinas personas 2.
habere omnia, & eadem numero attributa, quæ Diuinitati, seu Deo conueniunt. Hæc assertio est de fide, & ex Scriptura sumitur ex eisdem locis, quibus probatur diuinitas personarum. In Conciliis verò expresse traditur, in Lateran. in cap. *Firmiter*, & cap. *Damnamus*, & in Toletanis 6. & 11. in confessione fidei, & in Concilio Ephesino tom. 5. cap. 22. vbi sic habetur. *Quælibet personarum Deus perfectus est, id est, omnibus proprietatibus Deitatis ornata esse noscitur, & creditur.* Ex Patribus etiam omnes sæpè citati, maximè Damasc. libr. 1. de fide, cap. 8. & sequentibus. Richard. de sancto Victor. lib. 1. de Trinitate cap. 11. & lib. 3. cap. 22. Sic etiam dicit Ambros. lib. 1. de fide cap. 2. *Vnitas potestatis excludit numeri quantitatem.* Quod idem proportionaliter dici potest de quolibet attributo. Denique hoc concludi potest ex dictis de vnitate Diuinitatis, nam vna Diuinitas vnum habet intellectum, vnam voluntatem, & sic de aliis attributis: ergo quæ habent vnitatem numericam in Diuinitate, eandem necessario habent in omnibus attributis. Deinde, hic valet locus argumentandi ab vnitate in tertio, ad vnitatem inter se, vt in diuinis argumentatur etiam aliquando D. Thom. 2. contra gentes capit. 9. Quia hæc

Later. Concil. Tolet. 6. & 11. Concil. Ephesin.

Damasc. Richard. Ambros.

D. Thom.

attributa

attributa non habent inter se oppositionem, & ideò adæquatè identificantur Diuinitati, ac subinde etiam idem sunt cum omni illo, cum quo identificatur diuinitas.

3. Secundò dicendum est, omnia hæc attributa esse de essentia singularum personarum, & relationum, licèt relationes non sint essentiales illis. Hæc assertio sequitur ex dictis, & cum eadem proportione est intelligenda, nam omnia prædicata, quæ realiter intrinsecè, ac necessariò dicũtur de diuinis personis, aut notionalia sunt, aut essẽtialia. Quod hic annotare volui, vt intelligatur, quàm sit falsa sententia eorum, qui negant hæc attributa esse de essentia Diuinitatis, seu Dei, vt Deus est. Nã si sunt de essentia personarum, necessariò erunt de essentia Dei, vel fingere necesse est alium ordinem in huiusmodi prædicatis diuinis, præter notionalem, & essentialem, contra omnes probatos Theologos, & contra modum loquendi Patrum, & Conciliorum, & contra rationem, quia quidquid non est de essentia, vel de persona, accidentale est. Sed de hoc latius alibi, & videri possunt, quæ dixi in disp.30. Metaphysicæ.

4. Dub.1. de esse improducto. Tres verò difficultates occurrunt. Prima est de hoc attributo. *Esse omnino improductum*, quod cõuenit Deitati, seu huic Deo, vt sic, & in illo non cõueniunt omnes personæ, imo nulli conuenit, nisi soli Patri, & tamen est attributum essentiale, cùm conueniat Deo ratione Deitatis. Et hinc etiam dubitari potest de attributo æternitatis: nam licèt conueniat omnibus personis, quatenus dicit durationem sine principio, vel mutatione: tamen quatenus dicit necessitatem essendi, non videtur conuenire personis omnibus eo modo, quo conuenit huic Deo: nam Deo conuenit à se, & sine productione, non verò personis omnibus.

5. Hæc difficultas facilem habet solutionem: ita enim de illo attributo, *improductum*, quatenus absolutum est, iudicandum est, sicut in præcedenti capite dixi de attributo communicabilitatis. Nam esse improductum, sicut conuenit Deo, in quantùm Deus est, seu Deitati, ità etiam omnibus personis conuenit habere esse essentiale, omninò improductum. Quia licèt Filius, & Spiritus sanctus habeant illud esse communicatum per productionem personæ; ipsum tamen esse, vel diuinitas ipsa non producitur. Non pertinet autem ad attributum essentiale Dei; quòd sit persona improducta: imò quamuis hoc Patri conueniat, non est ex vi solius Deitatis, sed ratione suæ proprietatis, vt infrà videbimus. Vnde etiàm facile constat, æternitatem (vt suprà etiàm tetigi) esse eandem, & eiusdem rationis in omnibus perrsonis, quià conuenit illis ratione eiusdem esse per essentiam, in omnib. existentiis, & cum æquali necessitate. Nam licèt pater sit à se, & filius à Patre, tàm necessariò habet illud esse Filius, sicùt Pater, & Pater ipse tam necessario generat sicut est. Vnde sola superest diuersitas in modo habendi illud esse, qui solùm est modus originis, seu relationis.

6. Dub.2. de appropriatis attributis. Secunda difficultas est, quia quædam prædicata absoluta tribuuntur singulis personis, tanquàm propria illarum, vt Filio. Sapientia, & Veritas, Spiritui sancto Amor, & Bonitas, Patri Dominatio, Auctoritas &c. Hanc difficultatem propono, vt attingam verbum vnum de appropriatione attributorum. Non enim defuerunt hæretici, qui dixerint hæc attributa, vel omnia, vel aliqua esse non tantum appropriata, sed etiam propria personarum, vt colligitur ex Bernardo Epist.190. Est tamen manifesta hæresis, vt ipse ibi prosequitur, & ex dictis satis constat. Dicendum ergò est, quamuis attributa omnia sint communia, tamen à Doctoribus sanctis quædam accõmodari vni personæ, & alia aliis, propter maiorem quamdam affinitatem ad proprietates personales earum, vt illas nobis magis explicent. Vt Magister, & Doctores latè tractant in 1. distinct. 31. & 32. & meliùs, ac copiosiùs D.Thom. 1. par. quæst. 39. art. 7. & 8. vbi affert Patres, & omnia, quæ necessaria sunt. Tertia difficultas est grauior, & ideo expedietur commodiùs in capite sequenti. Bernard. Magister. D.Thom.

CAPVT X.

Quo modo vna, & eadem omnipotentia sit in omnibus, & singulis personis.

Ratio difficultatis est, quia Pater potest generare, & non Filius, & Filius spirare, & non Spiritus sanctus, ergò plùs potest Pater, quàm Filius, &c. Augetur difficultas, quia posse generare pertinet ad omnipotentiam Patris. Vndè Fulg. ad 5. obiectionem Arianorum sic ait *Genitori (quod nefas est) potentia naturalis adimitur, si Filio paternæ substantiæ æqualitas denegatur.* Difficiliùs Augustin. lib. 3. contra Maximinũ, sic argumentatur. *Si Pater potuit generare Filium æqualem, & noluit, fuit inuidus, si voluit & non potuit, vbi est omnipotentia Dei Patris?* Ergò si Filius non potuit, vbi est omnipotentia Dei Filij? vel si alia est omnipotentia Dei Patris, & alia omnipotentia Dei, vt sic, iã sequitur in aliquo attributo omnipotentiæ Dei non conuenire omnes personas. 1. Ratio difficultatis. Fulgent. Augustin.

In hac difficultate soluenda variant Theologi, tresque inuenio modos respondendi. Primus negat, ad productiones, ad intrà esse veram potentiam in Deo, & ideo licèt Filius non possit generare, negant sequi deesse illi aliquam potentiam. Ità Aureolus, & Greg. in 1. dist. 7. Sed de fundamento huius responsionis dicendum est ex professo infrà, lib.6. Nam cum in Deo ad intrà sit vera productio realis, vix potest intelligi, quin sit etiam principium *quo* producendi, quod potentiam productiuam appellamus. 2. 1. Respõ. Aureolus. Gregor.

Secunda ergo responsio, non solùm admittit hanc potentiam ad intra, sed etiam concedit illam pertinere ad omnipotentiam. Ita sentit Marsil. in 1. distinct. 23. Ægidius, & Argenti. Torres 1. part. quæst. 41. artic. 6. Quorum ratio est, quia illa potentia productiua ad intra, est maximè perfecta, ergo maximè pertinet ad omnipotentiam. Ad difficultatem autem respondent, hanc potentiam non esse Filio, vel Spiritui sancto, quantum ad absolutum, quod includit, sed solùm quoad conditionem relatiuam. Quæ responsio, quoad hanc posteriorem partem rectè explicatam, vera est, & necessaria, vt statim dicam. Quoad priorem verò mihi non probatur, quia omnipotentia Dei habet pro obiecto adæquato ens creabile, vt rectè docet D.Thomas, & declarat Caietan. 1. part. quæst. 25. artic. 3. & Scot. in 1. distinct. 31. & Maior distinct. 41. Durand. 1. distinct. 10. quæst. 1. Et declaratur ita, quia distinguendo in Deo poten- 3. 2. Respõsio. Marsil. Ægidius. Argentis. Torres. D.Thom. Caietan. Maior. Durand.

tias secundum rationem ex actibus disting uendæ sunt. Productio autem, quam Deus facit ad extrà, est longè diuersæ rationis à productionibus ad intrà: ergò potentia adæquata productioni ad extrà est diuersæ rationis à potentia productiua ad intrà: at verò omnipotentia dicit potentiam adæquatam productionis ad extrà, ergo. Declaratur minor, quia illa distributio, quam indicat particula *omni*, non est ita sumenda, vt cadat in ipsam potentiam, ac si diceretur omnis potentia, sed ita, vt cadat in obiectum potentiæ, ita vt sit ad omne possibile, & factibile: Sub hac ergo omnipotentia non includitur potentia productiua ad intra.

4. Vera responsio de omnipotentia. Ex hoc ergo principio facilè expeditur difficultas, in ea forma, qua proposita est. Nego enim productionem ad intra esse actum omnipotentiæ, & ideo nihil obstat, quo minùs Filius, & Spiritus sanctus sit æquè omnipotens, ac Pater, non solùm, quia æqualem habent essentiam, quæ est ipsa omnipotentia, sed etiam, quia in quolibet eorum est conditio necessaria ad actiones omnes talis potentiæ. Est enim considerandum huiusmodi potentiam, vt exerceat suum actum, vel non indigere relatione, etiam vt conditione necessaria, vel certè non determinata relatione. Duplici enim de causa potest hæc conditio esse necessaria. Primò, vt producens possit distingui à producente: & propter hoc necessaria non est relatio respectu actionum ad extrà: quia Deus per suum esse absolutum sufficienter distinguitur ab omni re producibili per talem potentiam. Secundò potest esse necessaria ad subsistendum: & hoc modo si diuinitas ipsa ex se subsistens est præcisis relationibus, etiam non indiget illis ad actiones ad extra, per se, & ex vi illarum. Si autem demus, non esse subsistentem, nisi per relationes, erit quidem necessaria relatio, nulla tamen determinatè, sed quælibet sufficiet.

5. Actiones Trinitatis ad extra cur indiuisæ. Ob hanc ergò causam necessarium est, vt omnes personæ habeant hanc omnipotentiam plenè & absolutè, id est, quoad omnes actiones eius. Et in hoc fundatur illud axioma, quod actiones ad extrà sunt indiuisæ. Quod est frequens in Patribus, & Conciliis præsertim Toletano. 6. & 11. suprà citatis. In hoc etiam fundatur, quòd trium personarum vnum est regnum, vna dominatio, quia ratione omnipotentiæ illis conuenit. Quomodo dixit Fulgentius, ad Ferrand. quæst. 4 *Æqualiter regnant &cæt.* & de fide ad Petrum capite 1. *Vna aliam non superat potestate*, & capite 3. *In eo* (inquit) *intelligitur Omnipotens Deus, quod omnem creaturam de nihilo produxit.* Omnipotentia ergò est potentia faciendi, potentia autem generatiua, vel spiratiua est potentia communicandi idem esse increatum, quod non est facere, sed producere. Vnde hæc potentia ad intrà formaliter pertinet ad intellectum, & voluntatem partitione accommoda: illa verò omnipotentia ad extra est potentia ratione distincta, subordinata intellectui, vt dirigenti, & voluntati liberæ, vt applicanti. Denique, ratione huius omnipotentię sic intellectę, dixit Athanasius in Symbolo, *Non tres omnipotentes, sed vnus omnipotens, non tres Domini, sed vnus est Dominus.*

Concil. Toletan 6. & 11.

Fulgent.

6. Replica de potētia generandi. Quamuis autem hoc modo satisfactum sit difficultati, quatenus ex absoluta omnipotentia sumebatur, non tamen satisfactum est testimonio Augustini, nec difficultati, quæ obiter notata est ex potentia productiua ad intrà: Esto enim sit diuersæ rationis ab omnipotentia, tamen aliqua potentia est, ergo erit in vna persona aliqua potentia, quæ non est in alia, ergo non sunt æquè omnipotentes, saltem quatenus illa distributio sumi potest ex parte potentiarum.

Respondeo tamen breuiter negando consequentiam. Est autem supponendum ex dicendis libro sexto potentiam productiuam ad intrà, quantum ad principium formale, seu per se productionis, esse quid absolutum, connotare autem aliquam relationem, vt conditionem necessariam ad hoc, vt persona habens tale absolutum, producere possit, cuius rationem ibi trademus. Hinc ergo dicimus potentiam generandi, quantum ad id, quod habet rationem potentiæ in Filio esse, solúmque illi deesse relationem Paternitatis, quæ est conditio necessaria, vt talis potentia exeat in actum, vt sic dicam. Et ideo nihil, quod spectet ad veram rationem potentiæ, minùs esse in Filio, quàm in Patre. 7. Responsio

Dices, hoc ipsum, scilicet, habere potentiam cum conditione requisita ad agendum, vel sine illa, multum referre, vt quis dicatur habere perfectam potestatem, vel minùs perfectam: ergò hoc satis est, vt sit inæqualitas potestatis in personis: Respondeo, Si conditio illa pertineat ad absolutam rei perfectionem, ita est. Si autem sit conditio relatiua, seu antecessio originis, nihil minuit de absoluta perfectione potestatis. Ita verò est in proposito. Pater enim solùm præuenit Filium origine, quia ex se habet intellectionem illam, per quam Filius productus est, totam verò illam communicat Filio, & ità in Filio est totum id, quod est ratio, seu principium quo producendi ipsum, ipse verò non potest per illud principium generare, solùm quia iam inuenit adæquatum eius terminum productum. Et idem est cum proportione de Spiritu sancto. Ac per hoc satisfit obiectionibus Aureoli, Duran. & aliorum in hac materia. Existimóque hanc esse communem responsionem, præsertim D. Thomæ, licèt diuersis verbis ab illo tradatur. Ille enim 1. part. quæst. 42. art. 6. ad 3. quem Ferrar. 4. contra gentes capite 13. & alij Thomistæ imitantur, respondet eandem potentiam esse in Patre, vt generet, in Filio, vt generetur, quod facilè potest trahi ad sensum dictum. 8. Obiectio. Solutio. D. Thom. Ferrar.

9. Ægidius. Argent. Alij, vt Ægidius, & Argent. respondent. Potentiam solùm esse ad id, quod non implicat contradictionem, & respectu Patris non implicare contradictionē generare, & ideo si generare nō posset, foret impotentia in illo, respectu autē filij implicare contradictionem, & ideo non esse impotentiam, etiamsi generare non possit. Quia realiter eandē potentiam habet, solúmq; ex parte obiecti est repugnantia. Contra quam solutionem se offert replica, quia omnipotentia simpliciter non respicit id solùm, quod non implicat contradictionem per comparationem ad ipsum agens, sed quod in se, & per se spectatum non implicat, vt rectè D. Thomas 1. part. quæst. 25. artic. 3. Ergò cum generare Filium in se spectatum non implicet contradictionem, respectu illius actus, vt sic, debet accipi summa potentia, & non comparatione huius, vel illius personæ: ergò posse producere hoc, quod secundum se non implicat contradictionem, indicabit potentiam. Ergo simpliciter, erit maior potentia Patris, quam Filij. Sed hoc non cogit. Aduertere enim oportet, quod in Deo, posse generare secun- D. Thom.

dum Filium, abſolutè implicat contradictionem, reſpectu cuiuſcumque perſonæ, & ideo quod, Deus poſſit generare vnicum Filium non implicat abſolutè, quod autem implicet reſpectu filij, ſolùm eſt propter relationem originis, quia ſupponitur iam productus. Re tamen vera in ſe habet ipſe totam illam potentiam, quæ eſt principium producendi ipſummet Filium, & ita hęc reſponſio reuoluitur in noſtram.

10. Ad Aug. ergo reſpondetur, vſum fuiſſe nomine omnipotentiæ latè, vt comprehendit potētiam productiuam ad intrà, ideóque dixiſſe, contra omnipotentiam Dei Patris eſſe non poſſe generare, quia cum illi non deſit conditio neceſſaria, ſi non poſſet, neceſſariò eſſet ex defectu poteſtatis. Non omittam autem aduertere, rationem Auguſt. per ſe, & in vi rationis ſpectatam, non concludere, quià ſi infidelis diceret generationem Filij æqualis in Deo implicare contradictionem, facilè, ac conſequenter negaret, eſſe contra omnipotentiam non poſſe generare. Auguſt. ergo procedit ſuppoſita fide, quam quo ad hanc partem, hæreticus ille, contra quem argumentabatur, non videtur negaſſe, vt colligitur ex eodem lib. cap. 14. & notauit etiam Scot. in 1. d. 20.

Auguſtin.

CAPVT XI.

An tres perſonæ diuinæ ſint vnum in aliqua ſubſiſtentia abſoluta, & eſſentiali.

1. QVæſtionem hanc latè diſputaui in 1. tom. de Incarnat. diſput. 11. ſect. 3. & ideo non repetam, quæ ibi tractaui; ſed in ſummam redigam, & nonnulla addam propter aliquos recentiores, qui doctrinam ibi traditam in duobus impugnant. Primò in re ipſa, Secundò in vſu vocis *Subſiſtentiæ.* Dicunt ergò aliqui exiſtentiam diuinam eſſentialem, ex vi conceptus abſoluti non eſſe per ſe exiſtentiam, ſed ſolùm exiſtentiam ſubſtantialem cuiuſdam naturæ. Eo modo quo exiſtentia creata humanitatis Chriſti, (quam ipſi etiam admittunt) non eſt per ſe exiſtentia. Ratio præcipua eſt, quia diuinitas cum ſua exiſtentia abſoluta eſt in perſonis, ergo præciſis perſonalitatibus relatiuis non eſt per ſe. Probatur conſequentia, quia *per ſe* hoc loco, non ſumitur, vt diſtinguitur contra *in alio*, *vt in ſubiecto*: hoc enim modo etiam exiſtentia humanitatis Chriſti eſt exiſtentia per ſe, id eſt, ſubſtantialis, & non accidentalis. Sumitur ergo, vt excludit eſſe in alio, vt in ſuppoſito, ergò cum diuina eſſentia ſit in tribus ſuppoſitis, non eſt per ſe hoc modo, vt præciſa ab illis, & ex vi ſolius exiſtentiæ eſſentialis. Additur confirmatio, quia ſi talis eſſet ſubſiſtentia in Deitate, non poſſet hæc Deitas, vt præciſa à perſonis in abſtracto accipi. Patet ſequela, quia quantumuis præciſa à perſonis includeret ſubſiſtentiam: id autem, quod ſubſiſtentiam includit, non eſt abſtractum, ſed concretum, nam hæc eſt potiſſima differentia inter illa.

2. Secundò aſſerunt, etiamſi in Diuinitate admitteretur per ſe exiſtentia abſoluta, illam non poſſe appellari, *Subſiſtentiam.* Ratio eſt, quia ex vſu Sanctorum Patrum ſubſiſtentia idem eſt, quod perſona, vel hypoſtaſis: dici autem non poteſt, tres perſonas eſſe vnam hypoſtaſim, vel vnam perſonam, ergo neq; vnã ſubſiſtentiam. Minor certa eſt, quia illud eſſet incidere in errorem Sabellij. Maior autem conſtat eſt dictis ſuprà de voce *hypoſtaſis*, vt ex Patribus præſertim Græcis ibi citatis colligitur: & ex cōcilio Later. ſub Martino 5. Conſult. 1. Canon. 1. dicente. *Trinitatē numerari tribus ſubſiſtentiis*, & ex edicto de fide, Iuſtiniani Imperatoris ad Ioannē Pontificem, quod habetur in 2. tom. Conciliorum poſt Concil. Tolet. 2. Item ex Agathone Papa in eius epiſt. quæ refertur in 6. Synodo act. 4. & Ioanne Maxentio in vtraque fidei profeſſione quæ referuntur in 4. tomo Bibliot. Sanct. In hac autem materia non licet vti vocibus præter vſum Patrum, ne ex verbis inordinatè prolatis detur erroris ſuſpicio.

Concil. Lateran. Edictũ de Fide Iuſtiniani imperatoris ad Ioann. Papam. *Agatho Papa. Ioan. Maxentius*

Ego verò in primis ſentio, Diuinitatem per ſe, & complerè exiſtere ex vi ſuæ exiſtentiæ eſſentialis: atque adeò illam verè dici per ſe exiſtentiam ex præciſo conceptu abſoluto. Hæc eſt ſententia, & D. Thom. & communior Theologorum vt latè retuli citato loco, & ſuprà etiam tractãdo de exiſtētiis & ſubſiſtentiis relatiuis. Patres etiam ibidem allegaui, quibus ſtatim aliquid obiiciam. Ratio, quæ me maximè mouet, eſt, quia huiuſmodi per ſe exiſtentia pertinet ad ſummam perfectionem intenſiuam entis, eſt enim perfectio ſimpliciter ſimplex. Quod aduerſarij non negant: nam re vera eſt quaſi per ſe notum ex terminis, vt latius etiam ibi dixi: ergò includitur formaliter hæc perfectio in eſſentiali conceptu Diuinitatis, atque adeò eſt abſoluta. Patet conſequentia ex ſuprà dictis in capitulis præcedentibus, nam tota eſſentia, & omnis perfectio ſimpliciter communis eſt tribus perſonis. 3.

D. Thom.

Reſpondent verò aliqui, ſatis eſſe, quod hæc perfectio ſit communis ſecundum rationem tribus perſonis: nam ratio ſubſiſtendi, & per ſe exiſtendi in omnibus eſt, non quia vna numero perſeitas, (vt ita loquamur ad rem explicãdam) & realiter eadem in illis ſit, ſed quia hæc ratio communis eſt omnibus proprietatibus illarum. Sed hæc reſponſio facilè refutatur, quia tota diuina eſſentia eſt eadem numero, & realiter communis tribus perſonis: ergò omnia prædicata eſſentialia ſunt eodē modo realiter, & indiuiduè communia omnibus perſonis: hac enim ratione id probauimus de omnipotentia, & de cæteris attributis: ergò ſi hæc perſeitas exiſtendi eſt prædicatum eſſentiale, debet eſſe idem numero realiter, & non tantùm ratione commune tribus perſonis. Alioqui tres perſonæ nō ſunt vnum numero in tota eſſentia Dei, nec Pater communicat Filio totam ſuam realem eſſentiam, contra Concil. Lateran. in capit. *Damnamus.* Patet ſequela, quia tota eſſentia noſtro modo loquendi coaleſcit ex omnibus prædicatis eſſentialibus: ergo ſi vnum illorum nō eſt realiter commune, non eſt tota eſſentia realiter communis. 4.

Et præterea declaratur in hunc modum, quia perfectio ſimpliciter, & præſertim communis ſecundum rationem, qualis illa eſſe aſſeritur, non ſolùm debet conuenire perſonis, ſed etiã diuinitati ſecundũ ſe conceptæ, præciſis relationibus: ergò talis perfectio non poteſt prouenire ex relationibus, vt relationes ſunt: ergò non poteſt eſſe communis ſolùm ſecundum rationem, nam hæc communitas ſolùm inuenitur in Trinitate ratione relationum, propter diſtinctionem, cum conuenientia aliqua, quam inter ſe habent. Conſequentiæ ſunt euidentes, vt exiſtimo. Antecedens 5.

tecedens verò patet, tum quia Deitas præcisis relationibus, est infinitè perfecta in genere entis, tum etiam quia est verus Deus, atque adeò completum ens.

6. Respondent aliqui, Deitatem sic conceptam non includere omnem perfectionem simpliciter simplicem, atque adeo esse completam in ratione naturæ, non verò in ratione substantiæ, & entis, & eodem modo esse infinitam in ratione naturæ, nõ in ratione entis. Quam infinitatem solùm in hoc ponunt, quod habet esse à se, non verò in hoc, quod includat omnem perfectionem simpliciter. Vnde tandem concludunt, illam non posse dici Deum, nisi vt includit aliquam relationem. Hæc verò omnia tam absurda videntur mihi, vt sufficienter ostendant contrariæ sententiæ. Et in primis Concil. Rhemense contra Gilbertum sic inquit, *Credimus & confitemur simplicem naturam Diuinitatis esse Deum, neque aliquo sensu Catholico posse negari quin Diuinitas sit Deus, & Deus Diuinitas.* Quod ita declarauit, ac docuit, quia Gilbertus etiam dicebat essentiam sine relationibus non esse Deum, in eo verò magis errabat quod ad Dei constitutionem postulabat proprietates distinctas ab essentia, quod dicti authores Catholici non dicunt. Et sic possunt interpretari Concilium ita loqui, eo quòd essentia sit persona, & è contra. Tamen quia Concilium extendit sermonem & dicit, in nullo sensu Catholico Deitatem non esse Deum, ideo multum vrget contra illam sententiam, si verba illius, prout à nobis relata sunt, illius esse admittantur. Quod ideo dico, quia non habemus illud Concilium, & P. Vazquez, qui eius decreta refert ex quodam codice manuscripto, dubitat an illa sint formalia verba Concilij: sed neque rationem declarat, cur dubitet, nec negat illam fuisse sententiam Concilij; quod nobis satis est, siue illis, siue aliis verbis eam docuerit.

Concil. Rhemens.

7. Præterea ex illa responsione sequitur, Trinitatem, & quamlibet diuinam personam esse quid perfectius Deitate, contra illud Ioan. 10. *Quod dedit mihi Pater, maius omnibus est.* Sequela patet, quia illud est perfectius, quod formaliter includit omnes perfectiones simpliciter, quàm illud, quod nõ omnes formaliter continet, sed persona diuina includit formaliter aliquam perfectionem simpliciter, quam non includit Diuinitas, vt ex dicta sententia constat, ergò. Imò inde facilè etiam inferri potest, vnam personam includere perectionẽ simpliciter, quam non includit alia, & consequenter nullam esse omnino perfectam. Ac denique sequitur Deum non esse essentialiter summè perfectum, quia ex vi suæ essentiæ non habet formaliter omnem perfectionem simpliciter.

8. Fortasse aliquis coactus his argumentis, negabit, quod pro certo assumpsimus, per se existentiam esse perfectionem simpliciter, quia licèt dicat perfectionem, quod negari non potest, non verò talem, quæ in quolibet indiuiduo entis melior sit ipsa, quàm quælibet ei compossibilis. Nam in Diuinitate, vt sic, maior perfectio est, esse communicabilem tribus personis, cui repugnat per se existentia, & ideo talis modus existendi formaliter sumptus, non erit perfectio simpliciter respectu Diuinitatis. Vnde, vt Diuinitas sit ens summè perfectum, satis erit, quod sit radix totius subsistẽtiæ, quamuis illam formaliter non includat in suo præciso conceptu. Et confirmatur, quia ita nos philosophamur de ratione personæ, quam non possumus negare dicere aliquam perfectionem, non tamen simpliciter simplicem, quia hic Deus præcisis relationibus persona non est; & quia persona includit incommunicabilitatem repugnantem communicabilitati Diuinæ naturæ.

Sed hæc responsio meritò ab aliis etiam auctoribus non datur, neq; admittitur, Quia esse completam substantiam, sine dubio pertinet ad perfectionem simpliciter: ad hoc autem requiritur per se existentia. Item posse esse *Principium quod* propriarum operationum, absoluta perfectio est, at hoc esse non potest, nisi in re per se existente. Denique in hoc conceptu per se existendi nulla includitur imperfectio, neque incompossibilitas cũ maiori vel æquali perfectione. In quo multùm per se existentia, vt sic, differt à personalitate, vel suppositalitate: nam hæc includit formaliter, quod sit ratio incommunicabiliter subsistendi, quod non habet, nisi vel ratione oppositionis, vt in diuinis, vel ratione limitationis, vt in creaturis. Et ideò non potest formaliter conuenire huic Deo præcisè concepto, quia in eo, nec relatio, nec limitatio includi potest. 9.

Perfectio autem de qua agimus, præcisè dicit perseitatem essendi, quæ ex proprio conceptu non postulat omnimodam incommunicabilitatem, sed tantùm illam, quæ est ad rem aliquo modo actualiter distinctam à parte rei, vt in illa, vel per illam sustentetur. Quomodo humanitas Christi præcisè concepta non est per se existens, quia vt sic, est apta vniri alteri, à quo sustentatur: vnde etiam illi vnita nõ fit ipsa propriè intrinsecè subsistens, sed est potiùs inexistens Verbo, quod propriè in ipsa subsistit: seu ipsa persona composita ex humanitate, & Verbo, subsistens est, ratione solius subsistentiæ Verbi. Diuina autem natura non hoc modo communicabilis est, sed per summam identitatem, secundum quam intrinsecè includitur in ipsismet relationibus, quibus communicatur: & hoc modo ex natura diuina, & ratione respectiua consurgit persona incommunicabiliter subsistens. Non quia diuinitas indigeat relatione, vt ab ipsa sustentetur, sed solùm vt propter infinitam fæcunditatem suam se illi communicet: vt possint personæ multiplicari. Atque ità fit, vt persona secundum se totam sit perfectissimè subsistens, quia & habet naturam per se existentem communicabiliter, & relationem per se etiam incommunicabiliter subsistentem. 10.

Hic ergo modus per se essendi, non repugnat cum aliqua alia perfectione diuinitatis: & ideo est perfectio simpliciter. Quam doctrinam sumo ex D. Thoma 4. contra gentes capite 18. vbi hoc sensu dicit, *Et Essentiam & personam esse subsistentem.* Sic etiam 1. part. quæst. 3. docet ipsum esse per essentiã subsistens, esse Dei essentiam, & plura alia eius testimonia attuli citato loco. Atque ita responsum est principali fundamento alterius sententiæ. Confirmatio verò de abstractis, & concretis nullius est momenti, quia ad illa sufficit noster modus concipiendi vt suprà dixi, & in libr. 7. latiùs explicabitur. 11. D. Thom.

Superest vt de nomine subsistentiæ applicato ad significandam hanc perfectionem diuinæ essentiæ, pauca dicamus. Et in primis, cùm ferè omnes Scholastici hac voce vtantur in hac significatione, etiãsi olim fortasse alium vsum habuerit, nõ potest hic reprehẽdi. Quia cũ res ipsa vera sit,

necessa

necessariò debuit aliqua vox ad illam significandam accommodari, vt in multis similibus docent Patres, etiam contra hæreticos: & pro Scholastico vsu maximè necessarium est. Tota autem Schola Theologorum habet auctoritatem ad huiusmodi vsum introducendum, & vox ipsa valdè accommodata est, quia nihil aliud indicare videtur, nisi perfectum existendi modum.

13. Deinde nego vocem hanc in hac significatione non habere magnum fundamentum in Patribus, antiquis. Nam Boetius libr. de duabus naturis, quatuor distinguit vocabula Græca οὐσία, οὐσίωσια, ὑπόστασις, πρόσωπον, quibus ait respódere quatuor Latina, *essentia, subsistentia, hypostasis, persona.* Ecce vbi distinguit subsistentiam ab hypostasi: Vnde infrà subdit, hominem subsistere, licèt hypostasis nó sit. Et de Deo ait, in eo idem esse essentiá, & subsisténtiam, *Est enim*, inquit, *essentia, quia est subsistentia, quæ in nullo est.* Quod vltimum verbum iuxta dicta explicandum est. Anastasius etiam, & Cyrill. Alex. in compédiaria fidei explicatione in 4. tom. Bibliot. sic inquiunt. *Quid est Deus? essentia, cuius nullus est auctor, cui prorsus nihil deest. Quid est essentia? Res, quæ per se est, neque altero indiget ad hoc, vt ipsa subsistat.* Denique Augustin. Hieron. & alij quos citato loco adduxi, manifestè vtuntur hac voce subsistendi in hac significatione. Et quamuis de sensu eorum, quantum ad rem spectat, possit esse controuersia, tamen de vsu vocis esse non potest: nam Diuinitatem ipsam per se, vocant subsistentem. Imo Hieronymus ait, si vox hypostasis, tantùm significet substantiam, Diuinitatem esse hypostasim, & subsistentem.

Boetius. Anastas. Cyrillus. Alexand. August. Hieron.

14. Vox ergò subsistentia, licèt in multis Conciliis, & auctoribus vsurpetur pro hypostasi, non tamen semper. Nunc autem vsu frequentiori non sumitur illa vox pro concreto, sed pro abstracto, vt ipsa sonat, scilicet, pro ratione subsistendi, cui respondet vt concretum subsistens, quod latius patet, quam persona, vel suppositum, quia dicitur etiá de subsistente communicabiliter. Et ideò licèt tres personæ sint vna subsistentia absoluta, non tamen sunt vna persona, neque vnus suppositum, vt latius citato loco declaraui.

CAPVT XII.

Tres diuinas personas verè, ac propriè esse, & dici vnum Deum propter essentiæ vnitatem.

1. VEritas hæc videri potest in superioribus satis declarata, & comprobata: nihilominus tamen hoc loco ex professo tractanda est, tum ad refellendas nonnullas falsas Theologorum senté-tias, tum etiam, vt ex propriis principiis iam demonstratis, illam ostendamus. Est enim hæc veluti cóclusio in hoc lib. præcipuè intéta. Dixerút ergo aliqui, quod licèt propter Ecclesiæ vsú, & propter vitandas hæreses, ita loquédum sit, vt tres personæ simpliciter dicátur vnus Deus: nihilominùs, re, ipsa spectata, non esse illam omnino propriam vnitatem, & ablata suspicione erroris potuisse alium modum loquendi introduci. Ita Marsil. in 1. q. 5. artic. 3. ad 4. & 5. & Petrus de Aliaco in 1. quæst. 3. circa finem, & quæst. 5. per totam. Asseruntq; illud Genes. 1. *Creauit Deus cælum, & terram.* Vbi Hebræica lectio habet *Creauit Dij*, quod dictum putant propter vnitatem naturæ, & Trinitatem personarum. Ita enim ibi exponunt Lyra, Burgensis, & alij, quos refert, & sequitur Galatinus libro 2. de arcanis capit. 9. Et Catherinus libro 4. contra Caietan. putat esse certum sensum. Quam Theologi cum Mag. in 1. distinct. 1. sequuntur nec discordat D. Thom. 1. part. quæst. 39. artic. 3. vbi ait, linguam Hebræam iuxta suum vsum admittere illam loquutionem, non tamen Latinam. Ex quo videtur sequi, re ipsa spectata, non esse impropriam locutionem illam, sed solùm propter vsum non admitti. Et confirmatur, nam Deus est habens Deitatem, sed in Trinitate sunt tres habentes Deitatem, Ergo dici possunt tres Dij.

1. sentétia. Marsilius. Petrus. de Aliaco. Genes. 2. Lyra. Burgensis. Galatin. Catherin. Magist. D. Thom.

2. Secunda sententia referri potest, asserens tres personas verè, & propriè esse vnum Deum ratione vnius subsistentis communiter in Deitate: ablata verò subsistentia communi non posse tres personas dici propriè, & similiter vnum Deum. Sumitur ex Caietan. 3. part. quæst. 3. artic. 6. & Durand. in 3. distinct. 1. quæst. 3. circa finem. Richard. artic. 1. q. 5. Ratio est, quia posita subsistentia communi, hoc subsistens in Deitate est hic Deus, qui propriè dicitur esse Pater, Filius, & Spiritus sanctus. Ablata verò illa subsistentia, non potest designari in concreto vnus numero Deus, qui sit tres personæ.

2. opinio. Caietan. Durand. Richard.

3. Nihilominùs certa fides est, tres personas verè esse, ac propriè dici vnum Deum, & nullo modo dici posse, esse plures Deos. Hoc est veluti primum fidei fundamentum, in quo sicut non potest esse falsitas, ita neque admitti potest improprietas locutionis, quæ parùm distat à falsitate. Vnde cùm fides magis sit de rebus, quàm de vocibus, ante omnia fatendum est, in re ipsa tantùm esse vnum Deum, vt docet Scriptura sacra. Et ita Patres omnes hoc supponunt, tamquam primum fundamentum huius materiæ. Vt patet ex Concilio Lateran. in cap. *Firmiter*, & cap. *Damnamus*, De summa Trinit. & fide Cath. & ex Concil. Florent. & Tolet. sæpe citatis, & Augustino 7. de Trinitate. cap. 4. Ambrosio 1. de fide cap. 1. & 2. & aliis statim referendis. Quia verò doctrina fidei, etiam complectitur voces, & modos loquendi in ordine ad res diuinas explicandas, & vitanda pericula errorum, ideo etiam fatendum est, illam locutionem esse omninò propriam. Tum quia vnitas Dei est in se omnino vera, & propria: tum etiam quia aliàs negatiua propositio esset magis propria, scilicet, tres personas non esse vnum Deum, ac proinde potiùs esse dicendas plures Deos, quia inter contradictoria non est medium. Hæc autem absurda sunt, & hæretica, est ergo, & vera, & propria illa vnitas, & illa locutio.

Patres. Concil. Lateran. Concil. Florent. Concil. Toletan. August. Ambros.

4. Secundò dicendum est, quamuis posita subsistentia essentiali clarior sit illa locutio: nihilominus, veritatem & proprietatem eius non esse ad illam opinionem limitandam, quia veritas fidei non pendet ex Theologorú opinionibus. Vnde sancti Patres vnitatem naturæ docent sufficere ad vnitatem Dei, Sic. Ambr. suprà. *Pater, & Filius vnum sunt, non confusione personæ, sed vnitate naturæ.* Et optimè Fulgentius lib. de fide ad Petrum cap. 1. *Vnum rectè credimus, & dicimus Deum, quia vna prorsus æternitas, vna immensitas, & vna naturaliter est trium personarum Diuinitas.* Et multa habet in eandem sententiam Sophronius, in sua Epistola act. 11. 6. Synodi. Docet etiam Concil. Florent. Patrem, & Filium esse vnum principium Spiritus sancti, & non plura: quod non fundatur in aliqua subsisté-tia communi, vt infrà ostendam, sed in vnitate amoris, & vo-

Patres. Ambros. Fulgent. Sophron. Concil. Florent.

luntatis. Sic etiam, licèt tres personæ immediatè assumerent vnam humanitatē essent vnus homo, & non propter subsistentiam communem, vt latiùs in 3.p.tom.1.disp.13.sect.3. Ratio verò est ex dictis in superiori libro sumēda. Quia ad vnitatē nominis substantiui sufficit vnitas formæ, seu naturæ, illam enim significat formaliter per modum per se stantis, & ideò si illa vna sit, vnum est substantiuum per illam constitutum, etiam si modi per se essendi plures sint. Deus autem hac voce substantiuè significatur, & hæc est propria, & primaria significatio illius vocis ex primæua sua significatione, & non ex aliqua vsus accommodatione, ergo vnitas Diuinitatis sufficit ad veram, & propriam vnitatem Dei, quidquid sit de absoluta subsistentia.

5. Quapropter, si iuxta linguam Hebræam, licitum erat vti illa plurali locutione cū proprietate, sumebatur illa vox Dij, magis in vi nominis adiectiui, quàm substātiui. Verisimilius autem mihi est, non fuisse talem vsum proprium in illa lingua, cùm in ea constantissimè doceatur semper vnitas Dei, vbicumque est proprius sermo de illo. Vnde; vbi reperitur illud plurale *Dij*, attributum vero Deo, non sumitur propriè ad significandam pluralitatem Deorum, sed metaphoricè ad significandam auctoritatē, vt notauit Caietanus Genes. 1. Abulens. in opusc. de Trinitate. Confirmatio autem primæ sententiæ difficultatem non habet, quia habens Deitatem significat adiectiuè, & ex hac parte admittit pluralem locutionem, quia sunt plures habentes Deitatem, qui nihilominus sunt vnus Deus, & non plures. De fundamento autem alterius opinionis in cap. 14. dicemus.

Caietan. Abulens.

CAPVT XIII.

Explicantur varij modi loquendi de vnitate trium personarum in esse Dei.

1. *Personæ an dicantur esse idem.* Ex dictis in superiori capit. facilè intelligi possunt plures propositiones, & varij loquendi modi, de trib. personis, vt sunt vnus Deus. Primus est, quo Pater, Filius, & Spiritus sanctus dicuntur esse *idem Deus*, vel *idem* absolutè. Nam si dicantur *idem* sine vllo addito, erit ambigua locutio, neutraliter vera, masculinè falsa. Quia sicut in neutro dici nō possunt *aliud*, & *aliud*, ita ē cōuerso dici possunt *idem*: quia verò masculinè dicuntur *alius*, & *alius*, *idem* dici non possunt masculinè, quia hæc opposita sunt. Et hoc sensu dixit Guidmūdus, in quadam confessione Trinitatis, quæ habetur in 6. tomo Bibliot. *Pater & Filius sunt idem ipsum, non idem ipse*, Sumitur etiam ex Athanas. dialog. 3. de Trinitate, & Iustino in expositione fidei. Qui propterea sentiunt, illam locutionem esse vitandam, vel propter ambiguitatem, vel quia *idem* immediatè adiunctum personis sine addito, videtur potiùs masculinè sumi.

Guidmun. *Athan. Iustin.*

2. At verò si ei addatur aliquid, erit vera, vel falsa iuxta rationem additi. Nam, si personæ dicantur idem suppositum, est falsa, si autem idem Deus, est vera, quia perinde est dicere eundem Deum, ac dicere vnum numero Deum. Et eadem ratione vera est hæc locutio. *Pater est idem Deus cum Filio & Spiritu sancto*, sicut Ecclesia de Patre dicit in Præfatione Missæ Trinitatis, & similiter de eodem Patre sæpe dicit. *Qui cum Filio, & Spiritu sancto viuit, & regnat.* Sic etiam intelligitur id, quod Ecclesia de filio dicit. *Tu solus Dominus, tu solus altissimus Iesu Christe, cum Sancto spiritu in gloria Dei Patris.* Nā quatenus Christus Iesus est idem Deus cum Patre, & Spiritu sancto; eatenus est solus Dominus, solusque altissimus.

3. *Pater est idē Deus qui est Filius.* Hinc etiam vera est hæc locutio. *Pater est idem Deus, qui est Filius*, Quamuis de illa aliqui dubitent, vt videre licet in commentariis Boetij de Trinitate, qui nomine Bedæ habentur in tom. 8. operum eius. Sed immeritò in dubium hoc vocatur. Aliud enim est dicere, Pater est idem, qui Filius, aliud verò est dicere, *est idem Deus, qui Filius*. Prior enim locutio meritò negatur ab Athanasio in Dialogo 1. contra Anomæos, & ab Ambros. 1. de fide capit. 2. Quia illud relatiuum, *Qui*, refert in ea propositione personam Patris, vt talis est. Altera verò loquutio vera est, quia in ea immediatè refertur Pater, quatenus Deus est: vnde quia Pater, & Filius sunt idē Deus: ideo Filius dicitur idē Deus, qui est Pater. Si autem quis enūtiet. Pater est Deus, & idē Deus est Filius: videtur esse locutio magis ambigua. Nā cū Pater proximè præcesserit, videtur ipse immediatè referri, & ideo negatur in dicto commentario. Tamen cùm ex parte prædicati propositionis prioris absolutè præcesserit Deus, potest de illo optimè intelligi locutio, & identitas, & ita erit propositio vera, & videtur mihi sensus satis accommodatus. Hæc autem locutio; *Deus Pater est Deus Filius*, simpliciter falsa est; nam ratione adiuncti determinatur suppositio ad tales personas, & ideo perinde est, ac si Pater diceretur Filius. Hanc verò locutionem admittūt aliqui Patres, *Pater est idem, quod Filius*, vt videre licet in Ambr. suprà, & August. 11. de Ciuitate, cap. 10. Et ratio patet ex dictis, quia illud relatiuum neutrum *quod*, declarat etiam aliud relatiuum *identitatis*, satis in eodem genere vsurpati. Ac talia relatiua in neutro posita, identitatem tantùm in essentia indicant, vt suprà dictum est.

Athanas. Ambros. *Ambros. August.*

4. *Deus vnicus. D. Thom. D. Bonau. D. Hilar.* Rursus verò dubitari solet, an personæ, vel simul, vel sigillatim dici possint *Deus vnicus*. Nam D. Thom. 1. p. q. 31. art. 4. Videtur non admittere hāc locutionem, quod sequitur etiam Bonauent. in 1. d. 21. art. 2. q. 1. & fauet Hilarius 7. de Trinit. in fine, vbi significat, Deum dicendum non esse vnicum. Fundamentum esse potest, quia hæc vox videtur excludere consortium personarum. Illam tamen locutionem admittit Durand. in 1. d. 9. q. 1. Quia non plus significat *vnicus*, quam *vnus tantum*, nam hoc sensu dicitur vnicus Pater, & vnica Deitas. Vnde quando dicitur vnicus Deus, ex vi sermonis illud nomen *Vnicus*, cadit in Deum formaliter, quatenus Deus est, & ideò non excludit consortium personarum: sed Deorum, atque hoc mihi videtur in rigore verum.

Durand.

5. *Deus singularis. Hilarius. Leo Papa.* Idemque iudicium est de illa locutione, in qua Deus dicitur singularis: quam etiam Hilarius suprà negare videtur, & Leo Papa serm. 2. Pentecost. *In Deitate* (inquit) *nec singularitas est, nec diuersitas*. Videtur autem sumpsisse singularitatem pro incommunicabilitate. Propriè tamen, & iuxta communem vsum, singulare vniuersali opponitur, & idem significat, quod indiuiduum, & vnum numero, quo sensu verissima est illa locutio. Et sic Anselm. de Incarnat. verbi, capite 3. tres personas vocat *vnum numero Deum*, & Lactant. libro 4. capite 29. circa finem, vocat *singularem Deum*: &

Anselm. Lactant.

Sophron. in dicta epist. vocat Deitatis vnitatem *singularem*. Magis cauenda est hæc vox *Solitarius*, quia excludere videtur societatem personarum: & ideo illam etiam negat Hilar. suprà, & lib. 4. de Trinitate. Et sumitur etiam ex August. 6. de Trinitate cap. 6. & 7. Expressiùs id tradit Concil. Tolet. 6. in confessione fidei. Tandem dubitari solet, an tres personæ diuinæ dici possint, *Vnitæ in Deitate, vel coniunctæ*. Nam ita videtur loqui Dionys. ca. 2. & 3. de Diuinis nom. dũ nomina essentialia vocat coniuncta: Significat etiam Nazian. orat. 23. Bernard. autem libr. 5. de considerat. ad Eugenium, *Vnus*, inquit, *non vnitus*: & idem habetur nomine Bedæ in dicto comment. Et sumitur ex Cyrillo cum Concil. Alexand. Epistol. 10. Et sine dubio hic posterior loquendi modus est magis improprius: quia vnio indicat distinctionem vnitorum: & ideò cum personæ dicuntur vnitæ in Deitate, indicatur distinctio inter ipsas, & Deitatem. Et hoc maximè intendit Bernardus, nam hunc errorem impugnat: proprijssimè ergò dicuntur vnũ in Deitate. Quod si dicatur vnitæ, dicendũ est *Deitate*, nõ *in Deitate*, nec *Deitati*: vt nõ significetur vnio inter personã, & Deitatẽ, & consequenter nec distinctio: sed indicetur vnio inter ipsas personas, quæ verè sunt distinctæ, & vinculum huius vnionis dicatur esse sola Deitas, quod rectè explicatum verum est: quia non per vnionem, sed per identitatem cum personis, illas inter se vnit.

[Margin: Sophron. / Hilarius. August. / Concil. Toletan 6. Deus vnus nõ vnitus / Dionys. Nazianz. Bernard. Cyrillus. / Concil. Alexand. / Bernard.]

CAPVT XIIII.

Pro quo supponat hic Deus, cum de tribus personis dicitur.

1. HÆc quæstio ex parte videri potest dialectica, tractatur autem à D. Thom. q. 39. & à cæteris Theologis, quia necessaria est ad rectè loquendũ in hoc mysterio: & ideò non debuit omninò prætermitti; breuiter autem expedietur. Prima ergò sententia est Deum semper supponere immediatè pro personis. Ità sentit Henr. quodlib. 5. quæst. 8. & fundamentum eius est, quia nomina concreta semper supponunt immediatè pro aliquo supposito: in Deo autem non datur aliquod suppositum præter tres diuinas personas, ergò, &c.

[Margin: 1. 3. Opinio. D. Thom. / Henric.]

2. Hæc verò sententia sustineri commodè non potest, nam multæ sunt locutiones veræ in Trinitate, ad quarum veritatem non sufficit illa suppositio, vt patet de locutionibus sequentibus, vna est, Hic *Deus est Trinitas*, quæ de nulla persona verificari potest. Fortassè tamen diceret Henr. verificari de collectione trium personarum. Sed hoc non satisfacit. Nam hic Deus, qui est Trinitas, est etiã Pater, & Filius diuisim, seu sigillatim. Idem est de hac locutione, *Hic Deus realiter communis est Patri, & Filio, & Spiritui sancto*, quod prædicatum, neq; alicui personæ, neq; omnibus simul attribui potest. Deinde Henr. videtur supponere, non dari in Deo subsistentiam realem, & communem, singularem tribus personis: nam illa posita, facilè intelligitur, non esse necessarium, vt hic Deus immediatè supponat pro supposito, sed pro natura Deitatis subsistẽte essentialiter. Ac denique illa sententia supposita, non rectè infert Henricus, illum esse vnicum, & vniuersalem supponendi modum, vt declarabitur statim.

[Margin: 2. Reijcitur]

3. Est ergo secunda opinio, quæ licèt neget subsistentiam absolutam, nihilominùs dicit *hunc Deum* ex se non supponere immediatè pro personis, sed pro concreto, seu indiuiduo Deitatis. Per concretum autem Deitatis intelligunt huius opinionis auctores hunc Deum, qui includit singularem, seu particularem naturam, non tamen particularem subsistentiam: sed abstractè, & indifferẽter, quidquid est subsistẽs in natura tali. Vnde licèt suppositio illius termini sit particularis ex parte Diuinitatis, tamen ex parte subsistentiæ est communis, & abstrahens à tribus personis. Et hac ratione dicitur ille terminus non supponere immediatè pro personis, sed pro illo concreto. Cuius sententiæ fundamentum est, quià non datur subsistentia communis secundum rem, & aliunde ad rationem indiuidui concreti sufficit vnitas naturæ. Hæc sentẽtia videtur posse sumi ex Capreol. in 1. dist. 4. quæst. 1. & Torres. quæst. 39. art. 4. Et quidem ablata subsistentia communi, hic dicendi modus est cæteris probabilior, & illo ego vsus sum in 3. part. quæstion. 24. ad explicandum quo modo Christus inquantùm hic homo, fuerit prædestinatus Filius Dei naturalis.

[Margin: 3. 2. Opinio / A / B / Capreol. / Torres. / Reiicitur.]

4. Tamen in præsenti materia, neque est necessarius, quia Diuinitas habet particularem subsistentiam realiter communem; neque etiam est sufficiens ad omnes locutiones, & suppositiones verificandas, præsertim iuxta varias sentẽtias D. Tho. ille enim in 1. p. q. 39. art. 4. docet in hac propositione, *Deus creat*, Deũ non supponere immediatè pro personis, sed pro essentia: non potest autẽ ibi supponere immediatè pro concreto Deitatis abstrahẽte ex parte subsistẽtiæ à particularibus suppositis solùm secundùm rationem. Quod probatur ex alia doctrina eiusdem D. Thom. 3. p. q. 24. artic. 1. ad 3. vbi dicit, illum modum suppositionis habere locum in ordine ad actus mentis, non verò ad actiones reales. Vndè cùm vera sit illa locutio. *Christus, vt hic homo, est prædestinatus Filius Dei.* Hæc tamen est falsa *Christus, vt hic homo, est factus Filius Dei.* Et ratio est, quia actus mentis terminantur ad rationes abstractè conceptas, actiones verò reales exeunt immediatè à rebus, prout à parte rei subsistunt. Cùm ergò in hac propositione: *Deus creat*, realis actio prædicetur, immediatè dicitur de particulari re subsistente, & prout in re ipsa subsistens est.

[Margin: D. Thom. / C / D]

5. Est ergò tertia opinio, Deum ex se, ac sine restrictione positum supponere immediatè pro hoc Deo, præscindendo secundùm rationem à personis, non solùm secundum rationem subsistentiæ communem per solam abstractionem mentis; sed etiam secundùm subsistentiam realem communem. Hæc est sententia Caiet. 1. part. quæst. 3. artic. 3. & 3. part. quæst. 3. a. 3. quam multi vehementer reprobant, quia videtur confundere tres personas in vnam, vel quartam tribus adiungere. Sed hæ obiectiones friuolæ sunt. Nam hic Deus, pro quo immediatè, & realiter dicitur supponere *Deus*, non est aliquid distinctum in re à tribus personis, sed ratione tantùm, & ideo nulla quaternitas sequitur, iuxta doctrinam Concilij Later. in capit. *Damnamus* dicentis; ex personis, & essentia non cõsurgere quaternitatem, quia re non distinguũtur. Neque etiam hic Deus est persona, vel suppositum, quia est realiter communis tribus personis. In quo non probamus modum loquendi Caietan. vt superiùs attigi, & latiùs 3. part. di. 13. sect. 3. Hæc ergo sententia sic exposita vera est, & sine dubio est D. Thom. dist. quæst. 39. art. 4. Eandem

[Margin: 3. Opinio. / Caiet. / Defẽditur / E / Concil. Lateran. / D. Thom.]

Alens. Bonauent. indicat Alens.1.p.q.10.membr.3.per totum,& Bonauent.in 1.d.4.art.1.q.4.Et omnes,qui admittunt subsistentiam absolutam, hoc ipsum sentire debent,si consequenter loquantur.

6. 1.Assertio Vt autem tota res melius intelligatur, dicendum in primis est,Deum ex sua vi, si aliunde non restringatur,vel determinetur,immediatè supponere pro hoc subsistente in Diuinitate, realiter communi tribus personis.Probatur, quia ille terminus, cùm sit concretus ex modo suæ significationis,habet supponere pro re subsistente: quatenus verò terminus singularis est,habet etiam supponere pro subsistente singulari,quantùm potest: sed potest supponere pro tali subsistente particulari,& realiter communi, quia in re ipsa datur: ergo verè pro illo supponit: Quòd autem hæc sit suppositio immediata,patet,tum quia illud significatum est maximè adæquatum illius vocis, tum etiam quia nostro modo concipiendi subsistentia communis immediatiùs conuenit diuinitati, quàm personalis.

7. 2.Assertio D.Thom. Secundò verò addimus.Deum ex se, si aliunde non restringatur,simul etiam supponere pro personis..Hoc etiam docet D.Thom. dicto art. 4. & probat ex modo significandi termini concreti:significat enim naturā,vt in habente ipsam, & ideo ex se aptus est supponere pro quocunque supposito talis naturæ, quia verè habet ipsam. Et in hoc est differentia,(notanda pro his,quæ infrà dicemus de actibus notionalibus) inter Deum in cōcreto,& Deitatem in abstracto.Nam Deus propriissimè supponit pro personis, & ideo non tantùm essentiales actus,vt creare,sed etiam notionales,vt generare, illi attribuuntur. Deitas verò ex vi modi significandi non habet supponere pro persona,& ideo notionales actus illi tribuuntur, vt postea videbimus.

8. 3.Assertio Tertiò dicendum est,ratione adiuncti, vel ratione prædicati posse suppositionem *Dei* determinari,vel ad hunc Deum tantùm, vel ad personā tantùm vnam,vel duas,vel aliquādo etiā ad omnes diuisiuè,aut collectiuè. Declaro breuiter singula: iā in primis de hoc Deo,potest aliquid prædicari,quod illi soli secundū se cōueniat, vt in his locutionibus.*Hic Deus est realiter communis tribus personis,subsistit subsistentia absoluta*, & similibus. Confirmatur,nam in concretis creatis terminus communis ex adiūcto determinatur aliquando ad cōmunem suppositionē,vt in hac,*homo est species*:ergo idem erit in Deo,quatenus communitatem habet, hac seruata differentia, quod in homine communitas illa est rationis, in Deo est realis. Aliæ partes assertionis locum habent,quoties aliquid notionale huic termino adiungitur, nam illud determinat suppositionem. Vnde in hac *Deus pater generat*, clarum est suppositionem esse tantùm pro prima persona. Imò etiam si determinatio non addatur in subiecto, prædicatum censetur sufficere ad restringendam suppositionem, vt in hac etiam,*Deus generat*, censetur Deus supponere pro solo Patre.In hac verò *Deus spirat*,pro Patre,& Filio, de quo latiùs dicetur in libro 6. In hac verò propositione *Deus est persona*,clarum est,immediatam suppositionem esse pro personis, quia hoc prædicatum conuenit Deo ratione hypostasis: est autem commune omnibus,& singulis personis:& ideò ibi Deus pro omnibus diuisiuè supponit.

9. In hac etiam propositione, 1.Timo.1. *Soli Deo honor,& gloria*,ait D.Thom.suprà,suppositionem esse pro omnibus personis,sequutus Augustinum l. 6.de Trinitate cap. 9.Indicatque esse differentiam inter illam propositionē,& alterā, *Deus creat*. Caiet.autem sentit, non esse differentiam inter illas duas propositiones,*Deus creat, & soli Deo honor, & gloria*, quia in vtraque Deus supponit pro natura, & pro personis.Aliqui verò sentiūt discrimen aliquod oriri ex rigorosa significatione illius particulę *soli*.Nam in illa,*Deus creat*,suppositio pro personis est diuisa,seu distributiua: de singulis enim verè dicitur,quòd creant. At verò in alia, suppositio pro personis videtur esse collectiua, quia in rigore solùm de tota Trinitate dici potest: quod illa tantùm sit digna honore,& gloria.Quod mihi etiam aliquando visum est: sed re attentius cōsiderata non placet. Quia si particula *soli* in eo rigore sumatur, vt excludat etiam concomitantiā, propositio erit falsa,quia non sola Trinitas collectiuè, sed etiam vnaquæque persona sigillatim sumpta,est digna honore,& gloria, æque, ac tota Trinitas, si autem sumatur *soli* secundum Theologicam proprietatem, vt nimirum concomitantia non excludat,sic vera est locutio,etiam si *Deus* diuisim pro personis,& pro *Hoc Deo*, & simul pro tota Trinitate supponat, quod idem est in altera enunciatione *Deus creat*, nulla ergo est differentia. Clarior autem est illa suppositio collectiua in hac propositione *Deus est Trinitas*, quæ primum verificari potest de hoc Deo, vt sic, ille enim, & est singulæ personæ, & omnes simul. Descendendo verò ad personas,non potest verificari de singulis,sed de omnibus collectiuè. Exponitur illud Soli Deo honor & gloria. D.Thom. Caiet.

Atque ita tandem clara est etiam differentia, quam D. Thom. ibi assignat, inter hos terminos, *Homo*,& *Deus*, quia homo vnū immediatè significat,scilicet speciē humanā, vt sic, & pro alio immediatè supponit ex natura sua, & aliunde non restrictus,scilicet pro indiuiduis, quia non datur homo subsistens, nisi ratione singulorum suppositorū. Deus autem ex se immediatè supponit pro suo immediato significato, scilicèt, pro hoc Deo realiter,& subsistente, & communi tribus personis per summam identitatem cum singulis illarū, & cum omnibus simul.Vnde etiā fit, vt *homo* iuxta vsitatum morem loquendi non sit capax suppositionis collectiuæ pro suppositis: Deus autem non obstante determinata suppositione pro hoc Deo, habere possit collectiuam suppositionem pro personis,vt satis declaratum est. 10. D.Thom.

CAPVT XV.

Quo modo inter diuinas personas similitudo,& æqualitas intercedat.

TRes relationes possunt in vnitate fundari, iuxta communem Aristot. sententiam 5. Metaphys.cap.9. scilicet identitatis, quæ fundari dicitur in vnitate substantiæ:similitudinis,in vnitate qualitatis : æqualitatis, in vnitate quantitatis. Constat autem ex hactenus dictis inter personas diuinas esse veram idētitatem in substantia: vndè facilè concludi poterat,esse etiā similitudinem,& æqualitatem secundum metaphoricā, aut ampiam significationem. Nam secūdum proprietatem Deus non est capax taliū relationum, quia in Deo non est propria quantitas,vel qualitas;sed 1.

quidquid

quidquid in eo est, substantia est, maximè secundum essentiam. Tamen, quatenùs nomen quantitatis extenditur ad significandam rei perfectionem, & quatenùs attributa diuina per modum qualitatum à nobis concipiuntur, eatenùs possunt æqualitas, & similitudo diuinis personis tribui. Et ideò rectè adnotarunt Scot. Dur. & alij in 1. d.19. has relationes, quæ in creaturis solẽt distingui, & in diuersis formis fundari in diuinis personis esse vnitas; & in eadẽ diuina substãtia suo modo fundari. Et hæc planè videbantur sufficere de his denominationibus, cum in re non distinguantur ad identitate. Tamen ad maiorem declarationem pauca addenda sunt.

Scotus. Durand.

2. *De Personarum similitudine.*

Circa similitudinem aduertendum est, antiquos Patres tẽpore Conci. Niceni, & durãte Arianorum errore, euitasse voces, quæ solã similitudinem inter diuinas personas significare videbantur, qualis erat illa celebris vox ὁμοιούσιον idest, similis essentiæ. Et ideo Concilium Arim. reiectum est, quòd illam vocem in symbolo posuerit, & Basilius Epistol. 82. dicit, Macedonianos non discessisse ab errore Arij: quia tantùm similitudinem essentiæ inter Patrem, & Filium admittebant. Quod etiam habet Epiphan. hæres. 73. & Theodoretus libr. 2. Histor. capite. 6. & est frequens in Patribus illius ætatis. Hoc tamen ideò fuit, quia hæretici abutebantur illa voce ad excidendas alias, quæ veram consubstantialitatem significant. Est enim aduertendum, similitudinem, ex vi suæ significationis non requirere vnitatem realem in forma, sed conformitatem. Item in rigore non postulare conformitatem in gradu perfectionis, nam duæ albedines dicuntur similes, etiamsi non sint pares, seu æquè intensæ. Hæretici ergò, vt excluderent vnitatem personarum in diuina natura, & æqualitatem in perfectione, similitudinem ponebant, & negabant identitatem, & æqualitatem: quo sensu hæreticum est ponere similitudinem in diuinis personis.

Epiphan. Theod.

3.

At verò in sensu Catholico, dicendum est, vnam personam diuinam similem alteri esse. Nam de Filio ait Paul. ad Hebr. 1. *Cum sit splendor gloriæ, & figura substantiæ eius.* Item imaginem Patris etiam illum appellat: non est autem imago sine similitudine. Et August. 7. de Trinitate, capite vltim. ait, personas diuinas dicendas esse similes, & non dissimiles, quia hoc ad substantiam refertur. Idem Diuus Thomas 1. part. quæst. 31. artic. 2. Et ratio est, quia licèt similitudo non semper requirat æqualitatem, tamen illam etiam non excludit vt benè notauit Scot. in 1. dist. 31. Et similiter non excludit vnitatem, imò illam requirit aliquo modo, & tantò erit maior, quantò fuerit maior vnitas inter extrema distincta. Similitudo ergò quatenùs perfectionem dicit, & excludit imperfectionem, propriè conueniet diuinis personis. Imò hæretici in eo sensu, quo loquebantur, magis ponebant personas dissimiles, quàm similes, quia cum distinguerent naturas, necessarium erat, eas tantùm inter se distare, quantùm finitum ab infinito, creatum ab increato, quæ magis inter se dissimilia, quàm similia sunt.

Hebr. 1. August. D. Thom. Scotus.

4.

Circa æqualitatem neque in re, neque in voce est de æqualitate ambiguitas, supponendo sermonem esse de quantitate perfectionis, non molis. Quocirca sic de fide est, inter diuinas personas esse æqualitatem: Quam rectè per negationem explicuit Athan. in Symbolo dicens. *In Trinitate*

Athan.

A *nihil est maius, aut minus, prius, aut posterius.* Et inde concludit; *totas tres personas esse sibi coæquales.* Idem habet August. 9. de Trinit. capite 1. dicitque, hanc æqualitatem personarum nihil aliud esse, quàm vnitatem essentiæ. Qui etiam videri potest lib. 3. contra Maximinum c.10. & serm. 38. de tempore. Ansel. in Monologio, c.13. dicit, *Personas esse æquales, quia, vnaquæque est perfecta, & summa essentia.* Idẽ in Proslogio cap. 3. Richard. etiam Vict. lib. de Trinitate, cap. 13. dicit, hanc æqualitatem esse alterius rationis, quàm in creaturis, scilicet, *quia idem esse cum eadem plenitudine perfectionis, quod est vnius personæ, est alterius.* De eadem æqualitate rectè sentit Origenes libro 1. Periarchon. cap. 2. & 3. & lib. 7. ad Roman. & Tertullianus 4. contra Marcionem
B capite. 25. Ratio itaque est manifesta ex dictis de vnitate essentiæ in tribus personis, Quam indicauit Concil. Toletan. 6. in confessione fidei dicens: *Quoniam vnius sunt naturæ, ideo personas esse æquales, quia illa natura non recipit magis, nec minus.* Nec potest nisi tota communicari, vt dicit etiam Concil. Lateran. in cap. *Damnamus.* Quæ ratio eodem modo procedit in omnibus attributis Dei, sapientiæ, bonitatis. &c Et in his, in quibus posset habere difficultatem aliquam, in superioribus explicata est, specialiter de infinitate perfectionis in libro præcedenti, tractando de perfectione relationum, & de omnipotentia in hoc libro cap. 10. vbi etiam aliquid attigimus de æternitate, & plura in primo
C tomo de Incarnatione. Nulla ergo difficultas est alicuius momenti in hac veritate.

August. Anselm. Richard. Origen. Tertullian. Concil. Toletan. 6. Concil. Lateran.

5. *Obiectio.*

Obijci verò potest quia, vbi est ordo primi, secundi, & tertij: non est æqualitas, sed in diuinis personis hic ordo reperitur, ergo. Minor patet ex Diuo Augustino 3. contra Maximinum, capite. 14. vbi hoc sensu, docet *esse inter diuinas personas ordinem naturæ.* Quem etiam admittit D. Thomas 1. part. quæst. 42. licèt non concedat vnam personam esse priorem altera. Idem sumitur ex Basilio libro 1. contra Eunomium circa medium, & lib. 3. circa principium. Patet etiam ex communi modo loquendi, sic enim nominamus personas, primam, secundam, & tertiam, non quidem solo arbitrio nostro, (sic enim facilè possent denominationes illæ commutari, sicut in quoli-
D bet alio numero) sed cum fundamento in re ipsa. Est ergo ordo ille in personis ipsis secundum se, quod etiam significauit Ioannes Theologus sess. 21. Concilij Florent. Talis autem ordo videtur aliqua ex parte æqualitatem minuere.

August. D. Thom. Basil. Ordo naturæ sit ne in personis diuinis. Ioannes Theolog.

6. *An sit ordo prioris, & posterioris.*

Occasione huius difficultatis tractari hic solet, an inter diuinas personas sit ordo prioris, & posterioris. Nã D. Thomas simpliciter negat. Sco. admittendam putat prioritatem originis. Est tamen quæstio de nomine, in qua immorari non est necesse: viderique possunt, quæ de illa attigi disp. 12. Metaphys. sect. 1. vbi etiam dixi, D. Thom. & Scotum in hoc non habere sententias contrarias. D. Thomas enim docet, simpliciter, & sine addito nõ esse admittendam prioritatem, iuxta illud Atha-
E nas. in symbolo, *In hac Trinitate nihil prius, aut posterius*: Scotus verò adiungit, cum illo addito *originis*, admitti posse. Quod sanè, & in re verum est, & illis vocibus satis commodè explicatur, nam origo proprijssimè diuinis personis attribuitur.

7. *Resolutio vtriusque dubij.*

Adde, hunc ipsum esse ordinem, quem Augustinus, & D. Thomas ordinem naturæ vocarunt. Est enim aduertendũ, non vocari naturæ ordinẽ,

cò quòd

eò quòd inter diuinas personas vna sit prius natura, quàm alia: nam hoc etiam admittendum non est. Quia prioritas naturæ propriè sumpta, aut est prioritas in subsistendi cōsequentia, aut in causalitate propria, neutra autem inuenitur in diuinis personis. Dicitur ergo ordo naturæ, quia ipsamet essentia Dei ex se, & natura sua postulat, vt immediatè sit in Patre sine vlla processione: in Filio verò per processionem eius ex sola prima persona: In Spiritu sancto per processionem ex vtraque. Atque ita hic ordo naturæ nihil aliud est, quam ordo originis. Igitur non immeritò prioritas etiam originis dicitur, quæ in hoc solo posita est, quòd vna persona est principium originis, alia terminus, vel (quod idē est) vna habet suum esse sine origine, alia verò, nō sine illa. Iuxta hāc ergò prioritatē solam dantur in diuinis personis prima, secunda, & tertia, & ideò hæ denominationes nihil repugnant æqualitati. Iam enim suprà ostensum est, distinctionem in relationibus originis non minuere, neque augere personarum perfectionem.

8. An æqualitas sit relatio rationis. D. Thom. Solet autem hoc loco vlterius quæri, an hæc similitudo, vel æqualitas inter diuinas personas sit relatio realis, vel rationis. De qua quæstione Thomistæ multa scribunt. Quia D. Thom. q. 42. ar. 1. docet, esse tantum relationem rationis. Quod Caietanus optimè ibi declarat, & defendit, & Capreol. in 1. d. 31. q. 2. Vbi etiā Durand. Gabr. & alij, & Marsilius in 1. q. 33. Scot. autem eadem dist. 31. quæst. 2. & quodlib. 6. artic. 2. contendit esse relationem realem. Quia in diuinis personis concurrunt omnia necessaria, vt hæc relatio realis sit, scilicet fundamentum, & terminus realis, & extrema realiter distincta. Item quia aliàs nō diceretur diuinæ personæ in re ipsa similes, & æquales, sed solùm cogitatione hominis. Hæc verò argumenta re vera non cogunt: nam hæ denominationes non semper sumūtur formaliter à relatione, sed à fundamento, quod in rebus ipsis existit, & nobis occasionem præbet ad talem relationem excogitandam, Hoc autem fundamentum in præsenti est, vnitas perfecta eiusdem naturæ in singulis personis. Ex hac ergò vnitate prouenit, vt talis relatio non possit esse realis. Quia præterea, quæ Scot. numerat, necesse est, vt inter fundamētum, & terminum formalem relationis sit distinctio in re ipsa: maximè in his relationibus vnitatis, in quibus habitudo potissimè cernitur inter ipsas formas, in quibus est similitudo, vel æqualitas, vt rectè Caiet. aduertit, & ideo, vbi est vna, & eadem forma in vtroque extremo, non potest esse huiusmodi realis habitudo, quia illa potiùs est identitas realis, & numerica. Quapropter prior sententia simpliciter vera est. De qua re hæc nunc sufficiunt, reliqua enim philosophica sunt, & à nobis tractata in Disp. 47. Metaphy. sect. 9.

9. Obiectioni occurritur. Vnum verò hic potest obijci, quia inter diuinas relationes non solùm est æqualitas ratione perfectionis essentialis, sed etiam ratione perfectionis relatiuę, vt suprà dixi, sed illa perfectio relatiua est distincta realiter in vna, & alia persona: ergo æqualitas in illa habet omnem distinctionem necessariam ad realem relationem. Ad hoc fortasse aliquis respondebit, hanc relationem non posse esse realem, quia non potest vna relatio fundari in alia. Sed de hoc aliàs. Ego respondeo, illam non esse realem, quia illa non est æqualitas fundata in vnitate, vel cōuenientia formali, sed in quadā proportionali æstimatione, seu quātitate. Sicut aliqualis similitudo, quæ est inter diuinas personas in communi ratione personæ, vel relationis, non est relatio realis, quia non est per conuenientiam in tota vnitate formali talium personarum. Propter quod Anastasius Synaita in expositione fidei personas in proprijs *dissimiles* appellauit: inæquales autem dici non possunt, tum quia hoc dicit imperfectionem, tum propter rationes alias suprà allatas. Anast. Synaita.

CAPVT XVI.

An diuinæ personæ ex vnitate habeant circuminsessionem, id est, mutuam existentiam vnius in alia.

Hæc est vltima proprietas conueniens diuinis personis, quatenus vnum sunt, quam Theologi *circuminceßionem* vocant. Habetque fundamentum in verbis illis Ioan. 14. *Ego in Patre, & Pater in me est.* Quæ licet de Patre, & Filio tantùm dicta sint, tamē eadem ratione de Spiritu sancto vera sunt, vt cōmuniter Patres docent, Athanas. in expositione fidei, vbi in hoc sensu dixit. *Spiritus sanctus semper est in manibus Patris, & Filij.* Et Damascenus lib. 1. de Fide, cap. 10. eodem sensu vocat Spiritum sanctū, *Inseparabilem, & indigreßibilem à Patre, & Filio:* Et hanc mutuam immanentiam ibidem latè, & eleganter exponit. Denique Fulgentius de fide ad Petrum, cap. 1. *Per hanc* (inquit) *vnitatem naturalem totus Pater in Filio, & Spiritu sancto est, totus Filius in Patre, & Spiritu sancto est, & totus Spiritus sanctus in Patre, & Filio.* 1. Resolutio. Ioan. 14. Athanas. Damasc. Fulgent.

Hac igitur veritate supposita, nonnulla circa illam declaranda sunt. Primum est, an veritas, & identitas personarum in essentia, sit adæquata ratio huius mutuæ inexistentiæ. Est autem dubitandi ratio, quia D. Thom. 1. part. quæst. 42. artic. 5. sentit, non esse adæquatam. Nam duas alias rationes addit, scilicet, relationem mutuā, & modum originis. Aureol. verò, & Durand. in 1. d. 19. sentiunt, solam essentiæ vnitatem esse rationem adæquatam circuminceßionis personarum, ideoque duas alias rationes D. Tho. impugnāt. Vt autē rectè notauit Caiet. circa dictum art. non impugnāt mentem D. Thom. & ita facilè dissoluit ipse, quæ illi obijciunt. 2. Quæ sit adæquata ratio circuminceßionis. D. Thom. Aureolus. Durand.

Videtur ergo voluisse D. Thom. ad diuinas personas accommodare illos tres modos, quibus ipse dixerat 1. p. q. 8. art. 1. Deum esse in omnibus rebus, scilicet, per præsentiam, potētiam, & essentiam, seclusis imperfectionibus. Vnde, quoad primum modum dicit, Diuinas personas esse in se inuicem, quia correlatiuæ sunt: nam vnum relatiuum nō potest extra aliud esse, vtique quoad cognitionē. De hoc enim genere inexistētiæ apertè loquitur Doctor sanctus in illa ratione. Quā tetigit etiā Chrysostom. in orat. 9. ex his, quæ habentur in fine 5. tomi vbi ait. Hanc inexistentiam non esse intelligendam *corporaliter, sed secundum animi contemplationem, quia nec* Filius (inquit) *sine Patre, nec Pater sine Filio cognoscitur.* Nec videtur hæc ratio aliena à contextu sermonis Christi in citato loco Ioan. 14. Nam cum Philippus postulasset. *Ostende nobis Patrem,* Christus respondit. *Qui videt me, videt, & Patrem,* 3. D. Thom. Vna persona in est in alia ratione relationis. Chrysost. Ioan. 14.

trem,& immediatè quasi pro ratione subdit. *Quia Ego in Patre,& Pater in me est.*

Ad secundum modum inexistendi pertinet altera ratio D. Thom. cùm dicit, vnam personam esse in alia, verbi g. Filium in Patre, quia ab illo productus est per actum immanentem: nam de ratione talis actus est, vt productum ratione productionis maneat in producente. Quam rationem indicauit etiam Damasc. libr. 1. de fide capite 9. vbi comparat hanc productionem emanationi lucis ab igne, quia *lux*, inquit, *ab igne gignitur,& ab eo nō separatur, sed semper in eo est.* Quod exemplum intelligendum videtur de emanatione lucis inhærentis igni à substantia eius, sic enim illa est veluti immanens processio. Quod idemmet Damascenus significauit in differentia quam subiungit, *nam lux*, ait, *manet in igne, tamquam accidens inhærens illi: Verbum autem manet in Patre, tamquam subsistens in subsistente:* Quod etiam dixit Hilarius libro septimo de Trinitate, circa finem.

4. Personæ sunt in se inuicē ratione productionis. Damasc. Hilarius.

5. Durand.

Nec Durandus habuit, quo modo hunc dicendi modum impugnaret, nisi negando, personas procedere per actus immanētes, cuius error in hoc suprà refutatus est. Aureolus verò apparentius obijcit: quia licèt hoc modo explicetur, productam personam esse in producente, non tamen è conuerso, producentē esse in producta, cùm tamē hæc debeat esse circuminsessio. Hoc verò facilè etiam soluitur; nā sicut Deus dicitur esse in creaturis, ratione potentiæ, quia illas creat, & conseruat, ita seclusa imperfectione dependentiæ, Pater dicitur esse in Filio, quia illum ex æternitate produxit,& perpetuò generat, ad quod necessarium est, vt sit intimè in illo, & ideo dixi, hunc modum existendi, esse simile illi, qui est per potentiam, seclusis imperfectionibus.

6. Vnitas essentiæ est ratio circuminsessionis.

Tertia verò, & propria ratio huius inexistentiæ est, vnitas essentiæ in personis distinctis. Vnde respondendo in forma ad propositam interrogationem. Dicendum est, vnitatem naturæ esse adæquatam rationem, ob quam Diuinæ personæ sunt in se inuicem per suam essentiam, licèt alijs modis possint dici esse in se inuicem, ob alias rationes. Hæc posterior pars satis iam declarata est. Prior verò facilè ostenditur, nam vnaquæque persona est ipsa essentia,& essentia est in omnibus, & singulis personis, ergo vnaquæque persona est in qualibet alia. Dices, simili argumentandi modo posse cōcludi, vnamquamque personam esse in se ipsa, vel vnam personam esse aliam. Respondeo, negando similitudinem: nam cùm dicitur esse in alia, non solùm denotatur vnitas naturæ, sed præsupponitur etiam distinctio inter ea, quæ in se inuicem esse dicuntur, Quia non solùm consideratione rationis, sed etiam in re ipsa vna est in alia. Quæ habitudo tollitur, si persona dicatur esse in se. Et multò magis destruitur, si dicatur vna esse alia, quia per hoc non significatur præsentia, vel inexistentia, sed identitas personalis, quæ repugnat mysterio.

Sabadius. 7. Gregor. Beticus.

Atque hac ratione rectè dicit Sabadius lib. contra Arium in 4. tom. Bibliot. Per illa verba Christi, *Ego in Patre, & Pater in me est,* duos errores confutari, Sabellij scilicet, & Arij. Et Gregorius Beticus lib. de fide, & Trinitate dicit, *illa verba audienda esse secundum indifferentiam substantiæ.* Supposita scilicet, distinctione personarum. Et eodem modo Trinitatis mysterium confirmat ex illis verbis Irenæus lib. 5. cap. 18. sic etiam Hilar. 7. de Trinit. in fine dicit, *Personas diuinas esse in se se per vnitatem,& proprietatem naturæ.* Et eodem modo loquitur Damasc. lib. 2. cap. 10. dicens, *Per hanc circuminsessionē excludi multitudinē Deorū seu Deitatū.* Et in hac ratione maximè persistunt omnes Theologi quæ in sequenti dubitatione amplius confirmabitur,& explicabitur.

Quæritur enim vlteriùs, an vna persona sit in alia secundum se totam, an verò solùm ratione essentiæ. Vt enim hoc ex corporalibus explicemus, duobus modis potest dici vnum corpus esse in alio. Primò secundum se totum, quod vocatur per se primò, sicut aqua est in vase, vel in loco adæquato. Alio modo tantū secundū partē, vt homo dicitur esse vbi habet pedē, licet non habeat ibi totū corpus. Sic ergo inquiritur, an vna persona secundū se totā, id est, etiā secundū suā proprietatē, vel tātùm per naturā, quasi per partē (nostro loquendi modo.) sit in alia. Henricus enim in summa art. 53. q. 3. & Quodlib. 5. q. 6. & Dur. in 1. d. 19. dicunt, vnam personam esse in alia solùm posteriori modo. Primò, quia Paternitas, vt sic, non potest esse in Filio, aliàs Filius esset Pater. Secundò ait Durandus, quia persona ratione suæ proprietatis est id, in quo est alia, ergo nō potest esse ratio essendi in alia, quia hæ habitudines sunt oppositæ, & ideo non potest eadem relatio esse fundamentum vtriusque. Tertiò videtur huic sententiæ fauere Patres, qui totam rationem huius circuminsessionis dicunt esse naturæ vnitatem. 8. Dubium. Henric. Durand.

Nihilominùs dicendum est. Vnam personam per se primò,& secundū se totam esse in alia, ità vt licèt vnitas essētiæ sit vinculum,& quasi proxima ratio istius inexistentiæ, non tamen in sola illa sistat, sed ratione eius etiam relationes ipsæ in se inuicem existant. Quæ est sententia communior Theologorum in 1. d. 19. præsertim Scoti q. 1. qui fusius hoc tractat cōtra Henric. Idem Bonau. q 4. Gab. q. 2. Capreol. q. 1. ar. 1. Marsil. q. 22. ar. 2. Ferrar. 4. cōtra gentes cap. 9. Caietan.& alij dicta q. 42. ar. 5. Et sumitur ex illis verbis Ecclesiæ in quodam hymno qui dicitur ad laudes feriæ secūdæ. *In Patre totus Filius, & totus in Verbo Pater.* Quibus similia sunt, quæ suprà citaui ex Fulgentio, qui etiam addit. *Nullus horum extra quemlibet ipsorum est*, significans, personas mutuò sese comprehendere, quia nihil est in vna, quod sit extra aliam, ad quod requiritur totalis inexistentia, modo explicato. Præterea Damascenus,& Hilarius suprà dicunt, vnam personā esse in alia, vt quippiā subsistens in subsistente. Ergo intelligunt non tantùm esse secundum naturam, sed etiam per subsistentiam personalem, de hac enim loquuntur. Ad hoc etiam confirmandum induci possunt verba Christi Ioan. 14. nam priùs dixit: *Qui videt me, videt & Patrem,* & postea subiungit. *Ego in Patre,& Pater in me est:* videndo autem vnam personam, videtur alia, non solùm quoad naturam communem, sed etiam quoad totū esse personale: Sic ergo vna persona est in alia. 9. Resolutio. Scotus. Bonauent. Gabriel. Capreol. Probatio ex Patribus. Marsilius. Ferran. Caiet. Fulgent. Damasc. Hillarius. Ioan. 14.

Ratione probatur, primò ex Scoto, quia si vna persona tantùm esset in alia ratione essentiæ, non aliter vna persona esset in alia, quam ipsa essentia sit in persona, neque alia habitudo significaretur per hāc circuminsessionem personarū, quam existentiæ Diuinitatis in persona, consequens est falsum: ergo. Patet sequela, quia quando totum solùm dicitur esse alicubi, vel in aliquo ratione partis, non aliter cōuenit toti illa denominatio, quàm 10. Prima ratio.

parti

parti, præter hoc, quod parti conuenit immediatè, & toti ratione partis: nam in reliquis eadem est ratio. Minor verò patet, tum ex communi modo loquendi Patrum, & Theologorum de hac circũinsessione, tum etiam, quia essentia est in persona, vt natura est in supposito: vna verò persona est in alia, vt suppositum in supposito, sicut loquuntur Damasc. & Hilarius suprà citati.

Damasc. Hilarius.

11. Altera ratio. Secunda, & propria ratio huius veritatis mihi esse videtur, quia hæc inexistentia mutua, nihil aliud esse potest, quàm intima quædam præsentia diuinarum personarum inter se, hanc verò habent non solùm in essentia, sed in proprijs etiam relationibus. Priorem propositionem indicauit etiam Scotus suprà ad 2. Henrici, & circa finem quæstionis. Quam sic declaro, quia hæc mutua inexistentia non est sola identitas in natura, sic enim dicerentur personæ esse vna natura, non verò vna esse in alia. Neque etiam est noua vnio realis inter personas præter vnitatem naturæ, quia nec talis vnio esse posset sine compositione, nec excogitari potest, cur, vel qualis sit. Ergo tantùm superest intima præsentia, propter quam dici possint esse inuicem in se. Quòd autem illam habeant etiam secundùm propria, patet, quia etiam in illis habent immensitatem, ex qua necessariò sequitur, vt sint intimè in se inuicem etiam secundùm proprias relationes. Vnde sicut immensitatem habent ratione essentiæ, quam includunt, ita ex eadem radice, vt ex propria, & adæquata ratione habent, vt sint intimè in se inuicem, etiam secundum proprias relationes.

Scotus.

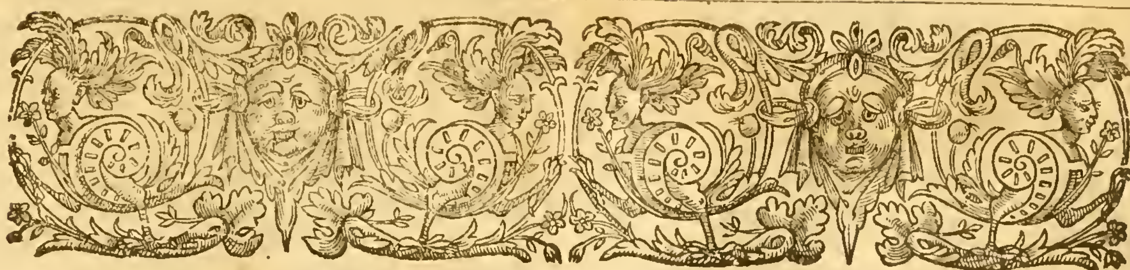
Atque hinc intelligitur primò, cur hæc præsentia mutua non addat nouam relationem realem ipsis personis, (vt tamquam verius suppono.) 12.
Ratio autem est, quia fundatur in eadem immensitate illarum. Vt omittam alias rationes, quæ dari solēt, scilicet, quòd relatio non fundat relationem: vel quod talis relatio non est realis, nisi vbi modus præsentiæ, in quo fundatur, accidẽtalis est, de quo aliàs. Secundò intelligitur, cur, licèt diuinæ personæ inter se habeant relationem originis, quæ est disquiparantiæ, nihilominùs, quoad hanc denominationem mutuæ inexistentiæ, potiùs intelligantur habere habitudinem æquiparantiæ. Ratio enim est, quia quoad præsentiam, & immẽsitatẽ eiusdem rationis sunt. Vnde, si fingeremus, tres personas esse absolutas, & eiusdem naturæ, eundem modum mutuæ inexistentiæ haberent.

Tertiò intelligitur, quàm sint leuia fundamenta Henrici, & Durandi. Nam propter hãc præsentiãm personæ non amittunt distinctionẽ: & ideò non sequitur, vnam esse aliam, quamuis secundùm propria, vna sit in alia. Deinde in hoc genere præsentiæ nullum est inconueniens, quòd eadem relatio sit id, quod est in alia, & in quo est alia, quia, & est denominatio similis in vtroque extremo, & in eis habet fundamentum proximum eiusdem rationis, imò vnũ, & idem. Et hoc est etiam, quod docent Patres, scilicet, vnitatem naturæ esse rationem proximam huius mutuæ inexistentiæ, non verò, quòd conueniat soli Deitati; ac non etiam ipsis personis, in proprijs earum rationibus.

13. Ad argumenta.

Finis libri Quarti de Trinitate.

INDEX
CAPITVM LIBRI QVINTI
DE TRINITATE.



LIBER QVINTVS,

DE RELATIONIBVS DIVINIS, AC NOTIONIBVS.





HActenus explicuimus mysterium Trinitatis, solùm confusam quãdam notitiam tradendo, quæ vix transcendit declarationem quid nominis,& ostensionẽ, quòd tale mysterium in Deo, & intra Deũ sit,salua Dei simplicitate,& vnitate: nũc ad inuestigandam eiusdem mysterij distinctam, & explicatam cognitionem, quantùm caligo viæ patitur, necessarium est proprietates omnes personarum formaliter inuestigare,earum proprias rationes præcisè, ac distinctè explicando. Hoc autem præstabimus, considerando priùs hæc omnia prout omnibus personis possunt esse communia: Deinde descendendo ad singulas personas in particulari, & prædicata omnia, quæ singulis, vt propria tribuuntur, considerando. Sunt autem varia nomina abstracta, & communia omnibus personis, quibus hæ proprietates significantur, vnum est ipsummet nomen *Proprietatis*, quod in quadam significatione generale est, & cæteris omnibus commune. Quod sub ea ratione, speciali consideratione non indiget, quia in alijs rationibus specialioribus explicabitur, & illis cognitis cognoscetur. Primum igitur speciale nomen videtur esse *Relationis*, deinde nomen *Notionis*, tertiò, *Originis*, quartò, *actus notionalis*: quintò *Personalitatis*, quæ solet etiam *Proprietis* appellari, sumpta hac voce in significatione magis restricta,& appropriata. Igitur in proximè sequentibus tribus libris explicabimus mysterium, declarando, quid rei subsit his vocibus, & quomodo inter se conueniant, vel distinguantur, & quid ad constitutionem, vel distinctionem diuinarum personarum conferant. Atque in præsenti libro simul de relationibus, & notionibus dicere proponimus, quia nihil ferè inter se differre existimamus, vt videbimus. Disputauit autem de illis D. Thom.1.p.quæst.28.& 32.

CAPVT I.

Sint ne in Deo relationes reales ad intra.

1. NOn tractamus hoc loco de relationibus Dei ad creaturas, quas rationis esse supponimus, quia illæ non conueniunt Deo, vt Trino; nec ad explicandum hoc mysterium quicquam conferunt. Neque etiam nunc vim facimus in nomine abstracto, vel concreto relationis, aut relatiui: nam hæc inquisitio, & consideratio commodiorem habebit locum in principio lib.7. Nunc verò indifferenter vtrisque vocibus vtemur, supponendo tàm abstractè quàm concretè posse has proprietates à nobis concipi,& significari.

Hoc supposito inter Catholicos extra controuersiam est, esse inter personas Trinitatis relationes reales. Ità docet D.Thom.dicta q.28. per totam,& q.8.de Potentia art.1.dicit,esse de fide. Docent etiam omnes Scholastici in 1.d.33. Et colligitur ex Scriptura, quatenus personas appellat nominibus significantibus huiusmodi respectus, qualia sunt, *Patris & Filij*.Id autem expressius declararunt Concilia,& Patres.Nam Tolet.7.sic inquit. *Pater ad Filium & Filius ad Patrem, & Spiritusanctus ad vtrumque refertur*, & infra. *In relatione personarum cernitur numerus*. Idem sumitur ex 6. Synodo act.11.in dicta Epistola Sophronij, & ex Concil.Florent.sess.18. & 19.Vbi personæ diuinæ dicuntur esse, *ad aliquid*, & in sess. 25. in literis vnionis idem ferè habetur.August. etiam lib.5.de Trinit.cap.8. & 9.hac ratione dixit,*Solam substantiam,& relationem propriè in Deo inueniri*, & lib. 15. cap.3.*Quod de Deo dicitur,non secundum substantiam, relatiuè dici* ostendit. Anselm. de Incarnat. verbi cap.1. explicato mysterio ita concludit. *Quod totum potest dici relatio.*Et multa alia afferamus in sequentibus.

2. Resolutio quæstionis. D.Thom.

Concil. Tolet. 7. Probatio.

6.Synod. Sophron. Concil. Florent.

August.

Anselmus.

3. Est autem in his omnibus testimonijs considerandum, numquam expressè,& formaliter dici in eis, illas relationes esse reales: tamen in his, quæ attribuuntur illis relationibus, satis hoc contineri. Tum quia dicuntur esse in Deo verè, & propriè, non minùs, quàm substantia: tum etiam, quia dicuntur numerare, seu distinguere realiter personas,quod non potest facere relatio rationis, est ergò quoad vtramque partem æquè certa hæc veritas. Ratio autem reddi potest,quia inter diuinas personas inueniuntur omnia, quæ ad relationem realem necessaria sunt. Nam est ibi realis distinctio extremorum vt suprà probatum est, cùm de distinctione personarum ageremus. Est etiam realis processio vnius ab alia, vt suprà etiam libro primo est probatum, quæ processio solet esse sufficiens ratio, vel indicium relationis realis, quando est in eadem natura, seu in eodem ordine naturæ; diuinæ autem personæ sunt eiusdem ordinis, & naturæ. Denique, si ad relationem realem est necessarium fundamentum reale, ibi sufficiens erit diuina essentia, vel secundum seipsam, vel vt est formalis potentia, seu principium *quo*, productionis: Fortassè verò in relationibus

Ratio assertionis.

ſubſiſtentibus aliud fundamentum neceſſarium non eſt, vt infrà dicetur; nihil ergò deeſt ibi ad relationem realem.

4. Obiectio ex Boëtio. D. Thom. Contra hanc aſſertionem obijci poteſt locus Boëtij lib. 1. de Trinitate circa medium, aliàs cap. 6. vbi dicit, *Cætera prædicamenta conuenire Deo ſecundum ſubſtantiam, Ad aliquid verò nullo modo de ipſo prædicari.* Hunc locum obijcit D. Thom. 1. p. q. 28. artic. 1. & reſpondet ad primum, Boëtium non negare, relationem eſſe in Deo, ſed aſſerere, ſecundum propriam rationem ſuam non ſignificari, vt exiſtentem in Deo, ſed vt ad aliud ſe habentem. Eſt tamen difficilis expoſitio: nam hoc modo etiã poſſet negare relationem eſſe in creatura, quia ſecundum propriam rationem, non ſignificatur, vt exiſtens in creatura, ſed vt ad aliud ſe habens. Exiſtimo ergo, Boëtium ibi eſſe locutum de Deo, vt vnus eſt, & voluiſſe dicere, quod Theologi aliàs docent, in Deo non conſurgere relationes ad res diuerſæ naturæ, nec per mutationem aliarum rerum; vt diſertè explicat cap. 7. Nam de relationibus ad intrà, ſtatim diſputat cap. 12. & habet illam celebrem ſententiam, *ſubſtantia præbet vnitatem, relatio multiplicat Trinitatem.*

5. Dub. de eſſe ad. Caietan. Capreol. D. Thom. Solet autem inter Thomiſtas diſputari, an relationes diuinæ ſint reales ſecundum *eſſe ad*, in quantùm *ad*, an verò ſolùm ſecundùm *eſſe in*, quod in eis eſt, *eſſe ſubſiſtens*. Nam Caietan. in dicto artic. 1. q. 28. exiſtimat, ſecundùm *eſſe ad*, non eſſe relationes illas aliquid reale. Quod ſentit etiam Capreol. in 1. d. 33. Sumpſeruntque occaſionem ex quibuſdam verbis ſubobſcuris D. Thom. in eodem art. 1. dicentis. *Solùm in prædicamento relationis inueniri aliquid ſecundum rationem.* Quod ipſi interpretantur, eſſe ipſum *eſſe ad* præciſè ſumptum & abſtractum ab *eſſe in*.

6. Hanc verò ſententiam exiſtimo falſam. Primò quidem, quia in relatione reali, præſertim diuina, nihil eſt, quod ad veritatem entis, non pertineat, maximè ex his, quæ intrinſecè pertinent ad veritatem, & realitatem illius myſterij, aliàs magna ex parte eſſe per rationem confictum. Sed ipſum *eſſe ad* vnius perſonæ reſpectu alterius intrinſecè pertinet ad illius myſterij veritatem; alioqui relatio, vt relatio, non multiplicaret Trinitatem, ergò, &c. Secundò, quia oppoſitio inter diuinas perſonas realis eſt, ideò enim affert ſecum diſtinctionem realem, ſed illa oppoſitio intrinſecè, & formaliter conſiſtit in *eſſe ad*, ergò illud reale eſt. Tertiò denique quia *eſſe ad*, nihil aliud eſt quàm habitudo, Pater autem intrinſecè, & ex ſe, & abſque vlla comparatione intellectus reſpicit Filium, ergo realiter habet quidquid intelligi poteſt in hoc *eſſe ad Filium*, & idem eſt de cæteris perſonis.

7. D. Thom. Fundamentum autem, quod ſumebatur ex verbis D. Thom. nihil ad præſens facit, quia relationes diuinæ in prædicamento relationis non ſunt. Tamen propter proportionem, & propter veritatem etiam ipſius prædicamenti realis, ſunt illa verba obſcura: Vt autem opinor, mens D. Thom. ſolum fuit docere, per rationem excogitari, aut fingi aliquid ſimile prædicamento ad aliquid, Quod ſano modo intellectum eſt verum, ſcilicet, ſecundùm quamdam proportionalitatem, non verò ſecundùm vniuocam rationem, imò nec ſecundùm realem conuenientiam, etiam analogam, vt dixi latius diſputat. 47. Metaphyſ. An verò ſecundum proportionem ad alia prædicamenta poſſint alia entia rationis cogitari, dixi ibidem diſputat. vlt.

A Aliud verò fundamentum, quod dicti auctores indicant, nempe, *eſſe ad*, poſſe ita præſcindi, vt non includat *eſſe in*, falſum eſt, tum quia *eſſe in*, ita eſt tranſcendens, ſicut ens, ſeruata proportione, tum etiam, quia relatio ſecundum vltimam rationem ſuam eſt forma relatiui, vt paternitas Patris: vnde intrinſecè, & ſecundum propriam rationem reſpicit non tantùm terminum, ſed etiam ſubiectum, ſeu ſuppoſitum, quod ad terminum refert.

CAPVT II.

Quot ſint intra Deum relationes reales.

B QVoniam numerus harum relationum ita à nobis præſcribendus eſt, vt nec minor, nec maior eſſe oſtendatur, ideò in primis ſupponendum eſt, in Deo nullas eſſe relationes reales ad intrà, præter eas, quas relationes originis vocamus, quæ, comparatæ ad relationes in creaturis inuentas, correſpondent his, quæ in actione, & paſſione fundari dicuntur. Hoc in ſuperioribus tactum eſt, poteſtque inductione oſtendi, quia inter diuinas perſonas, nec relatio ſimilitudinis, nec æqualitatis realis eſt, quia eſt eadem cum relatione identitatis in eſſentia, quæ rationis eſt. Et conſequenter neque relatio imaginis ex ea parte, qua ſimilitudinem dicit, ſed ſolùm ex ea, qua dicit originem, realis eſt. Idemque eſt de relatione mutuæ inexiſtentiæ, ſeu intimæ præſentiæ, vt in fine præcedentis libri dicebamus. Quod etiam de relatione diſtinctionis eſt manifeſtum, quia, vel eſt eadem cum relatione oppoſitionis, quæ non eſt, niſi relatio originis, vel ſolùm addit negationem identitatis, in qua non fundatur relatio, niſi rationis. Præter has autem relationes nullæ aliæ poſſunt inter diuinas perſonas excogitari, exceptis relationibus originis, ergo extra has nullæ ſunt ibi relationes reales. Et ratio in vniuerſum reddi poteſt, quia omnis habitudo poſitiua inter diuinas perſonas, vel reducitur ad diſtinctionem, ſeu oppoſitionem, & ſic eſt originis, vel reducitur ad vnitatem, & ſic eſt rationis propter ſummam identitatem realem fundamenti in vtroque extremo. — 1. Relationes reales in Deo, ſolũ ſunt ſecundum originem

Ex hoc fundamento infertur alia veritas, quam hic, vt certam ſupponimus, videlicet. Relationes reales diuinas non poſſe eſſe plures, quàm quatuor. Ita docet D. Thom. dicta qu. 28. & conſentiunt omnes Theologi ſtatim referendi. Probaturque, quia hæ relationes ſolum ſunt originis, ſed origines, ſeu proceſſiones intra Deum ſolum ſunt duæ, vt in lib. 1. oſtenſum eſt, ergò relationes ad ſummum poſſunt eſſe quatuor, & non plures. Probatur conſequentia, quia ex vnaquaque proceſſione, nõ conſurgunt niſi duæ relationes, ergo, ſi proceſſiones ſunt tantùm duæ, relationes ad ſummum erunt quatuor. Antecedens probatur, quia vna proceſſio tantùm habet vnum principiũ, & vnum terminum. Atque ita in proceſſione per intellectum ſunt relationes generantis, & geniti, ſeu Patris, & Filij, in altera verò proceſſione voluntatis ſunt relationes producentis, ſeu ſpirantis, & procedentis, ſeu ſpirati. Ergo hæ relationes non poſſunt excedere quaternarium numerum. An verò illum attingant, ſtatim videbimus. Hic verò occurrebat peculiaris difficultas de relatione Verbi, quam libr. 9. tamquam in proprio loco tractabimus. Nunc verò ſupponimus, in ſecun- — 2. Non ſunt plures quã quatuor. D. Thom.

da perſo

da persona eandem esse relationem Verbi,& Filij respectu primæ personæ, quia ex vi eiusdem processionis consurgit,licèt diuersis conceptibus, & vocibus à nobis exprimatur,propter diuersos respectus rationis, seu conuenientiæ ad res creatas, vt dicto libro explicabimus. Quod si Verbum importat aliquam relationem ad res cognitas,vel creabiles,vel dictas,illa non est relatio realis, sed rationis, vnde non auget numerum relationum, de quibus nunc tractamus. De spiratione autem actiua statim dicemus.

3. Tres sunt realiter inter se distinctæ. Ex his principijs vlterius concluditur, intra Deum tres esse relationes reales realiter inter se distinctas. Quæ veritas, quoad ternarium numerum, ita vt minor non sit,tam est certa, quàm est certum dari in Deo tres personas realiter distinctas, supposita veritate talium relationum realium. Atque ita docent Theologi omnes.Quia in vnaquaque persona ad minimum, necessaria est vna relatio, habens oppositionem cum alijs personis, & consequenter distinctam ab illis. Imò vnaquæque persona solùm est suamet relatio subsistens,vnde per illam constituitur in suo esse personali, & ab alijs etiam personaliter distinguitur. Ergo tales relationes reales, & realiter distinctæ non possunt in Deo esse pauciores,quàm tres.Hæ autem sunt,Paternitas, Filiatio,& Processio passiua, quæ est propria Spiritussancti relatio. Nam cùm Filius realiter à Patre procedat,necesse est,vt & duas habeant relationes reales, & realiter distinctas,vtpote inter se directè, & formaliter oppositas.Rursus cum Spiritussanctus realiter procedat à Patre, & Filio, ac proinde ad illos habeat relationem realem, illam etiam esse realiter distinctam à Paternitate, & Filiatione necesse est, quia quidquid à Patre realiter distinguitur etiam à Paternitate,& Filiatione realiter distinguitur.

4. Quid de spiratione actiua. Quoad aliam verò partem scilicet, quod hic numerus relationum realium realiter distinctarum maior non sit,quam ternarius,licet etiam res certa sit, pendet nihilominùs ex cognitione alterius relationis correspondētis relationi processioni passiuæ, quæ à Theologis vocatur spiratio actiua,de qua videndum superest,an sit, & qualis sit, habet enim illa relatio peculiarem rationē, ac difficultatem. Prius verò quàm ad illam transeamus, operæ pretium erit conditiones trium dictarum relationum præ oculis ponere, quia & illarum cognitio per se necesse est ad explicationem mysterij,& multùm conferet ad ea,quæ de spiratione actiua dicenda sunt.

5. Dictæ tres relationes quas conditiones habeant. Addo igitur, tres illas relationes realiter inter se distinctas tales esse, vt vnaquæque propriam perfectionem in suo genere, propriamque rationem existendi & subsistendi incommunicabiliter secum afferat. Hæc assertio non recipitur ab omnibus, aliqui enim putant, has relationes secundùm proprias rationes præcisè habere,quod referant,seu respiciant alium: per hoc autem nec esse, nec perfectionem, imò nec subsistere, afferre. Conclusio nihilominus colligitur ex omnibus tractatis in 3. lib. Breuiterque ostenditur, supponendo in diuinis personis non esse alias proprietates constituentes personas, præter has relationes,quod lib.7.probandum est. Ex quo sic colligo. Relatio, verbi gratia, Paternitas est in Patre, aut ergo est tamquam inexistens personæ iam constitutæ,& sic erit in Patre alia proprietas constituens illum in ratione talis personæ, quod est contra suppositionem factam: vel est in eo tamquam secum afferens propriam rationem subsistendi: Affert ergo Paternitas propriam subsistendi rationem,cum oppositione sufficienti ad reliquas relationes, & inde habet, quod subsistentia incommunicabilis sit.

Et hinc facilè probatur altera pars de existentia, quia ratio existentiæ superior est, & quasi transcendens,& ideo intimè comitatur subsistentiam, vel potiùs in illa imbibitur. Denique ex vtroque capite conuincitur altera pars de perfectione,tum quia omnis subsistentia est aliqua perfectio, tum etiam, quia quantùm vnaquæque res habet entitatis, tantumdem habet perfectionis. Quod autem in Paternitate, gratia exempli declaratum est, in alijs duabus relationibus personalibus locum habet. Et ad hanc assertionem confirmandam applicari possunt omnia, quæ in similibus punctis de personis diuinis diximus in lib.3.cap.4.& 5.Nam quoad hæc omnia, hæ tres relationes, & personæ idem sunt, vt in sequenti capite amplius constabit. 6.

CAPVT III.

Quomodo tres diuinæ relationes personales distinguantur à personis, quas referunt.

1. Tituli expositio. NOndum agimus de actiua spiratione, sed solùm de tribus relationibus quas inter se realiter distingui diximus, easque vnico verbo relationes personales vocamus, nomine item proprietatum illas appellare possumus, quia supponimus ex dicendis in lib. 7.has easdem relationes esse ipsas proprietates personales. Non comparamus autem has relationes ad terminos suos, seu ad personas, cum quibus habent oppositionem, nam constat ab illis distingui realiter, siue per se,siue per aliud, quod postea lib. 7. examinabimus. Hoc autem constat ex illo principio, quòd oppositio originis, vel relatiua, est ratio distinctionis in Diuinis,quod principium est commune axioma Conciliorum, & Patrum. Comparamus ergò vnamquamque harum relationum ad personam,quam refert,seu denominat, vt Paternitatem ad Patrem,& sic de alijs.

2. Variæ opiniones. Suppositis autem, quæ superiùs tractata sunt comparando personas,& earum proprietates, seu relationes ad essentiam,facilè est,præsentem quæstionem expedire. Nam, qui oppinati sunt relationes esse veluti affixas diuinæ essentiæ, ab eaque realiter distingui, consequenter coguntur asserere,relationem,& personam distingui à partem ei realiter, saltem tamquam includens, & inclusum. Quia persona constat intrinsecè ex essentia, & relatione,tamquā vnum quid ex vtraque coalescens. Relatio verò non constat ex essentia, neque illam in se includit. Ea fuit opinio Gilberti. Durand. verò, & quicumque ponunt distinctionem actualem ex natura rei inter essentiam, & relationes Diuinas, consequenter opinari debent eodem modo de persona, & relatione, seruata proportione,videlicet,Relationem à parte rei distingui actu à persona, saltem, vt non includens actu totum id,quod persona includit,licèt ipsa relatio in persona includatur. Gilbert. Durand.

3. Assertio 1. Dicendum verò est, Relationes non distingui

actu à personis in re ipsa, nec realiter propriè, neque ex natura rei. Probatur, & declaratur breuiter ex suprà tractatis de vnitate essentiæ, & personarum. Quia vel relatio personalis (de qua nunc tractamus) supponit personam constitutam, vel constituit illam; si primum dicatur, licet verum non sit, etiam illo posito non potest relatio adueniens personæ ab illa distingui actualiter in re ipsa, aliàs & cum illa faceret compositionem, & illi aduenitet, vt accidentalis proprietas. Si verò dicatur secundum, quod verum est, vt infrà disputabitur, sic persona nihil in se includit, nisi essentiam, & proprietatem constituentem, vt dicitur etiam in Concil. Florent. sess. 19. Sed proprietas non distinguitur actualiter ab essentia in re ipsa, vt suprà ostensum est, ergò neque à persona potest distingui. Quia si illa, quæ nostro modo concipiendi se habent, vt componentia inter se non distinguuntur, etiam ipsum constitutum non poterit ab illis distingui. Imò minùs potest relatio distingui à persona, quàm ab essentia, quia cum essentia non identificatur adæquatè, seu conuertibiliter, vt suprà declaratum est, cum relatione verò habet adæquatam identitatem, quia sunt æquè incommunicabiles. Quia vna earum non identificatur, vel distinguitur ab aliquo, quin etiam altera habeat similem identitatem, vel distinctionem ab illo. Neque contra hanc partem opinantur, nisi qui distinguunt actu ex natura rei personam ab essentia, de quibus iam dictum est.

4. Assertio. 2. D.Thom. Dico secundo. Relationes distinguuntur ratione à personis, quarum relationes sunt. Ita D.Tho. 1.p.qu.29.art.4.qu.30.art.1.& omnes, qui non admittunt actualem distinctionem inter essentiam, & relationem. Constatque sufficienter huius distinctionis necessitas ex ipso modo concipiendi, & significandi abstracti, & concreti: Item ex varijs prædicationibus: nam Pater verbi gratia, generat, hæc autem propositio. *Paternitas generat*, communiter non admittitur, vt patet ex D.Tho.q.40.ar.1. ad argumenta, & dicemus latius libr. 8. ergo hæc varietas requirit saltem distinctionem rationis inter illa subiecta. Nec de hoc occurrit noua difficultas.

5. Qualis sit distinctio rationis personæ, & relationis. Dubitari autem potest, qualis sit hæc distinctio rationis, multi enim existimant, distingui relationem, & personam tamquam includens, & inclusum, nam persona est quid constans ex natura, & relatione, vnde relationem includit, & aliquid aliud secundùm rationem, à quo præscindit relatio abstractè sumpta. Vnde inferunt, plus distingui ratione personam, & proprietatem, quàm Deum, & Deitatem. Quia Deus, & Deitas solum ex modo concipiendi distinguuntur, nihil verò in vno extremo includitur, quod non includatur in alio, quod secùs esse putant in relatione, & persona. Hæc verò sententia supponit, relationem in abstracto non includere essentiam; aliàs nulla est differentia, quam constituit inter illas propositiones, *Pater est Paternitas*, *Deus est Deitas*, & ideo quoad hanc partem nobis non placet. Nam suprà ostendimus, essentiam includi in Paternitate, & in alijs relationibus.

6. Secunda opinio est, relationem personalem, & personam solum distingui ex modo concipiendi nostro, eo modo, quo Deitas, & Deus distinguntur, non quia ex parte obiecti aliquid includatur in proprio, & immediato conceptu vnius, quod non includatur in conceptu alterius: sed quia totum illud aliter, & aliter concipitur. Ita tenet Ferrar. 4. contra gentes, capit. 26. & Torres quæst. 40. artic. 1. Vbi D.Thom. apertè satis eandem sententiam docet in corpore, & ad 1. dicit enim, proprietatem esse idem cum persona, non solùm propter identitatem cum essentia, sed etiam, quia in Deo propter eius simplicitatem, idem est abstractum, & concretum, & subiungit statim exemplum de Deo, & Deitate. Atque hæc sententia mihi maximè probatur, tum quia est valde consentanea diuinæ simplicitati, tum etiam, quia est conformis doctrinæ suprà traditæ de inclusione essentiæ in relationibus. Quo modo autem cum hac sententia stet constitutio personarum per proprietates, & qualiter intelligenda sit, dicam in sequentibus. Magis verò confirmabitur hæc resolutio ex opinionis sequentis impugnatione.

Est ergo tertia opinio, quæ distinctione vtendo, quasi complectitur præcedentes. Dicunt enim huius opinionis defensores; Diuinam personam, verbi gratia Patrem, duobus modis concipi posse. Primò, vt est integrum suppositum constans ex diuinitate, & proprietate sua, quomodo est intrinsecè, & essentialiter Deus, sic subsistens incommunicabiliter. Secundo modo potest concipi Pater præcisè, vt concretum Paternitatis, conceptæ etiam, vt pura relatio est. Quomodo, inquiunt, non concipitur, vt intrinsecè, & essentialiter Deus, sed tantum identicè. Et eadem proportione distinguunt de Paternitate, quod concipi possit, vel vt includens essentiam, vel vt præcisa ab illa. Aiunt ergò, si Pater, & Paternitas comparentur cum proportione, id est, vel, vt vtrumque includit essentiam, vel, vt vtrumque præscindit ab illa, sic veram esse secundam sententiam adductam, scilicet, solùm distingui ratione, quasi ratiocinante, vt abstractum, & concretum. Si verò comparetur persona, quatenus intrinsecè, & essentialiter est Deus ad proprietatem præcisè conceptam, sic veram esse priorem sententiam, nimirum distingui tamquam includens, & inclusum. 7.

Hæc verò opinio magis mihi displicet, quàm prima. Nam in primis conuenit cum illa in fundamento, scilicet, quòd proprietas, seu relatio diuina non includit intrinsecè in propria ratione sua essentiam. Et deinde minùs consequenter loquitur, nam, illo posito, quid necesse est, excogitare alium conceptum relationis in abstracto, in quo includatur diuinitas tamquã de essentia eius. Nam si aliquando ita concipi potest verè, ergo re vera Diuinitas est de essentia relationis, ergo numquam potest ab illius conceptu excludi, esto possit non expresse cogitari. Denique multò minùs intelligi potest concretum Patris, quod non sit intrinsecè, & essentialiter Deus, quia Pater, si in concreto concipitur necessariò concipi debet, vt substantia integra, singularis, & incommunicabilis: ergò, vt suppositum alicuius naturæ, ergo vt persona, quia est rationalis naturæ, indiuidua substantia, non enim est alterius naturæ nisi diuinæ, ergo necessariò includitur in tali conceptu diuina natura, neque habet, in quo distinguatur ab alio concreto Patris, quod excogitabatur distinctum. Confirmo, nam Pater concretè conceptus necessariò concipitur, vt principium Filij, ergo vt producens illum in similitudine naturæ: ergo vt includens naturam, quam possit communicare Filio. Sicut è conuerso Filius con- 8.

Marginalia: Concil. Florent. — Ferrar. Torres. D. Thom.

cipi non

cipi non potest, nisi vt includens naturam, in qua possit Patri assimilari.

9. Resolutio. Superest ergo, vt dicamus, Patrem, & Paternitatem, neque plus, neque aliter ratione distingui, quam Deum, & Deitatem. Nec concipi, aut ratione distingui, nisi vno modo, scilicet ex modo concipiendi nostro, cum fundamento in re, ratione subsistentiæ, & formalis perfectionis rei conceptæ. Nam diuina perfectio, & simplicitas cogit fateri, concretum, & abstractum in diuina persona solùm distingui in modo concipiendi, nec est necesse ad distinctiones confugere, quæ intelligi non possunt, sed simpliciter secundæ sententiæ subscribere.

CAPVT IIII.

Vtrum Relatio spirationis actiuè realis sit.

1. EXplicatis tribus relationibus personalibus, superest tantùm dicendum de spiratione actiua, de qua nulla ferè dubitatio est inter Scholasticos, sed pro certo supponunt, hanc relationem esse realem. Vt verò, & huius rei ratio, & gradus certitudinis constet, tractanda breuiter est proposita quæstio. Potest enim facere alicui dubitationem, quòd apud antiquos Patres nulla videtur inueniri mentio huius relationis: Quamuis enim Concil. Lugdunense sub Gregor. 10 in capite vnico de summa Trinitate in sexto & Concil. Florentin. sess. 24. dicant, *Patrem, & Filium vna spiratione producere Spiritumsanctum*, (quæ spiratio realis sine dubio est, quia realiter producunt:) tamen (vt ex ipsorum verbis constat) ibi non sumunt spirationem pro relatione, sed pro origine, vel actu notionali. Est enim illa vox æquiuoca, vt omnes Theologi fatentur: potest autem origo actiua esse realis, quamuis relatio in ipso producente non sit realis, vt patet in creatore respectu creaturarum. Hoc enim exemplo, & comparatione vtitur ad hanc originem declarandam August. 5. de Trinitate capit. 14. Vnde potest non nullum argumentum sumi, quod sicut relatio creatoris rationis est, & non realis, licet Pater, Filius, & Spiritussanctus sint vnum reale principium per vnam creationem: ita relatio spirationis sit rationis, & non realis, etiam si Pater, & Filius realiter spirent vna spiratione.

(Rationes dubitādi. Concil. Lugdu. Concil. Florent. — August.)

2. Præterea Albinus Flaccus libro primo de Trinitate capit. 5. dixit. *Relationem Spiritussancti ad Patrem, & Filium non esse reciprocam*, id est, *mutuam* Quod Philosophi, & Theologi dicere solent de relatione creaturæ. Idem sensit Hugo Etherianus libro 3. contra Græcos capite 2. Primùm enim ait, *Spiritumsanctum distingui à Filio per relationem ad ipsum*, Deinde verò subdit. *Licet sit proprietas relatiuorum, vt cum termino recipiant conuersionem, hoc quidam non arbitrantur de Spiritusancto recipiendum, quia, licet ipse sit Patris, & Filij, non tamen conuersim Pater, & Filius ad ipsum referuntur.* Cui sententiæ aliquo modo fauere videtur Concil. Tolet. 11. in confessione fidei, nam loquens de Patre, & Filio, semper facit conuersionem, nō sic loquens de Spiritusancto. *In relatiuis*, inquit, *nominibus Pater ad Filium, & Filius ad Patrem, & Spiritussanctus ad vtrumque refertur:* & infrà, *Pater non ad se, sed ad Filium est, & Filius non ad se, sed ad Patrem, & Spiritussanctus similiter non ad se, sed ad Patrem, & Filium refertur.* Quomodo loquitur August. 5. de Trinitate capite 11.

(Albinus Flaccus. Hugo Etherian. Concil. Tolet. 11. August.)

3. Et confirmatur, nam ob hanc causam antiqui Patres tantùm ponunt tres proprietates personales positiuas (vt innascibilitatem omittamus) sic Concil. Lateran. in capit. *Firmiter*, *Hæc sancta Trinitas secundum substantiam vna, & secundum proprietates personales discreta*, indicans nihil amplius reale ibi esse necessarium: Et in capit. *Damnamus*, omnem numerum realem præter ternarium à Deo excludit, non ergo agnoscit quartam relationem. Vnde etiam Damas. lib. 1. de fide capit. 10. & 11. copiosè de relationibus, & proprietatibus disserens, nullam huius mentionem fecit. Quod notari etiam potest in alijs, quos suprà retulimus, & in sequentibus repetemus. Imò verò Basil. epistol. 43. dicit, *Filium non habere cum Patre aliquam communicationem notionis secūdum proprietatem suam, sicut neque cum Spiritusancto.* Neque verò id dixit, quia putauerit, Filium non producere cum Patre Spiritumsanctum, nam ibidem ait Spiritum sanctum pendere à Filio: ergo quia non habent relationem dixisse hoc videtur, quia nimirum sentit, Patrem, & Filium non habere aliquam notionem, seu relationem communem. Vnde inter Scholasticos Greg. in 1. dist. 26. absolutè negauit, spirationem esse quartam relationem.

(Concil. Lateran. Damasc. Basil. Gregor.)

4. Tandem afferri potest ratio, quia relatio principij non semper est realis, vt de creatore dictum est. Dices, ibi hoc prouenire ex Dei excellentia in comparatione ad res creatas, quæ imperfectæ sunt, & inferioris ordinis. Sed contra, quia in productione Spiritussancti potest idem ex alio capite prouenire. Vel quia persona constituta per relationem non est vlteriùs referibilis per aliam relationem realem. Hac enim ratione vtitur D. Tho. q. 42. artic. 3. ad 4. vt probet, vnam personam diuinam non referri ad aliam relatione reali distinctionis. Vel etiam, quia Deus non est capax alicuius relationis realis, quæ in ipso esse debeat quasi per resultantiam, quia videtur hic modus esse imperfectus, sed debet relatio per se illi conuenire, aut quia per se est coniuncta immediatè cum essentia, vel quia per se terminat processionem, hæc autem relatio deberet esse per resultantiam, quia per se necessaria non est, & ideo ille modus realis relationis non videtur Deo tribuendus.

(D. Thom.)

5. Vera resolutio. Nihilominùs dicendum est, spirationem actiuam esse relationem realem Patris, & Filij ad Spiritum sanctum, quatenus sunt principium eius. Hæc est communis assertio Theologorum sine vlla dissensione, D. Thom. 1. p. q. 28. art. 4. vbi definit, esse quatuor relationes, dixerat autem art. 1. relationes personarum esse reales, quod dicit esse de fide quæstione 8. de Potentia, articulo primo. Et ideo multi moderni interpretes æquè certum putant hanc relationem esse realem, sicut alias. Tamen definitiones non sunt ita expressæ de hac relatione, & ideo hic solùm video certitudinem conclusionis Theologicæ, vt statim deducam. Idem habet D. Thom. quæst. 32. articul. 2. & 3. & Theologi in 1. d. 13. & 26. articul. 28. Alens. 1. p. quæstion. 68. Fauet aliquo modo Concil. Tolet. 11. in confess. fidei. Nam post verba superiùs citata dicit, *In personis diuinis cerni numerum, quatenus ad inuicem referuntur:* Nam illa particula. *Ad inuicem* indicat relationes diuinas mutuas esse, & consequenter esse reales in vtroque extremo.

(D. Thom. D. Thom. Alensis. Concil. Tolet. 11.)

6. Ratio huius veritatis ex triplici capite reddi potest, primò, si teneamus virtutem spiratiuam, quæ communis est Patri & Filio, non solùm includere aliquid essentiale, scilicet, voluntatem, sed etiam aliquid notionale realiter commune vtrique, nam hoc non potest esse absolutum: quidquid enim absolutum est, cõmune est tribus personis: ergo non potest esse, nisi hæc relatio. Ad hoc auté necesse est, vt talis relatio sit realis, quia relatio rationis non est conditio necessaria ad realem virtutem actiuam. Quæ ratio optimè colligit, sed quod assumit non solùm incertum est, sed etiam falsum, vt infrà lib. 6. & 7. ostendemus. Secunda ratio, & optima erit, si supponamus, origines actiuas non esse aliud, quàm relationes personarum producentium, quomodò procedit Durand. Durand. in 1. d. 13. q. 2. sic enim necesse est, originem actiuam esse reale quid, & habere in re ipsa habitudinem ad terminum, quia sine tali habitudine reali non potest esse origo actiua realis, & realiter distincta à termino, vt in illa sententia esse supponitur. Atque hæc ratio etiam est mihi euidens quoad illationem: quàm verò sit certum antecedens, quod assumit, videbimus lib. 7.

7. Tertia ergo, & vnica ratio, qua D. Thom. locis citatis vtitur, est, quia inter principium, & id, quod ab ipso realiter manat, est relatio realis mutua, quando extrema in eodem ordine existunt, id est, quando id, quod procedit, est eiusdem naturæ cũ eo, à quo procedit, sed Pater, & Filius ita comparantur ad Spiritum sanctum, qui ab eis realiter procedit in eadem natura: ergo referuntur ad ipsum vero respectu reali, qui respectus spiratio actiua vocatur, est ergo hæc spiratio relatio realis. Minor est de fide. Maior verò ex communi consensu Philosophorum, & inductione constat in omni reali productione inter extrema eiusdem ordinis extra Deum, & quod maximè vrget etiam in altera productione diuina, quę est intra Deum. Nullo ergo modo potest altera processio ad intrà excipi, & in hoc singularis reputari, quia re vera nulla est maior ratio quoad hoc de vna processione, quàm de alia, neque de vno extremo, scilicèt producto, quàm de alio, scilicet producente. Et confirmatur, nam vbi concurrunt omnia necessaria ad respectum realem, consurgit relatio realis, hic autem concurrunt omnia, scilicèt realis terminus, realiter distinctus, fundamentum, seu ratio fundandi realis, scilicèt, realis processio in eadem natura: ergo, &c. Tandem est hoc valdè consentaneum perfectioni Spiritussancti, cùm enim Pater, & Filius se inuicem respiciant, & ipse Spiritus ad Patrem, & Filium etiam referatur, non potest Spiritussanctus relinqui sine respectu Patris, & Filij ad ipsum, ac si esset extraneus. Et ideo ad perfectam etiam connexionem illarum personarum spectat hic mutuus respectus.

8. Quo circa ad rationes dubitandi, ex auctoritate sumptas respondendum est, Patres in illis locis solùm egisse de proprietatibus constituentibus, & distinguentibus personas, inter quas fatemur non contineri hanc relationem, quam non excludunt, sed sub processione illam virtute includunt. Illi verò auctores, qui significant, non esse conuersionem inter Patrem, & Filium cum Spiritusancto, loquuntur de illis sub proprijs nominibus Patris, & Filij collatis cum Spiritusancto, quia ipse dicitur esse Patris, & Filij Spiritus, at ipsi non dicuntur Pater, vel Filius Spiritussancti, nomen autem Spiratoris, inter antiquos non ita vsitatum erat. Cùm autem D. August. comparet spiratorem ad creatorem, solùm ponit similitudinem in vnitate principij, non in modo relationis. Basil. autem apertè loquitur de Patre, & Filio quoad relationes personales, & in his dicit non habere communicationem, non negat autem, quin in alia possint illam habere. August. Basil.

9. Ad rationem verò respondetur, fortasse etiam in creaturis non repugnare, vnam relationem fundari in alia, & ideo in superioribus aliam rationem dedimus, ob quam relatio distinctionis inter Patrem, & Filium non est realis. Deinde dicitur, personas diuinas constitutas personaliter suis relationibus, optimè referri posse ad personam ab illis productam, quia quoad hunc respectum non considerantur, nisi, vt per se subsistentes. Et quasi accidentarium est, quòd illam constitutionem habeant cum mutuo respectu inter se, & ita possunt esse, quasi subiectum nouæ relationis: Fundamentum autem huius relationis vtrique personæ communis, non tam sunt personales relationes personarum spirantium, quàm virtus spirandi illis communis, quamuis relationes illæ sint conditio necessaria ad constituendum quasi subiectum communis relationis. Ad aliam verò partem, an hæc relatio sit quasi resultans nec ne? dicam commodius capite sexto. Nunc solùm assero, quidquid in hoc dicatur, non repugnare perfectioni diuinæ, cum illa resultantia non sit secundum rem, sed secundum rationem, & non proueniat ab extrinseco, sed ex intrinseca perfectione, nec requirat terminum alterius, sed eiusdem naturæ.

CAPVT V.

Vtrum relatio spirationis actiuæ sit realiter distincta à relationibus personalibus.

Primò comparari potest hæc relatio cum processione, & ita pro certo supponendum est, esse inter eas realem distinctionem. Quia sunt relationes oppositæ secundum realem originẽ, quæ est tota ratio distinctionis realis intra Deum inuentæ. Atque ita docent omnes Theologi, D. Thomas, & cum eo Caietan. & alij interpretes 1. part. quæstion. 28. artic. 4 & quæstion. 32. artic. 2. & 3. ad 3. Capreol. in 1. distinct. 13. quæstion. 1. articul. 2. & ibi alij Scholastici, & Marsil. in 1. quæst. 30. artic. 4. 1. Spiratio nẽ & processionẽ realiter distingui. D. Thom. Caietan. Capreol. Marsil.

Solùm posset aliquis hic opinari, malè applicando quamdam Caiet. sententiam asserentis, Deum, vt creatorem non referri realiter ad creaturam relatione, quæ in ipso sit, nec tamen referri sola ratione, sed realiter, per relationem existentem in ipsamet creatura. Sic ergò cum Patre, & Filius supponantur iam sufficienter intrinsecè constituti personaliter, & sint vnum principium Spiritussancti ratione vnius virtutis: posset quis cogitare sufficienter referri ad Spiritumsanctum per eandem relationem, quam in ipso ponunt, & ita has duas relationes non distingui realiter inter se, sed ratione ad modum actionis, & passionis, & consequenter spirationem potius distingui realiter à paternitate, & filiatione, quàm à processione. 2.

Tamen hic dicendi modus (præter quam 3.

quòd esset nouus, & alienus à communi sensu Theologorum, suppositis, quæ in præcedenti cap. dicta sunt) non habet fundamentum. Nam ille modus referendi ad summum haberet locum in relatiuis non mutuis, & quando alterū extremum esset incapax intrinsecè relationis realis: neutrum autem habet locum in hoc mysterio, quia ostensum est, hanc relationem esse mutuam, & nihil esse in Patre, & Filio, propter quod non possint intrinsecè referri ad Spiritum sanctum. Accedit, quòd illa sententia in Metaphysica etiā est falsa, nec propria relatio potest esse per solam extrinsecam denominationē à relatione existente in alio extremo: Est ergo hæc spiratio intrinsecè in Patre, & Filio, & realiter distincta ab Spiritu sancto.

4. Opinio. Durand. Iam verò est propria quæstio. Quomodo distinguatur relatio hæc à Patre & Filio. In qua fuit singularis sententia Duran. in 1.d.13. quæst. 2. asserentis, spirationem realiter distingui à Paternitate, & Filiatione. Quod si de distinctione reali latè loqueretur, pro vt dicitur de quacumque distinctione ex natura rei, esset vtcumque tolerabilis sententia, tamē re vera videtur distinctionem maiorem, atque adeò perfectè realem ponere. Nam inter relationem, & essentiam diuinam ipse posuit distinctionem ex natura rei, & tamen in præsenti vult esse maiorem, vnde in quadam ratione tamquam inconueniens infert, quod aliàs Paternitas, & Filiatio essent vnum, non tantùm in absoluto, sed etiam in relatiuo, atque ita essent omnibus modis vnum, ergo sentit, Paternitatem, & Filiationem non habere vllam identitatem realem cum Spiratione actiua, sicut habent cum essentia, ac proinde distingui omnino realiter. Atque hāc sententiam dicit fuisse magnorum virorum. Ego verò nullum inuenio: citatur autem Bassolius in 1.dist.13.quæst.1. Fundamentum est, quia non potest vna relatio tēdere ad duos diuersos terminos productos, & multò minùs potest eadem relatio tendere ad duos terminos, vnum producentem, & alium productum, sed Pater, & Filius ita referuntur ad plures terminos ergo per plures relationes realiter distinctas, quæ non sunt nisi Paternitas & spiratio in vno, Filiatio, & spiratio in alio. Addit Durandus octo rationes, quas omitto, quia summa earum in ea, quæ facta, est consistit.

Bassolius.

Durand.

5. Opinio 2. Gabriel. Alia opinio referri potest ex Scoto. quodlib. 5. q.2. asserente, distingui formaliter Spirationem actiuam à Paternitate, & Filiatione. Quam sequitur Gabr. in 1.d.17.q.1. vbi distinctionem etiam ex natura rei appellat. Hi verò auctores non aliter sentiunt de distinctione hac, quàm de illa, quæ est inter relationes, & essentiā diuinam, in qua diximus suprà probabile esse, solùm differre in modo loquendi à D.Tho. & communi sentētia. Eisdem autem fundamentis in præsenti vtuntur, scilicet, quia vna ex his relationibus non prædicatur de alia: Paternitas enim non est spiratio, & de illis prædicantur opposita; nam Paternitas incommunicabilis est, spiratio autem communis.

6. Nihilominùs vera sententia est, Paternitatem, & Spirationem (idémque semper intelligatur dictum de Filiatione) non distingui actualiter in re ipsa, sed solùm virtute, aut fundamētaliter, actualem verò distinctionem inter illas ratione compleri. Hæc est sententia D. Thomæ, & omnium discipulorum eius in citatis locis, quam ex professo tractat, & bene confirmat Greg. in 1.dist.26. quæst. 1. Ægidius distinct.27. art.1. quæst.1. & ibi Argent. quæst.1. art.2. & cæteri Scholastici ibi, & dist 13. Et in primis, illas duas relationes non distingui realiter propriè tamquam rem à re, censeo ita certum, vt oppositum sit error in fide. Probatur primò, quia ex opposito sequitur esse in Deo quaternitatem rerum, contra illud, 1.Ioan.5. *Tres sunt, qui testimonium dant in cælo, &c.* & contra definitionem Concilij Lateran. capit. *Damnamus.* Quod enim Durand. respondet, ibi damnari ponentes quaternitatem, personarum non quarumcumque rerum relatiuarum, & falsum est, & aliūde non satisfacit. Primum patet, tum quia Concilium absolutè, & sine vlla restrictionē loquitur, tum etiam, quia docet, essentiam cum tribus relationibus nō esse quatuor res, cùm tamen essentia præcisis relationibus non sit persona.

D. Thom. Greg.

Ægidius.

Argum. Spirationem non distingui realiter à Patre & Filio.

Secundum patet, quia si spiratio est res realiter distincta à tribus personis non minùs constituet personam, quàm reliquæ, erit ergo quarta persona. Antecedens patet, quia est substantialis relatio, & incommunicabilis, quia distincta. Respondet Durand. non constituere personam, quia est communis Patri, & Filio. Sed interrogo, quo modo sit communis? nam si solùm est per identitatem in essentia, hoc modo quælibet relatio communicat cum aliis, & sic vel nulla constituit personam, vel hæc non minùs, quàm aliæ. Aut est communis per aliam identitatem immediatam inter illas duas relationes, & sic falsum est distingui realiter: nam hæc duo immediatam contradictionem includunt. Vel denique est communis per aliquam vnionem, qualis interuenire solet inter aliquas res realiter distinctas, & ideò non constituit personas, sed afficit iam constitutas, & sic sequuntur plura absurda in fide. Primum, quòd Pater, quatenus spirator est, sit verè compositus ex rebus realiter distinctis. Secundum, quòd persona Spiritus sancti absolutè simplicior sit, quàm Pater, vel Filius. Tertium, quòd Paternitas, & Spiratio comparentur, vt potentia, & actus realis, nam talis vnio ex actu, & potentia esse deberet, & spiratio necessariò esset forma Patris, realiter informans. Et consequēter esset etiam accidens, quia adueniret supposito constituto, quod non posset substantialiter afficere. Tandem hic habet locum illud principium. *In diuinis omnia sunt vnum, vbi non obuiat relationis oppositio:* nam inter has relationes nō est oppositio, quia nec comparantur, vt correlationes, neque vt terminus, & relatio. 7.

Quapropter nullius momenti est argumētum Durandi, scilicet: ita comparari Paternitatem ad Spirationem, sicut Filiationem ad Processionem, quia ita comparatur Spiratio ad processionem, sicut Paternitas ad Filiationem. Falsum enim est assumptum, nam Paternitas, & Spiratio vtraque se tenet ex parte principij: Vnde non habēt inter se habitudinem, neque mediatam, neque immediatam. Neque ex alio capite repugnant inter se, quia idem potest esse principiū plurium. At verò Filiatio, & Processio ita comparantur, vt vna ad principium, alia ad terminum productionis per voluntatem, pertineat: & ideò habēt inter se oppositionem. Ad probationem autem Durandi negatur consequentia, sumitur enim ex proportione extrinseca, & disparata, quæ nec probatur, neque habet fundamentum vllum. Alia verò argumēta Durandi duas postulant difficultates, quas duobus sequentibus capitibus tractabimus. 8. Durand.

9. Priùs tamen altera pars de distinctione ex natura rei, & actuali, (quòd nimirū nulla etiam hic intercedat) probanda est. Probatur autem eodem modo, quo similem probauimus de distinctione inter relationem, & essentiam. Est enim prorsus eadem ratio, quæ generaliter probat intra Deum non posse esse actualem distinctionem; inter ea, quæ in vna, & eadem persona vniuntur, quia repugnat diuinæ simplicitati, Paternitas autem,& Spiratio vnitæ sunt in persona Patris, non ergo habēt actualē distinctionem. Et argumenta contraria solùm probant distinctionem rationis,cum virtuali distinctione, & ibi soluta in simili forma sunt.

CAPVT VI.

Satisfit primo argumento Durandi,& explicatur, an spiratio actiua vna simplex relatio sit.

1. *Titulus exponitur.* PRimum fundamentū Durādi superiori capite insinuatū expediri non potest, nisi priùs præsentis quæstionis resolutio habeatur,vt ex discursu illius constabit. Non est autem hæc quæstio noua,sed antiqua. Nam de illa fuit magna olim cōtrouersia inter Doctores,vt refert Torres q.36. art.4.1 p. commentarij. Dicit autem ipse iam non esse locum huic quæstioni, quia terminata est in Concilio Florentino & Lugdunensi. Nam illa definiunt, *Patrem & Filium vna spiratione producere Spiritum sanctum.* Sed vt suprà notaui ibi *Spiratio* nō pro relatione,sed pro actiua productione, seu origine sumitur, & ideò adhuc disputari potest, an ex illa productione resultet in duabus personis vna,& eadem relatio, vel duplex.

Torres.

Conc. Flor. Lugdunēse.

2. *Primus dicendi modus.* In hac ergo re triplex potest excogitari dicendi modus. Primus est, has esse duas relationes, & duas res,& non vnam rem relatiuam,sed tantùm habere vnitatem ratione essentiæ. Fundamentum sumi potest ex principio quodam metaphysico, quòd relatio,quæ resultare dicitur, posito fundamento,& termino,nō addit rem,vel modum realem ipsi fundamento, sed est ipsummet fundamētum, quod posito termino dat denominationem relatiuam,quam sine illo non daret. Nam in præsenti relatio hæc,tam respectu Patris, quam Filij, est quasi resultans posita productione Spiritus sancti,qui est terminus illius relationis:ergo talis relatio in Patre, non est aliud,quàm ipsa Paternitas, neque in Filio est aliud, quàm ipsa Filiatio, quatenus posito illo termino talem denominationem in ordine ad illum tribuunt: ergo Spiratio, quæ est in Patre, identificatur adæquatè Paternitati, & in Filio Filiationi: ergo æquè distinguuntur inter se,ac Paternitas,& Filiatio, sunt ergo duæ res. Patet consequentia,quia tam realiter distinguuntur,sicut Paternitas,& Filiatio,& consequenter non habent aliam identitatem,vel vnitatem realem,nisi in essentia. Ergo sunt duæ relationes,& non vna. Probatur prior pars, quia sunt duæ res, & non absolutæ, ergo relatiuæ. Altera verò pars probatur,quia nō habent vnam numero formalem rationem relatiuam, in qua possint habere identitatem: quia (iuxta principium positum) in re ipsa nulla est talis ratio, præter formalitatem Paternitatis, & Filiationis.

3. *Secundus* Secundus modus dicendi est Spirationem quidem in Patre,& Filio esse vnam relationem, & nihilominùs immediatè esse duas res, & non vnam. Atque ita vnitatem illius relationis esse quasi collectiuam,& coalescentē ex duabus,quasi partialibus. Cuius opinionis occasio sumi potest ex Ægidio, in 1.d. 27. art. 1.quæst. 1. vbi inquit. *Si in duobus,vt duo sunt,sit respectus ad idem,vt idem, relationem esse vnam, res autem duas, quia vnitas, vel pluralitas relationis, vt relatio est, sumitur ex termino, vt res autem est, ex subiecto, quia relatio ex subiecto habet realitatem, ex termino formalitatem.* Vnde è contrario docent ferè omnes, Spirationem,& Paternitatē esse duas relationes ratione terminorum, licèt sint vna res ratione subiecti, ita ergo potest esse vnitas relationis cū pluralitate rerum. Quod autem ita in præsenti sit, patet. Quia Pater, & Filius producunt Spiritum sanctum tamquam vnum principium, & plures personæ: ergo vna relatione referuntur ad ipsum ratione vnitatis termini,& proximi fundamenti: est ergo vna relatio. Hæc autem est quasi in subiectis realiter distinctis: ergo inde etiam habet, quòd sint plures res. *modus dicendi.* *Ægidius.*

Atque hanc etiam partem confirmat fundamentum præcedentis sententiæ, scilicet, quòd illa relatio, prout est in Patre, est idem adæquatè cum Paternitate,vt verò est in Filio,est idem cum Filiatione. Nec potest, vt est vna numero relatio,identificari secundùm idem cum rebus realiter distinctis, quia hoc est propriū essentiæ absolutæ,& simpliciter infinitæ in genere entis.Et potest ampliùs confirmari argumento tacto à Durando suprà, quia ex fide habemus, quòd duæ relationes realiter distinctæ sunt vna res absoluta, quòd autem sint vna res relatiua, non inuenimus expresè traditum in fide, seu testimonio aliquo, quod fidem faciat, nec est multiplicādum mysterium adeò excellens sine euidenti testimonio,aut necessitate,quæ hic nōn inuenitur. Quia illa vnitas huius relationis videtur sufficere ad totum mysterium explicandum, & aliàs, res absoluta propter suam singularem infinitatem, potest intelligi esse idem cum relationibus oppositis, res autem respectiua non videtur habere tam excellentem perfectionem. 4.

Nihilominùs dicendum est,Spirationem actiuam verè, propriè, ac simpliciter esse vnam rem relatiuam simplicem, ac proinde in sua entitate immediata, (vt sic dicam) ex suo conceptu esse vnam tantùm rem relatiuam,quæ duabus identificatur Paternitati, scilicet,& Filiationi. Ita sentiunt de hac relatione omnes Scholastici locis citatis,à quibus in re tam graui discedere plus esset quam temerarium, præsertim cùm pro re certa illam tradant. Priórque pars de vnitate relationis,præter dicta in secunda opinione,fundari potest primò in illo principio Theologico. *In diuinis omnia sunt vnum, vbi non obuiat relationis oppositio.* Spiratio verò actiua, quæ est in Patre, & quæ est in Filio, non sunt relationes aliquo modo oppositæ, imò nec disparatæ: ergo sunt vna relatio. Nec refert,si quis dicat, spirationem Patris esse à se,Filij verò esse à Patre:nam quidquid de hoc sit, (quod statim explicabo) nō sufficit ad distinctionem. Quia etiam Pater diuinitatem habet à se, & Filius à Patre, & tamen eadem est diuinitas, quia eadem est in Patre, quæ communicatur Filio per originem: idem ergo erit de spiratione. Secundò, quia in diuinis personis nihil potest secundum numerum multiplicari, & ideò relatio- 5. *Vera resolutio.* *Probatur prior pars.*

nes personales singulares sunt, vt suprà libro primo dixi; spirationes autem si in Patre, & Filio multiplicarentur, essent tantùm numero distinctæ, nam cõstat, esse ferè eiusdem rationis formalis, cùm ad eundem terminum sub eadem ratione tendant: ergo impossibilis est talis multiplicatio: est ergo vna tantùm relatio. Tertiò argumentari possumus, quia Pater, & Filius, sicut sunt vnum principium Spiritus sancti, & non plura, ita sunt vnus spirator, & non plures, ergo vnica Spiratione referuntur, & quasi afficiuntur.

6. Altera pars probatur. Posterior autem pars eisdem ferè rationibus cum proportione applicatis ostendi potest. Quãdo enim Concilia, & Patres dicunt, *In diuinis omnia sunt vnum, vbi non obuiat relationis oppositio*, intelligunt de vera vnitate singulari, & identitate reali in eadem re singulari, & simplicissima, non verò de sola vnitate rationis, aut quasi collectiua. Sic enim intelligitur illud Ioan.1.Can.cap.5. *Et si tres vnum sunt:* & verbum Christi: *Ego, & Pater vnum sumus*, Ioan.10. Aliàs, non haberemus ex illo principio tres relationes esse vnam simplicissimam rem, quæ est diuina essentia, ergo Spiratio Patris, & Filij sunt vna relatio, non sola vnitate rationis, nec per solam collectionem plurium rerum, sed per simplicem vnitatem in entitate relatiua, communi Paternitati, & Filiationi, per identitatem etiam realem cum illis, quia eis non opponitur. Secundò, quia si spiratio tantùm esset, vel potiùs diceretur vna relatio per collectionem plurium rerum in ordine ad eundem terminum, necessariò vnaquæque illarũ rerum haberet propriam rationem respectiuam, quæ esset quasi partialis respectu totius relationis collectiuè sumptæ: ergo in duabus personis necessariò essent duo respectus partiales realiter inter se distincti, & aliàs eiusdem rationis, tantúmque numero diuersi, quod in diuinis repugnat, vt dixi. Tertiò, quia illa vnitas principij, quæ est in Patre, & Filio respectu Spiritus sancti, non est tantùm vnitas collectionis, sed est vnitas simplicis formæ constituentis vtrumque sub tali ratione, vt planè sentiunt Concilia, & Patres, quos infrà lib. 10. referemus: ergo similiter sunt vnus spirator, propter vnam simplicem spirationem, quæ in vtroque est vna simplex entitas realis. Et ex his sufficienter probata est tota conclusio, nam reliquæ partes per se claræ sunt.

7. Ad argumenta. Ad respondendum autem fundamentis insinuatis in aliis sententiis, duobus modis procedi potest. Prior est, defendendo hanc relationẽ non esse intelligendam quoad entitatem suam, vt resultantem ex origine, sed vt per se, & ex se conuenientem Patri absque origine, & Filio per productionem eius. Quod sentiunt omnes, qui putant hanc relationem esse necessariam conditionem ex parte virtutis, vel actus spirandi. Indicat etiam Henricus quodlib. 6.q.1. quatenus dicit, nõ posse dari in Deo relationem aduenientem personæ constitutæ, quia esset accidentaria. Ratio autem reddi potest, non solùm, quia sit necessaria conditio præuia ad productionem per voluntatem, hoc enim incertissimum est, sed maximè, quia Pater ex se habet omnem perfectionem realem, siue absolutam, siue relatiuam sibi possibilem; & ideò non expectat, vt sic dicam, productionem Spiritus sancti, vt illam habeat: sed potiùs habendo illam producit Spiritum sanctum, tanquam terminum habitudinis eius.

Ioan. 1. Cap. 5. Ioan. 14.

Henric.

Et iuxta hoc ruit fundamentum primæ sententiæ, quia non est hæc relatio merè resultans, & ita non rectè applicatur illud principium. Sic etiã optimè intelligitur, quodammodo hæc relatio præexistat in Patre, & communicetur Filio concomitanter cum diuinitate, quia non repugnat, & quia voluntas, seu actus voluntatis, qui est quasi proximum fundamentum eius, illi cõmunicatur. Neque ad hoc obstat, quòd hæc proprietas sit respectiua, vt in secunda sentẽtia ex Durando obiiciebatur, quia etiam illa habet suam infinitatem, & intimè includit diuinam essentiam, ideóque communicabilis est omnibus personis, cum quibus non habet oppositionem. 8.

Alio modo procedi potest, intelligendo hanc relationem, vt resultantem, posita productione Spiritus sancti, quod maximè sentit D.Thom.1. p.q. 40.art.2.& 4.atque etiam Henricus quodlib. 5.q.9. Et est valdè probabile, quia hæc resultãtia non est secundum rem, sed secundum rationem, sicut vnum attributum est ratio alterius. Hoc autem modo origo est ratio talis respectus, & non è conuerso. Iuxta quem modum, dicendum consequẽter est, hanc relationem formaliter sumptam, nõ esse priùs origine in Patre, quàm in Filio, quia non priùs spirat Pater, quàm Filius, ideóque solùm communicari Filio à Patre, quasi radicaliter, quia illi communicatur virtus spirandi. Neque hoc obstat, quò minùs hæc relatio sit etiam vna, & simplex, quia reuera est ratio formalis, & realis ratione distincta à Paternitate, & Filiatione. Illud autem principium, quod ex creaturis sumitur, & non est certum, & non oportet eodem modo applicari ad res diuinas, quia ibi relationes substantiales sunt, & longè perfectiores. 9. D.Thom. Henric.

CAPVT VII.

Satisfit secundo Durandi fundamento, & colligitur relationum numerus, & incidentia dubia expediuntur.

1. An spiratio & Paternitas sint vna relatio. ALiud Durandi fundamentum postulabat, quomodò possit vna relatio respicere duos terminos formaliter distinctos, quod est quærere, an Paternitas, & Spiratio actiua vna relatio sint & similiter Filiatio, eadémque Spiratio. Nam si sunt vna res, colligit Durandus debere esse vnam relationẽ, quod putat impossibile propter diuersitatem terminorum. Possumúsque confirmare sequelam, quia Paternitas, & Spiratio non tantùm sunt vna res absoluta, quæ est essentia, hoc enim etiam Durandus admittit, sed sunt vna res relatiua, hoc enim est, quod contra Durandum reliqui Theologi docẽt: ergo sunt vna relatio. Tandem probatur idem conuertendo argumentum ab inferiori ad superius, nam si Paternitas, & Spiratio essent duæ relationes etiam essent duæ res, nam multiplicato inferiori, necesse est multiplicari superius, præsertim transcendentale. Vnde necessarium erit, duas illas relationes habere duo esse relatiua, duas perfectiones, ac proinde esse duas res, hæc autem sunt absurda, vt contra Durandum diximus, ergo.

2. Gregorius. Opinio affirmãs. Gabriel. Greg. & Gabr. locis citatis cap. 5. absolutè ita loquuntur, dicentes illam nõ esse duas relationes, sed vnam simpliciter. Qui consequenter docent in Deo non esse quatuor relationes reales, sed tres tantùm. Estque hic loquendi modus cõsentaneus

modo loquendi aliquorum Patrum, quos capit. 4. retuli. Nec fundatur in hoc, quod Spiratio non sit relatio realis, sed in hoc, quod licèt sint tres relationes incommunicabiles, & vna communicabilis, non sunt quatuor, quia hæc non est ab aliis distincta in re. Et similiter licèt spiratio, & processio sint duæ relationes, quia realiter distinguũtur, & Paternitas, & Filiatio sint aliæ duæ: nihilominus ex illis binariis non consurgunt quatuor, quia vna vnius binarij non ponit in numerũ cum aliis duabus: sicut essentia non ponit in numerum cum personis, vel relationibus. Iuxta quem loquendi modum, ad argumentum Durandi dicendum est, vnam relationem infinitam propter eminẽtiam suam posse referri ad plures terminos, quantumuis illi inter se distincti, & formaliter diuersi sint. Quia, & potest aliquã oppositionem cum omnibus illis habere, & non sumit speciem, vel quasi speciem ab illis, sed ex sua eminenti perfectione talis est.

3. Contrarium opinio verior. Hæc sententia non est improbabilis. Nihilominùs tamen D. Thom. Scot. & ferè alij Theologi, simpliciter admittunt illas esse duas relationes, & consequenter numerant quatuor relationes reales in Deo. Fundatur autem hic loquendi modus, in peculiari ratione numerandi relationes, sub nomine relationum, potiùs quàm rerum, aut entium. Nam quia totum esse relationis, est esse ad terminum, ideò vbi in re ipsa plures terminos inuenimus, ibi plures respectus concipimus, & quia ita loquimur, sicut concipimus, ideò absolutè tales relationes, & reales, & plures nominamus. Reales quidem, quia verè sunt à parte rei: plures verò, quia respiciunt plures terminos verè in re distinctos. Vnde, cùm dicimus, esse plures relationes, perinde est, ac si diceretur, respicere plures terminos, sicut nominantur simpliciter plures ideæ, vel plures actiuæ processiones, seu productiones. Secùs verò est, si loquamur de aliqua re sub nomine entis, vel rei simpliciter dictæ, tunc enim, prout in se habet esse, & entitatem, & ad modum rei absolutæ consideratur, & nominatur, & ideò quoties aliqua dicuntur plura entia, vel plures res simpliciter, & sine restrictione, planè significatur distinctio realis. Quia etiam nostro concipiendi modo, res non multiplicantur simpliciter, nisi per realem distinctionem. Imò licèt aliqua distinguantur aliquo modo in re ipsa formaliter, seu modaliter, non appellantur à nobis simpliciter plures res, sed res, & modus, vel plures modi, aut formalitates.

4. Primæ obiectioni occurritur. Sic ergo Paternitas, & Spiratio, licèt duæ relationes sint, non possunt dici duæ res, quia prout habent in se esse, non distinguuntur in re. Sunt ergo tantùm vna res. Cùm autem obiicitur, quia vel sunt vna res absoluta, vel vna respectiua: responderi potest primò, esse vnam respectiuam, quæ licèt in se vna sit, ex parte terminorũ est duplex relatio, quia formaliter, ac propriissimè respicit plures terminos formaliter, ac realiter distinctos, & ad hoc significandum vocantur duæ relationes. Vel certè dici aliter potest, quòd sicut essentia, & Paternitas sunt vna res, non absoluta tantùm, nec tantùm respectiua, sed vtramque rationem vnitè, & simplicissimè complectens: Ita Paternitas, & Spiratio sunt vna res respectiua, duplicem tamen respectum ad terminos realiter distinctos simplicissimè complectẽs, ratione quorum duplex relatio dicitur, tametsi vna res sit.

Ad aliam vulgarem obiectionem, quia multiplicato inferiori, multiplicatur superius, in forma respondetur, id esse verum, quando secundum idem fit multiplicatio, seu numeratio, secus autẽ esse, quando fit secundum diuersa. Quod in præsenti contingit. Nam cum Paternitas, & Spiratio dicuntur plures relationes, numerantur solùm ratione terminorum, vt explicatũ est, si verò dicantur duæ res, iam numerantur prout in se sunt, & secundum intrinsecum esse, seu proprias entitates, & ideò licèt primum concedatur, secundum negatur, nec admittitur illa consecutio, quia variatur (vt aiunt) appellatio, seu significatio. Ad quã variationem sufficit communis modus concipiendi, & loquendi de re sub diuersis vocibus, respicientibus diuersos terminos, vel ab illis abstrahentibus, & solùm rem, vt in se habet esse, significantibus, vt declaratum est. 5. Altera obiectio expeditur.

6. An vere dicatur, Paternitas est spiratio. Atque hinc facilè expeditur aliud dubiũ, quod in eadem obiectione petebatur. De veritate huius propositionis, *Paternitas est spiratio*, vel *Filiatio est spiratio.* Gabr. enim, vt veram admittit, quia sicut censet, illa duo extrema esse vnam relationem, ita concedit, verè vnam prædicari de alia. Et confirmari potest, etiam posita distinctione formali, vel virtuali inter illa duo extrema, nam similis est inter potentiam, & scientiã, misericordiam, & iustitiam, & tamen hæ propositiones in Deo admittuntur, *scientia est potentia, misericordia est iustitia,* vt videre licet in Aug. lib. 6. de Trinit. Greg. 18. Moral. cap. 34. Bern. lib. 5. de Considerat. ergo & illæ admittendæ à nobis sunt. *Augustin. Bernard.*

7. Respondet Scot. dicto quodlib. 5. §. *Tertio argumentor.* Non esse eandem rationem de attributis absolutis, & relationibus, quia illa habent maiorẽ infinitatem, propter quam vnum de alio prædicatur. Sed non video, quæ nam sit hæc maior infinitas, nam si loquamur de infinitate simpliciter in genere, tam relationes, quàm alia attributa habẽt illam ab inclusione essentiæ, & non aliunde. Si verò loquamur de infinitate in proprio genere, etiã relationes habent illã, vt suprà ostensum est.

8. Pars negans. D. Thom. Scotus. Ægidius. Nihilominùs propositiones illas negandas esse docent D. Tho. Scot. Ægidius, & alij, quibus potiùs assentiendum est. Primò ad euitandum periculum confundendi diuinas processiones. Vnde nemo, vt credo, auderet concedere hanc locutionem, *Generatio est spiratio,* vel è conuerso, licèt in re non sit maior distinctio inter has duas origines actiuas, quã inter illas duas relationes Paternitatis, & Spirationis. Similiter licèt hæc propositio de fide sit, *Pater producit Filium per intellectum*, hæc nihilominùs falsa est, *Pater producit Filium per voluntatem,* quamuis intellectus, & voluntas non distinguantur in Deo plùs, quàm Paternitas, & Spiratio. Secundò est hæc resolutio consona præcedenti, quia Paternitas, & Spiratio distinguuntur à nobis sub genere relationis, tamquã duæ species eius (more nostro loquẽdo) ergo vna species non potest prædicari de alia sub terminis præcisis, ac formalibus, vt sunt illi abstracti. Sicque argumẽtatur D. Tho. quia non admittimus hanc propositionem, *Attributum sapientiæ est attributum misericordiæ,* quia mens nostra distinguit illa duo tanquam duas species sub genere attributi: ergo simili proportione neganda est illa, *Paternitas est spiratio.* Neque ad hoc refert, quòd attributum sit nomen secundæ intentionis, seu inuoluens actum mentis nostræ, nomen autẽ relationis, seu Paternitatis sit

primæ intentionis, quia non in hoc fit comparatio, sed in hoc solùm, quod illa membra distinguuntur à nobis formaliter, vt species sub genere.

8. Tertiò potest reddi generalis ratio, quia omnes hæ prædicationes in abstracto formaliter sunt falsæ in rigore, quia indicant vnam formalitatē esse aliam, vnde si interdum admittuntur, est propter summam identitatem, & ad indicandā summam Dei simplicitatem, quo modo loquuntur Patres allegati. Et ideò extendendæ non sunt similes locutiones, sed tunc solùm sunt admittendæ, quādo aliūde nullum sequitur absurdum, vel periculum erroris. Quia ergo relationes dicunt semper expressam habitudinē ad terminos, quando illi sunt in re ipsa distincti, nec potest vnus de alio prædicari, tunc etiā vna relatio non prædicatur de alia, ne terminos ipsos confundere videamur, quia in conceptibus ipsarum relationum quodammodo includuntur. Ac propterea inter relationes, dum vna de alia prædicatur, semper est seruandus formalis sensus. Imò in ipsis absolutis proprietatibus, quæ aliquomodo dicūt habitudinem ad obiecta, idem cū proportione seruatur. Vnde faciliùs admittitur hæc locutio, *Sapiētia est iustitia*, quàm hęc, *Misericordia est iustitia*, quia nō est tantā oppositio inter obiectum sapientiæ, & iustitiæ, quāta est inter obiecta misericordię & iustitiæ, quæ oppositas rationes inuoluere videntur, scilicet debiti, & indebiti. Et similiter hæc facilè admittitur propter sensum identicum, *intellectus Dei est voluntas eius*, hæc tamen admittenda non est, *Potentia generandi est potentia spirandi*, ne confundantur processiones. Atque ita respōsum est ad fundamenta contraria.

Obiectionibus occurritur.

CAPVT VIII.

Conferuntur Relationes diuinæ inter se, & peculiares earum conditiones explicantur.

1. HÆc collectio necessaria visa est, vt maior notitia harū relationum, & præsertim Spirationis actiuæ habeatur. Vnde etiam obiter intelligitur, quantū hæ relationes à creatis differāt.

In quibus cōueniat spiratio cum personalibus relationibus.

2. Primò igitur conueniunt hæ quatuor relationes in conceptu generali relationis diuinæ, vnde necesse est, vt Spiratio cum cæteris in primis cōueniat in his omnibus, quæ sunt de intrinseca ratione relationis realis, qualia sunt habere aliquod esse reale habere terminum realē, & re ipsa distinctum, & habitudinem realem ad illum, ac denique perfectionem aliquam in illo genere, id est, relatiuam. Deinde necessarium etiam est, vt cum illis conueniat in eo, quod est propriū relationis diuinæ, vt sic, quatenus à creata distinguitur, hoc autē in primis est, vt non sit accidens, sed substantia, nam intra Deum nullum accidens esse potest, non solùm, quia Deus mutari non potest, vt prosequitur Aug. li. 5. de Trinitate, sed maximè, quia compositionem non admittit, accidens autem alicui inhærere sine compositione cū illo, intelligi non potest, quia necesse est, vt accidens aliquo modo distinguatur re ab eo, cuius est accidēs. Sicut ergo relationes personales accidens non sunt, ita nec Spiratio actiua. Oportet ergo, vt sit substantia, & consequenter aliquomodo subsistens, quia in se, ac per se est, & non in alio secundum rem, quidquid sit de modo concipiendi nostro. Vnde etiam fit, vt diuinam substantiam, & essentiā in suo conceptu includat, quia est substantia, non quæcumque, sed increata, & simpliciter infinita, hoc enim totum habere debet omnis proprietas, quæ intra Deū est, totúmque id prouenit ex diuina essentia intimè in huiusmodi proprietatibus inclusa.

Augustin.

Quamuis autem hæc ita sint, nihilominùs plùs videtur conuenire relationes personales inter se, quam cum Spiratione actiua. Nam relatio diuina non concipitur à nobis, vt proximū genus ad omnes quatuor relationes. Quia subdiuidi potest in relationem personalem, & nō personalem, & sub priori membro subdiuiduntur tres quasi species, sub posteriori verò sola spiratio diuina cōtinetur. Necesse est ergo, vt in aliqua, vel aliquibus conditionibus differat à cæteris, in quibus istæ inter se non differunt, has ergo differendi rationes nunc inuestigamus. 3.

4. Multæ autem differentiæ considerari, ac notari possunt. Prima, ac principalis est quod Spiratio actiua communicabilis est pluribus personis, aliæ verò prorsus incōmunicabiles sunt aliis personis. Hoc posterius constat, tum ex distinctione triūm personarum, tum etiam quia illa incōmunicabilitas est necessaria, vt personales relationes sint constitutiuæ personarum, ex quo habēt, vt personales dicātur, quia incommunicabilitas est de ratione personæ. Prior verò constat ex dictis, quia spiratio actiua in Patre est, & in Filio per simplicē identitatē cum vtroque, & ita est cōmunicabilis illis; imò inde habet, vt personalis nō sit, nec personam constituere possit. Radix autem huius differentiæ est, quia hæc relatio Spirationis nō habet oppositionem, vel immediatā, vel mediatam cum omnibus relationibus personalibus, sed cum vna tantùm, scilicet, processione: & ideò manet communicabilis aliis duabus. At quælibet aliarum trium habet oppositionem cum aliis personis, vel mediatam, vel immediatā originis, vel relatiuam, iuxta ea, quæ lib. 7. videbimus.

In quibus differant.

5. Dices, sicut Spiratio non opponitur Paternitati, ita nec Paternitas Spirationi, ergo sicut Spiratio communicatur Paternitati, ita Paternitas communicatur Spirationi, ergo hoc satis est, vt Paternitas nō sit incommunicabilis, idémque est de Filiatione. Respondeo, hanc non esse communicationem repugnantem personæ, imò nec propriè communicationem esse, sed quamdam identitatem. Tum, quia numquam Paternitas est in multis suppositis realiter distinctis, sicut est Spiratio. Tum etiam quia Paternitas, vel Filiatio non coniungitur Spirationi, vt terminetur per illam, sed solùm vt substet illa, per modū subiecti, nostro modo intelligendi, quæ communicatio (si ita vocanda est) non repugnat personæ. At verò Spiratio ipsa communicatur duabus personis realiter distinctis, estque in illis tamquam forma quædam afficiens ipsas, & ideò habet communicabilitatem repugnantem relationi personali.

Obiectioni satisfit.

6. Et ex hac differētia infertur alia notanda, videlicet, quòd relationes personales per se, & ex propriis conceptibus subsistentes sunt, nō tamen relatio Spirationis actiuæ. Prior pars in lib. 3. tractata est, quoniam ad declarandam trium personarum distinctionem fuit necessarium. Altera verò pars infrà lib. 10. ex professo tractabitur. Nunc declaratur breuiter, quia relationes personales sunt rationes subsistendi, aliàs non possent constituere personas, vt ibi declaratum est. Spiratio autem non constituit personā, sed potiùs aduenit

Spiratio nō habet propriam subsistentiam.

iam con

iam constitutis, & ideò nec est ratio subsistendi, nec ex proprio conceptu secum affert subsistentiam sed per identitatem habet illam à personis, quibus inest, nostro intelligendi modo. Quæ differentia ex sequenti magis declarabitur.

7. Spiratio est quasi resultans.

Tertia ergo differẽtia est, quòd relationes personales non sunt, nec intelliguntur à nobis tamquam resultantes, sed tamquam per se primò conuenientes diuinæ naturæ, vel ex se, & absque productione, vt Paternitas, vel per productionem, vt termini producti, vel comproducti (nostro modo loquendi) per se, ac directè per ipsas origines, vt de Filiatione, ac processione ostendemus libro sequenti. At verò Spiratio est in Deo quasi per resultantiam quamdam, seu indirectam consecutionem. Quia talis relatio nõ est per sese in Deo, absque interuentu alicuius processionis, in quo differt à Paternitate. Et ratio differentiæ est, quia Paternitas (vt dicemus) est proprietas constituens personam primam, ideò secundùm esse suum anteuertit omnem processionẽ, seu productionem, quia prior est cõstitutio personæ, quam operatio, seu productio, (loquimur enim more nostro) & ideò talis relatio non est quasi resultans ex productione, sed ex se, & per se est coniuncta cum diuina natura. Spiratio autem actiua supponit personam plenè constitutam in ratione personæ, neque ad hanc constitutionem vllo modo necessaria est, ideóque solùm intelligitur existere, quatenus ex operatione, seu productione aliqua talis personæ iam constitutæ consequitur. Nec verò talis relatio consequitur ex tali productione, tamquam pertinens ad primarium, & completum terminum, seu rem productam per illam processionem, quia non est forma constituens illam, vt per se notum est. Superest ergo, vt solùm inde consurgat per modum resultantis. Estque hæc differentia consentanea præcedenti, quia constitutio personæ est per se, & directè requisita in qualibet substantiali natura, quod autem intelligitur aduenire personæ ita constitutæ, cùm non sit ab extrinseco, optimè intelligitur prouenire per aliquam resultantiam.

8. Personales relationes fundamento carent non vero spiratio.

Atque hic interuenit etiam quarta differentia. Quia relationes personales non habent proprium fundamentum, in quo quasi nitantur, quia per se, & intrinsecè subsistentes sunt, vt lib. 7. iterum dicam, Spiratio autem actiua, quia personæ iam subsistẽti incommunicabiliter aduenit, illam supponit, vt proximum fundamentum suum, in quo quasi resultat posito termino, loquor autem de fundamento quasi permanente, quod relatio proximè adicit, vt more nostro loquamur. Nam si loquamur de ratione fundamenti, quæ à nobis concipitur, quasi in fieri, seu in origine, quoad illam est aliquid, in quo Spiratio cum aliis relationibus conueniat, & aliquid, in quo differat. A Paternitate enim in hoc omninò dissimilis est, quòd Paternitas talem etiam rationem fundandi non postulat, vt in rerum natura sit, nam si aliquam talem fundandi rationem haberet, maximè generationem actiuam: illam autem non respicit, vt rationem sui esse, sed potiùs est in suo genere ratio, cur ipsa sit, vt in lib. 7. & 8. latiùs explicabimus. In quo etiam Paternitas illa æterna antecellit omnem aliam Paternitatem, quæ in cælo, & in terra nominatur. Omnis enim alius pater, ideò est pater, quia generat, Pater autem æternus ideò generat, quia per Paternitatem est constitutus in suo esse personali: Quod prouenit ex peculiari conditione, & dignitate illius Paternitatis, quæ per sese est, absque alia ratione, sed solùm, quia Diuinitas ex se, & immediatè illam postulat.

Spiratio autem non sic est, sed habet suam rationem fundandi, scilicet, actiuam originem, seu productionem Spiritus sancti: Quia hæc relatio, cùm non sit personalitas, non est per se immediatè coniuncta diuinitati, & ideò oportet, vt interueniat ratio alia, qua posita cum termino, resultet, quæ propterea dicitur ratio fundandi. In hoc ergo aliquo modo conuenit hæc relatio cum relationibus passiuis, quia etiam illæ non sunt per se immediatè coniunctæ cum natura diuina, sed media productione, diuerso tamen modo, quia relatio personæ productæ est quasi directè intenta ex vi talis productionis, vt dictum est, & ideò illa productio non tam se habet, vt ratio fundandi, quàm, vt via ad terminum suum. Spiratio verò non hoc modo se habet ad illam productionem, sed quasi per resultantiam, vt declaratum est, & ideò magis propriè habet rationem fundandi, estque hoc illi quodam modo peculiare. 9.

Addi potest quinta differentia, quæ maximè versatur inter Spirationem, & Paternitatem, quæ dici possunt relationes actiuæ, consistítque in hoc, quòd Paternitas includitur aliquo modo in potentia generandi, vt in superioribus declaratum est, Spiratio autem actiua non includitur in potentia spirandi, sed supponit illam, & ad illam consequitur, media productione amoris. Vnde etiam extenditur hæc differentia ad Filiationem, quatenus aliquo modo relatio actiua est. Nam Filiatio simul cum Paternitate pertinet ad potentiam spirandi, & eam complere potest, saltem vt conditio sufficiens ad illam, sicut infrà videbimus. Spiratio verò hoc non habet, vt dixi. Cum processione autem comparari in hoc non potest Spiratio, quia processio nullo modo est productiua ad intrà, etiam vt conditio: Tamen seruata proportione intercedit differentia quod processio est per se necessaria ad illam productionem saltem ex parte termini, Spiratio autem solum est consequens, quasi consummata iam & terminata productione. 10. Differẽtia inter Paternitatẽ, & spiratione ex parte principij.

Vltimò potest assignari inter Spirationem, & Processionem discrimen ex parte termini, ad quem relatio refertur. Nam Spiratio actiua habet pro formali termino ipsam relationem sibi correlatiuè oppositam, scilicet, passiuam Processionem, quia persona, ad quam Spiratio refertur, per ipsammet Processionem constituitur in suo subsistere personali, relatio autem principii, seu originis actiuæ per se primo terminatur ad suppositum productum, quatenus est adæquatus terminus talis productionis. At verò Processio passiua, quatenus talis relatio est, non habet pro formali termino suam correlationem, seu Spirationem actiuam, quia terminus adæquatus illius relationis non est Spirator, vt correlatiuus est Spiritus sancti, sed vt est vnum principium Spiritus sancti, habens vnam potentiam spirandi, & quasi eliciens vnam productionem eiusdem Spiritus sancti. Quæ duæ rationes, scilicet, Spirationis, vt correlatiuum est, & vt est principium habens vnam potentiam, & actum spirandi, diuersæ sunt secundum rationem, vt infrà videbimus. Hæc autem distinctio rationis sufficit, vt sub vna ratione, scilicet, principij, sit terminus 11. Differẽtia in terminis.

relationis

relationis processionis, & non sub ratione correlatiui. Quia relatio termini producti per se, non respicit alium, vt sibi correlatiuum, sed vt principium producens. Quod etiam in creaturis verum est, & ideò in humanis filius non respicit formaliter patrem, vt correlatiuum, sed vt generantem, vel habentem virtutem generandi sub tali actu, vnde fit, vt relationes hæ creatæ terminentur ad absolutum terminũ formaliter loquendo, vt in Metaphys. ostendimus. Quod non habet locum omninò eodem modo in diuinis personis, quia non habent personales proprietates absolutas, quibus constituantur: seruatur tamen cum proportione quoad fieri potest, & quantùm requirit vera relatio originis. Et ideo processio Spiritus sancti terminatur ad Patrem, & Filium, non vt affectos, (vt sic dicam) relatione Spirationis resultantis in eis ex productione Spiritus sãcti, sed vt cõstitutos personaliter suis propriis relationibus, in ratione vnius principij Spiritussancti.

12. Hæc autem differentia non est tantùm in Processione comparata cum Spiratione, sed etiam respectu Paternitatis, & Filiationis, quamuis nõ omninò eodem modo. Et ita in hoc etiam est aliquod discrimen inter spirationem actiuam, ex vna parte, & Paternitatem, & Filiationem ex alia. Nam re vera Paternitas habet pro termino Filium, vt sic constitutum per ipsam Filiationem, & è conuerso, Filiatio habet pro primario termino Patrem, vt constitutum ipsamet Paternitate. Atque adeò vna est formalis terminus alterius, & è conuerso. Ratio est, quia in his personis eadem relatio est, quę constituit personam, & relatiuum, seu correlatiuum, & ideò necesse est, vt eadem proprietas, quæ est correlatio alterius, sit etiam terminus eius: sicut etiam de Spiratione actiua dicebamus, quæ in hoc conuenit cum Paternitate, & Filiatione. At verò Processio non habet pro termino Spiratorem, vt constitutum formaliter opposita relatione Spirationis actiuæ, sed vt constitutum personaliter prioribus relationibus, vt declaratum est. Quod totum prouenit ex eo, quòd Spiratio actiua non est relatio constitutiua personæ, sicut sunt aliæ. Atque omnia hæc notanda sunt, quia conferunt ad distinctius concipiendas proprietates singularum personarum, & ad intelligenda multa, quæ in sequentibus tractanda sunt.

CAPVT IX.

An omnes relationes diuinæ notiones sint.

1. THeologi omnes conueniunt in assignandis notionibus in diuinis personis. Ita docet D. Thom. 1. p. q. 32. art. 2. & sequentibus, Caiet. & alij interpretes ibi, Alensis 1. part. quæst. 68. memb. 3. & alij Scholastici cum Magistr. in 1. distinct. 26. vbi Bonauent. quæst. 4. Durand. quæst. 2. Richard. dist. 28. quæst. 1. Capreol. ibi artic. 1. conclus. 5. & 6. Marsil. quæst. 29. artic. 1. Solus Greg. dist. 26. quæst. 2. (post Præpositiuum) sentit, notiones non in ipsis personis, sed in nostris conceptibus positas esse, & non in simplicibus conceptibus, sed in complexis, vt sunt, *genuisse genitum esse.* Sed in primis sine causa ponit notiones potius in conceptibus complexis, quàm in simplicibus: Nam conceptus

D. Thom. Caietan. Alensis. Magist. Bonauen. Durand. Opinio Gregor.

A est ergò tam actus ad notiones, & ita Basilius 4. Genitoris, tam proprius est Patris, sicut generare, contra Eunomium, cap. 2. genitum, & ingenitum numerat inter notiones, & expressè August. de Trinit. cap. 6.

Quod verò ad alteram partem attinet, verum quidem est, ipsum conceptum formalem, quẽ nos de propria conditione alicuius personę formamus posse vocari notionem, sic enim rectè intelligi possunt verba Aug. 5. de Trinitat. capit. 6. *Alia est notio, qua intelligitur genitor, alia, qua ingenitus.* Verumtamen quia huic cõceptui formali obiectiuus respondet, nõ fictus, sed verus, & in re ipsa suo modo existens, ideò rationes obiectiuæ, quæ illis conceptibus formalibus respondent, notiones etiam meritò appellantur, & ipsis diuinis personis verè attribuuntur. Quo sensu locuti sunt Scholastici, & possunt etiam August. verba rectè ita intelligi. Declarauitque egregiè D. Basilius epist. 43. dicens. *Notionem esse cognoscibile signum:* & clarius fortasse diceretur. *Proprium, & discretiuum signum,* id est, quo vnam personam ab aliis discernimus. Explicat ipse in creaturis indiuiduis, quatum notiones esse dicit proprietates indiuiduantes vnamquamque rem, & distinguentes illam ab aliis. *Quia ergo,* inquit, *necessarium est, diuinas personas, vt distinctas cognoscere, ideò etiã necesse est, vt per quasdam proprias notiones inconfusas habeatur in Trinitate comparatio.* Hinc ergo concluditur ratio, quia in personis diuinis sunt aliquæ rationes, seu proprietates, quibus distinctæ cognoscuntur, sed notiones nihil aliud sunt, quam huiusmodi proprietates, quæ ita appellantur, quatenùs ad huiusmodi cognitionem nobis inseruiunt, sunt ergò notiones in diuinis personis.

2. Notiones esse in Deo. *August.* *D. Basil.*

Hoc supposito manifestum est, tres relationes personales esse notiones, quia sunt proprietates, ita propriæ singularum personarum, vt sint velut specificantes, & indiuiduantes vnamquamque in ratione talis personæ. Vnde per illas maximè diuinas personas inter se inconfusas, & distinctas cognoscimus, ergò illæ sunt propriissimæ notiones. Dices, Ergo eadem ratione *Genitor, Genitus, Spiratus,* inter notiones numeranda erunt, quia illa etiam sunt prædicata propria, quibus optimè discernimus personas. Vnde ita interdum loquitur Aug. vt 5. de Trinit. capit. 6. cum ait *Alia est notio, qua intelligitur genitor.* Tamen ibidem subdit, non esse aliam notionem geniti, & Filij. Itaque parum retulerit totum hoc concedere, dum modò numerus notionum non augeatur, propter communem loquendi modum Theologorum, de quo statim dicemus. Propriè verò relationes, & non origines inter notiones comprehenduntur. Tum quia relationes sunt quasi permanẽtes formæ, origines autem sunt quasi viæ, & ita has concipimus quasi in fieri, illas quasi in facto esse. Ideòque origines ad relationes reducũtur, & nõ numerãtur, vt notiones distinctæ ab illis. Tum etiam, quia in nominibus genitoris, & geniti, non habemus propria abstracta, quibus vtamur, sicut in Paternitate, & Filiatione, notiones autem propriissimè dicuntur de abstractis. Et ideo Gregor. Arim. quia hæc abstracta in diuinis personis negauit, notiones etiam non admisit, sed illud falsum fundamentum refutabimus in principio libr. 7.

5. Relationes personales sũt notiones *August.* *Gregor. Arim.*

De quarta verò relatione, Spiratione scilicet, actiua dubitari potest, an sit vera notio. Et ratio dubij est, quia ea, quæ sunt communia pluribus personis, non numerantur inter notiones, at illa rela- 4. Spiratio an sit notio

Basil. tio communis est Patri, & Filio, ergo. Maior patet ex Basil. Epist. 43. dicente, *Patrem, & Filium, non communicare inter se in propriis notionibus*. Secundò quia aliàs multa prædicata communia pluribus personis deberent inter notiones poni, vt relatio procedentis vel producentis. Tertiò, quia per relationem illam, nec cõstituuntur personæ, neq; distinguuntur, neque à nobis, vt tales cognoscuntur. Primum ostensum est latè in præcedentibus capit. Secundum ostendetur inferiùs libro 10. & 11. & colligi potest ex dictis, quia illa relatio est quasi resultans, posito fundaméto, & termino, inter se distinctis, ergo supponit personalem distinctionem non facit. Atque hinc facilè probatur tertium, quia nos, vt hanc relationem intelligamus, & rationem aliquam illius demus, prius cognoscimus personas vt distinctas, ergo non est cur illa relatio inter notiones computetur.

5. Assertio affirmãs. D. Thom. Nihilominùs dicendum est, etiam Spirationem actiuam esse notionem. Ita docent D. Thom. & omnes Theologi suprà citati, à quorum sententia non est facilè recedendum. Maximè in re, quæ magna ex parte pertinet ad modum loquendi proprium suæ artis. Ratio verò in primis est, quia illa relatio est singularis, & indiuidua, & non communis omnibus personis, sed aliquas tantùm quasi afficiés, vnde fit, vt illas distinguat ab alia, cui nõ conuenit; vel in re ipsa, vt multi volunt, vel saltem quoad nos, quod negari non potest: Esto enim, à priori, (vt sic dicã) non distinguantur Pater, & Filius ab Spiritu sancto per illam Spirationem, tamen à posteriori optimè à nobis distinguuntur: eo enim ipso, quod intelligimus, eos habere talem respectum realem ad Spiritum sanctum, optimè intelligimus habere, vnde ab ipso distinguantur. Accedit philosophica ratio, quia relatiua sunt simul cognitione, & ideò si vna relatio in numero notionum posita est, etiam altera illi respondés poni debuit, quia non possunt cognitione disiungi, notio autem dicit ordinem ad cognitionem. Vnde non solùm propter Patrem, & Filium, sed etiam propter ipsam processioné perfectè cognoscendam, debuit Spiratio inter notiones numerari.

6. Ad rationes in cõtrarium. Neque obstat testimonium Basilij, nam ibi non vniuersè de omnibus notionibus, sed speciatim de his, quæ proprietates personales sunt, loquitur. Verba enim eius sunt, *Filium non habere communicationem cum Patre secundum proprietatem suam*. Nomen autem *Proprietatis*, vt infrà dicam, lib. 6. restringitur ad relationem, seu conditionem omninò propriam vnius personæ, vnde licèt omnis proprietas sit notio, non tamen sola, neque omnis notio est proprietas, ideóque licèt Pater, & Filius non communicent in proprietate, possunt in aliqua notione communicare. Ad secundum negatur sequela, quia illa prædicata sunt communia tantùm secundum rationem, & non designant vnam singularem conditionem, seu formam realiter communem. Spiratio autem est hoc modo forma singularis, & communis. Notio autem debet esse forma particularis, & quasi specifica, imò & indiuidualis vt significauit Basil. quia debet notificare personã particularem. Itaque prædicata generalia, seu communia personis communitate rationis, si sint omnibus communia, vel essentialia sunt, si absoluta sint, si verò sint relatiuæ, vel in relationibus sumpta, vt persona, licèt notionalia interdum dicantur, quia ex notionibus aliquo modo sumuntur, non tamen constituunt speciales notiones, sed dicunt rationes aliquas communes illis. Idem ergò est de quolibet nomine communi tantùm secundum rationem, etiamsi tantùm duabus personis commune sit. Ad tertiam rationem dubitandi iam responsum est Spirationem actiuam, vel distinguere in se personas aliquas, vel saltem quoad nos, & aliquo modo notificare ipsum Spiritum sanctum, vel cum eius notitia esse coniunctam, atque hoc satis esse, vt inter notiones numeretur.

Ex quibus omnibus clarè concluditur, omnes relationes diuinas esse notiones, quia, & tres personales, & vna, quæ communis est, sunt notiones, & præter illas relationes non sunt plures. Constat etiam, relationem, & notionem, prout de illa dicitur in re non differre, sed tantum denominatione extrinseca, vel relatione rationis ad nostrum vsum seu cognitionem. Relatio enim dicitur secundum respectum realem, quem in se habet. Notio autem vocatur eadem relatio, quatenus per eam distinctio alicuius personæ notificatur. Vnde notionis nomen quodammodo videtur esse secundæ intentionis, quia significat relationem, vel conditionem aliquam in ordine ad nostram notitiam. 7. Conuenientia, & discrimen inter relationes, & notiones

CAPVT X.

Num omnes notiones sint relationes, & quis sit notionum numerus.

VT materiam de notionibus absoluamus, earumque numerum concludamus, non satis est scire omnes relationes esse notiones, sed etiam an simpliciter conuertantur, ita vt omnes notiones relationes sint. Nam si omnis notio relatio est, tantùm erunt quatuor notiones, sicut tantùm sunt quatuor relationes. Videtur autem ita esse dicendum, quia notiones non dicuntur nisi in ordine ad cognitionem personarum, vt in se constituuntur, & distinguuntur, solis autem relationibus constituuntur, & distinguuntur, vt posteà videbimus, ergò solæ relationes possunt esse notiones. Ergò, & è conuerso omnis notio est relatio. In contrarium verò est, quia communiter quinque notiones numerantur, nam quatuor relationibus additur innascibilitas, ergò non omnis notio est relatio. 1. Ratio dubitandi.

Respondeo, iuxta Dionysij doctrinam duplici via posse nos cognoscere diuina, scilicet, vel affirmando, vel negando: atque hunc posteriorem modum solet Dionysius præferre priori, quia in hac vita magis cognoscimus, quid Deus non sit, quàm quid sit. Vnde affirmationes, quas de Deo formamus, ex rationib. analogis, & cõmunibus creaturis sumptæ sunt, & vt propriè quodammodo accommodentur, illis aliquas negationes adiungimus, Maximè igitur est necessarius nobis hic modus cognoscendi per negationem, ad plenè cognoscenda mysteria, vel proprietates Dei, eo modo, quo in hac vita cognosci possunt. Et præsertim ad cognoscendas conditiones aliquas Dei maximè simplices, quas nisi per negationes nec explicare, nec satis concipere possumus. 2. Dionysius. Duplex modus cognoscendi diuina.

Ratio ergò facta in principio rectè probat, ad cognoscendum, & explicandum Trinitatis mysterium quoad affirmationes, quas de personis enunciamus, & per quas illas, vt distinctas cognoscimus, sufficere quatuor relationes, sub relationibus origines comprehendendo, vt suprà dixi. Itaque verissimum est, omnes notiones positiuas esse 3. Quatuor tantũ sũt notiones positiuæ.

relatio

relationes, ac proinde tantum quatuor esse, quarũ numerum eodem modo, quo numerum relationũ, sic colligimus. Quia in Deo tantum sunt duæ processiones, ex quibus quatuor consurgunt relationes, ergò cùm personæ diuinæ solùm per processiones multiplicentur, per illarum etiam relationes personarum explicatio, & distinctio sufficienter manifestatur, quantùm per affirmationes, & positiuas notiones manifestari potest.

4. Quinta negatiua addenda. Addenda nihilominùs est aliqua notio negatiua, quæ propriè relatio non est, licèt non omnino à genere relationis recedat, illa verò tãtum vna est, videlicet, *innascibilitas*, vel potiùs *improducibilitas*, quæ propria est primæ personæ. Ita docet D. Tho. & omnes Theologi superiùs allegati: Basil. item Aug. & alij Patres, quos cap. superiori, & cap. 4. retulimus. Necessitas autẽ huius notionis declaratur in hunc modum. Nam ad duas processiones diuinas necessarium est, supponi aliquam personam improductam, quæ sit primum principium cæterarum personarum, & vtriusque processionis, ergò necessaria nobis fuit notio, qua primam personam in ratione primæ, & talis principij agnosceremus. Quia sine hoc fundamento, nec personarum multiplicatio, nec certus earum numerus cognosci posset: vt etiam ex discursu primi libri satis cognosci potest. Illa verò conditio primæ personæ non satis explicabatur per solam relationem Paternitatis, quia Patres, qui apud nos sunt, & quibus vox illa per analogiam communis est, non solent esse personæ improductæ. Ergò necessarium fuit addere notionem aliam primæ personæ propriam, quæ hãc illius proprietatẽ notificaret. Hãc autem negatiuã esse necessarium fuit, quia ratio, *Primi*, quæ simplicissima est, à nobis absque negatione non explicatur. Prima ergò persona in ratione primi producentis ad intrà, non explicatur, nisi per negationem productionis ad illam terminatæ, & hæc negatio est innascibilitas. Et licèt hæc etiam ratione dicatur Pater esse à se, tamen hæc ipsa vox negatiuo conceptui respondet, & eandem negationem inuoluit, illud enim dicimus esse à se, quod ab alio non est: nec enim dici potest quisquam esse à se, propter positiuam habitudinem ad se ipsum.

5. Hęc ergo fuit necessitas illius quintæ notionis, quam propriè relationem non esse manifestũ est, quia non ponit habitudinem realem, sed potiùs negat. Et in hoc distinguit hanc notionem à Paternitate Aug. 5. de Trinitate, c. 3. dicẽs: *Alia est notio, qua intelligitur genitor, alia, qua ingenitus*, tamen subdit inferiùs. *Cùm ingenitus dicitur Pater, non quid sit, sed quid non sit dicitur.* Quia enim ex hac notione inferebant Ariani Patrem non solùm distingui à Filio relatione, sed etiam substantia, quia ingenitum, cùm non dicat relationem, necessarium illis videbatur, vt dicat substantiam. Ideò respondit Aug. ingenitum non quid sit, sed quid Pater non sit, dicere, & subiunxit. *Cùm autem relatiuum negatur, non secundùm substantiam negatur*, itaque non solùm vult esse negationem, sed esse negationem solius relationis, sub qua originem complectitur, vt sæpè dixi. Vnde subinfert in cap. 7. *Non ergò receditur à relatiuo prædicamento, cùm ingenitus dicitur.* Et ideò ego dixi, hanc notionem non omninò à relatione recedere, quia negationes, seu priuationes ad positiua reducuntur.

6. obiectio. Contra hãc verò partem obiiciunt aliqui, quia negatio non potest esse notio. Quia notio debet significare aliquã dignitatem illius personæ, quam notificat, vt dixit D. Thom. 1. p. q. 32. ar. 3. at negatio nulla est dignitas. Quo argumento conuincuntur aliqui, vt dicant, innascibilitatem dicere positiuam proprietatem, & non tantum negatiuã. Tamen sine causa Aug. & D. Thomæ aliisq; Theologis contradicunt, & rem nouam introducunt, quam ex professo impugnabimus intra lib. 8. Respondetur ergo non est de ratione notionis, vt formaliter consistat in positiua dignitate alicuius personæ, sed satis esse, vt illam per negationem circumscribat, ac notificet, hoc autem facit innascibilitas. Nam in Patre magna dignitas est, esse primã personã, & fontẽ Diuinitatis vt Patres loquuntur, ac denique esse personam habentẽ per se personalitatem coniunctã Diuinitati, & quasi ab illa proximè manantem, quæ omnia per illam negationẽ conuenienter notificantur, & ideò licèt negationẽ formaliter dicat, inter notiones meritò ponitur. Respõsio.

Atque hinc vlterius concluditur, hanc solam notionem negatiuam addendam esse quatuor positiuis. Quia sola illa necessaria est (cum Paternitate) & sufficit ad explicandam totam dignitatem Patris, eiúsque constitutionem, ac distinctionem ab aliis personis. Aliæ verò sufficienter notificantur per positiuas notiones. Sed instat Scot. in 1. d. 28. q. 1. quia sicut Pater est ingenerabilis, ita Filius est inspirabilis, ergò addenda est alia notio propria Filij, scilicet *inspirabilitas*. Propter quod argumentum ipse ponit sextam notionem. Sed hac ratione plures aliæ negationes multiplicandę essent, nam etiam Spiritus sanctus est ingenerabilis aliter, quàm Pater, nam Pater dicitur ingenitus, id est, omnino improducibilis, Spiritus sanctus autem est ingenitus propria, & quasi specifica generatione, iuxta illud Athanasij in Symbolo. *Non genitus, sed procedens*, item per negationes aliarum originũ, seu relationum possent aliæ notiones confingi, nã etiam Spiritus sanctus est improductiuus ad intrà, & Filius ingeneratiuus, vt sic dicam. Non ergo debuerunt negatiuę notiones in infinitum, & voluntariè multiplicari; sed illa tantùm addenda fuit, quæ peculiari ex causa erat necessaria, quæque singularem dignitatem & auctoritatem nobis indicaret. Hæ autem rationes inuentæ sunt in innascibilitate, & non in aliis negationibus enumeratis. Illæ enim, & per relationes satis innotescunt, & peculiarem dignitatem non indicant, vt facilè cõsideranti patebit. Potestq; præterea alia ratio cõsiderari, quia negationes, quę aliis personis tribuũtur, tantùm sunt consequentes ad origines, & ad relationes, & sub ea ratione à nobis concipiuntur, ideoque non numerantur, vt distinctæ ab illis. Innascibilitas autem Patris præcedit relationes aliquo modo, & hoc nomine est peculiariter necessaria, vt statim dicam, & ideo meritò singulariter inter notiones numeratur. 7. Vnam notionẽ negatiuã sufficere. Obiectio. Athanas. Respõsio.

8. Innascibilitas quomodo propria Patris. Atque hinc etiam intelligitur altera pars assertionis positæ: Quomodò scilicet innascibilitas sit notio propria Patris, quia nimirum non dicit solũ negationem generationis, sed absolutè negationem omnis productionis ad intrà. Dices, etiam hoc modo non est hæc negatio propria Patris, quia etiã hic Deus est improducibilis. Respondeo primò, licet hic Deus produci non possit, potest tamẽ saltẽ per aliquã productionẽ communicari, & dari alicui personæ iuxta verbũ Christi Ioan. 10. *Quod dedit mihi Pater, maius omnibus est.* Pater autem nec producibilis est, nec cõmunicabilis, secũ-

dum suam proprietatem alteri personæ & totum hoc negatur per illam notionem, vt est propria Patris. Secundò dico, aliter hunc Deum esse ingenitum, aliter Patrem, nam illa est pura negatio respectu Dei, vt sic, respectu autem Patris est quodammodo priuatio, quia supponit subiectum producibile, saltem secundum communem rationem personæ. Atque hoc totum dicit notio *ingenitum*, scilicet, personam improducibilem, & ita innascibilitas dicit illam negationem non in quocumque, sed in aliqua persona, sicut simitas dicit curuitatem in naso. Fuitque hic conceptus necessarius, vt possimus concipere Patrem in ratione personæ, priusquam generet. Nam hic conceptus necessarius nobis est ad constitutionem, & distinctionem personarum explicandam, vt lib. 1. tactũ est, & in 7. consummabitur: vbi etiam ostendemus A illum conceptum non posse esse nisi negatiuum, seu priuatiuum in sensu iam dicto.

9. Vltimo concluditur ex dictis notionum numerus, sunt enim quinque, & non plures, neque pauciores, vt probatum est, simulque communibus obiectionibus est satisfactum. Solus Gabriel in 1. d. 28. artic. 3. non permittit, vt notiones simpliciter dicantur esse plures, in quolibet numero, solùm, quia non omnes distinguuntur inter se realiter, sicut dixerat etiã de spiratione actiua respectu Paternitatis & Filiationis. Sed hoc facilè refellitur, maximè in præsenti, quia notio, vt dixi, formaliter inuoluit respectum rationis, vel denominationem extrinsecam, quæ multiplicari potest non multiplicatis rebus. Imò adiungi potest conditioni alicui, quæ non sit res aliqua, sed priuatio, vt satis explicatum est.

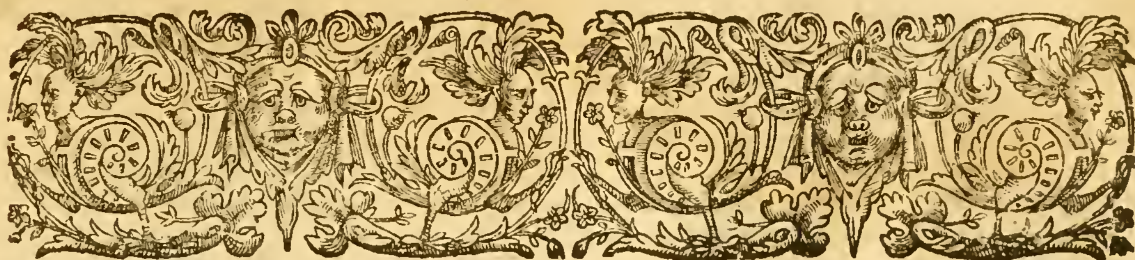
Gabriel.

An notiones sint plures simpliciter.

Finis libri Quinti de Trinitate.

INDEX
CAPITVM LIBRI SEXTI
DE TRINITATE.





7.

LIBER SEXTVS,
DE ORIGINIBVS, ET
ACTIBVS NOTIONALIBVS.





VÒD in Deo ſint origines, & notionales actus ex dictis in libro primo ſufficienter intelligitur. Ibi enim ad declarandum perſonarum numerum neceſſarium fuit oſtēdere, per proceſſiones multiplicari, ac proinde dari in Deo proceſſiones ad intra, quæ idem ſunt, quod origines, quas idem eſſe cum actibus notionalibus ſtatim oſtendemus. Hic ergo declarandum ſupereſt in primis, quid ſit origo, in Trinitate & quotuplex, quomodove ad diuinas relationes, & actus diuini intellectus, & volūtatis comparetur. Deinde dicetur de Potentia ad has origines, quam notionalem etiam vocant, ac conſequenter de termino, vel adæquato, vel formali ipſius originis. Tandem verò modos prædicationum, quæ ex originibus conſurgunt, declarabimus.

CAPVT I.

Origines, & notionales actus quomodo idem ſint inter ſe, cum eſſentia, & relationibus.

1. Origines idem cum eſſentia. SVpponimus, hæc omnia non diſtingui in re ab eſſentia diuina. Quia ſuprà latè oſtenſum eſt, nihil poſſe eſſe realiter intra Deum, quod ab eſſentia Dei actualiter diſtinguatur in re ipſa. Vnde fit, vt ratione eſſentiæ, ſeu in illa, omnia hæc habeant inter ſe vnitatem, ſeu identitatem, nam hæc identitas, etiam inter relationes oppoſitas, & diſtinctas, inuenitur. Quod ergo inquirimus eſt, cū quo habeat origo immediatam identitatem, quam vocamus etiam adæquatam, ſeu conuertibilem, qualem habent ea, quæ ita inter ſe ſunt idem, vt cum quocumque vnum eſt idem, ſit etiam aliud, & à quocumque vnum diſtinguitur, diſtinguatur aliud, qualem identitatem habet relatio cum perſona, non verò cum eſſentia, vt in ſuperioribus declaratum eſt.

2. Origines & notionales actus idem inter ſe. Auctores ergo nihil communiter diſtinguere videntur inter actus notionales, & origines, ſed putāt has voces eſſe ſynonymas. Nam origo actio quædā eſt, vel ſaltem, vt talis concipitur, & ſignificatur; nihil enim eſt aliud, quàm generatio, natiuitas, &c. Eſt ergo origo quidam actus, & non eſt communis omnibus perſonis, quia non omnes generant, nec naſcuntur, &c. ergo ſunt actus proprij, quib. perſonarum proprietates indicari poſſunt: ſunt ergo actus notionales, quia notio nihil aliud eſt, quàm ſignum manifeſtatiuum perſonæ: & ideo quidquid eſt proprium perſonarum ſub ea ratione notionale dicitur. Vnde vlteriùs inferunt, hos actus in re idem adæquatè eſſe cum relationibus, licèt ratione diſtinguantur, quia relationes, vt formæ permanentes, vel aſſiſtentes, origines, vt viæ, & quaſi in fieri ſignificantur. Quæ doctrina rectè intellecta vera eſt, exiſtimo tamen, in illa voce, *actus notionalis*, poſſe latere aliquam æquiuocationē, quam diſtinguere neceſſe eſt, quia in vno ſenſu eſt vera illa identitas, & non in alio.

Actus ergò (iuxta ea, quæ dixi li. 10.) quo producitur diuina perſona, dupliciter accipi poteſt, ſcilicet, per modum principij *quo*, vel per modum actualis productionis, ſeu viæ. Primo modo ſignificatur nomine intellectionis, aut dilectionis, oſtendi enim loco citato, hos actus eſſe principium proximum *quo* perſonæ producunt, & ex dicendis infrà de potentia ad origines, id clariùs cōſtabit. Poſteriori autem modo ſignificantur actus nominibus generationis, dictionis, & ſpirationis. Tradidítque hanc diſtinctionē expreſſè Hent. in ſum. artic. 54. quæſt. 10. & quodlib. 6. quæſt. 1. & eſt conſentanea D. Thom. 1. part. q. 34. art. 1. quatenus ratione diſtinguit intelligere, & dicere, & q. 27. art. 3. & 5. vbi non dicit, proceſsiones diuinas, ſeu origines eſſe ipſum intelligere, aut velle, ſed *eſſe ſecundum operationes intelligendi, & volendi.* Scotus etiā in 1. d. 2. q. 4. & 7. & quodlib. 1. art. 2. diſtinxit actus ipſos immanentes ab originibus, quamuis non poſuerit illos, vt principium *quo* ipſarum originum, de quo ſatis citato loco diſputatum eſt. Vbi etiam diximus, ipſummet actum intelligendi, notionalem appellari, quatenus Pater per illum producit, & non Filius, ſicut potentia etiam generatiua ſub hac voce quid notionale eſt. Actus ergo notionalis hoc modo ſumptus non dicit de formali relationem, nec poteſt cum illa adæquatè identificari, quia actus intelligendi ſemper eſt quid abſolutum, & notionaliter ſumptus non variat rationem formalem intellectionis, ſed connotat modum exiſtendi in Patre ſine origine, & coniunctū eſſe Paternitati, ſicut ſuprà dictum eſt, & idem infrà dicemus de potentia generandi, de qua eadē eſt ratio. Igitur illa doctrina communis, quam retuli, intelligēda eſt de actu, prout ſignificat actionem, ſeu viam, qui actus non connotatiuè tantùm, vt ſic dicam, ſed formaliter & intrinſecè notionalis eſt, & ideo cum relatione habet adæquatam identitatem, vt ex dicendis ampliùs conſtabit.

3. Origines eſſe idem cum relationibus.

D. Thom.

Supereſt autem reſpondendum, quæ origo, cum qua relatione habeat prædictam identitatem, 4.

Ad quod declarandum ſupponendum vlteriùs eſt, ſicut in productione creaturæ actionem, & paſſionem diſtinguimus, ita in Deo diſtingui noſtro modo cõcipiendi originem actiuam, & paſſiuam, quales ſunt generatio, quæ per modum actionis ſignificatur, & natiuitas, quæ ſignificatur per modum paſſionis. De origine ergo paſſiua, quæ eſt proprius actus paſſiuus (vt ſic dicam) perſonæ productæ, omnes docent, eſſe in re omninò idem cum relatione eiuſdem perſonæ productæ, ſcilicet natiuitatem cum Filiatione, & proceſſionem cum relatione Spiritus ſancti. Quia origo paſſiua nihil aliud eſt, quàm via ad terminum productum, quatenus ad illum tendit, hæc autem via etiam in rebus creatis nihil aliud eſt, quàm ipſemet terminus, vt eſt in fieri, ad eundem ergo modum diuina concipimus. Hac tamen obſeruata differentia, quod licèt via, ſeu paſſio, & terminus in creaturis modaliter diſtinguantur, in Deo non habet locum illa diſtinctio, propter ſimplicitatem, & quia ibi non eſt proprium fieri quantum ad imperfectionem, quam importat, ſed ita concipitur, ac ſi eſſet. Confirmatur, quia paſſiua origo eſt realis proceſſio: ergo diſtinguitur realiter à principio producente: ergo eſt idem adæquatè cum perſona producta. Tandem, origo paſſiua eſt via ad terminum, ergo eſt illi proportionata, ergo ſicut terminus eſt perſona relatiua, ita origo eſt via relatiua, vt ſic dicam, ergo nihil aliud eſt, quàm ipſamet relatio prout in produci.

Origo paſſiua & relatio perſonæ productæ, idē.

5. *Origo actiua & relatio producentis idem.*

Rurſus de origine actiua etiam eſt communis ſententia Theologorum eſſe idem adæquatè cum relatione perſonæ producentis, generationem ſcilicet cum Paternitate, productionem Spiritus ſancti cum ſpiratione. Tenet Mag. in 1. d. 26. vbi dicit. *Generatio & natiuitas aliis nominibus ſunt paternitas, & Filiatio:* Quæ verba refert, & approbat D. Thom. 1. part. quæſt. 41. art. 1. ad 2. Idem Bonauent. d. 26. q. 3. Durand. quæſt. 2. & d. 13. quæſt. 2. & vtroque loco Ægidius. Gab. Capreo. Scot. d. 28. q. 2. Argentina 1. 27. quæſt. 1. Ferrar. 4. contra gentes, cap. 26. Caiet. Torres, & cæteri moderni dicta q. 41. art. 1. Qui omnes conſequenter aiunt, generationem actiuam, & paſſiuam inter ſe realiter diſtingui. Imò hinc confirmant ſuam ſententiam, quia iuxta ſententias Patrum, quas libro ſequenti referemus, perſonæ non ſolùm relationibus, ſed etiam originibus diſtinguuntur, ergo oportet, origines oppoſitas, quales ſunt actiua, & paſſiua, æquè inter ſe diſtingui, ac relationes illis correſpondentes; aliàs non poſſent diſtinguere perſonas, ergo vnaquæque origo eſt idem cum relatione illi proportionata.

Magiſt. D. Thom. Bonauent. Durand. Ægidius. Gabriel. Capreol. Scotus. Argent. Ferrar. Caiet. Torres.

6. *Origines actiuæ inter ſe indiſtinctæ.*

Secundò conſequenter inferunt, origines actiuas inter ſe non diſtingui realiter, quia non diſtinguuntur à relationibus perſonarum producentiũ, ſed cum illis adæquatè ſunt idem, ſuprà autem oſtendimus, has relationes inter ſe non diſtingui realiter. Ex quo etiam confirmant intentum, quia generatio, & ſpiratio non magis inter ſe opponũtur, quàm Paternitas, & relatio ſpiratoris: ergo non magis diſtinguuntur inter ſe: ergo neque ab ipſis relationibus. Tandem D. Thom. ſuprà hac ratione totam ſententiam confirmat, quia in creaturis actio ſolum dicit mutationem cum relatione, ergo ablata mutatione nihil poteſt eſſe actio, niſi relatio: ſed à diuinis originibus omnis mutatio excludenda eſt, ergo nihil manet, quod poſſit eſſe generatio, niſi relatio ipſa Paternitatis. Quod poteſt confirmari, quià generatio, & Paternitas nõ opponuntur: ergo nec diſtinguuntur.

CAPVT II.

Tractatur, & expeditur difficultas circa origines actiuas.

Circa propoſitam ſententiam de adæquata identitate inter relationem principij, & originem actiuam nonnullæ difficultates ſunt, quas expendere neceſſe eſt; vt reſolutio meliùs intelligatur. Prima eſt, quia in creaturis actio, & paſſio non diſtinguuntur à termino producto, & cõſequenter, nec inter ſe, (realiter loquimur) quia fieri ipſius termini duplicem habet reſpectum, vnum ad terminum, in quem tendit, & ſic vocatur paſſio, ſeu fieri paſſiuum, alium ad principium, à quo egreditur, & ſic vocatur actio, ergo eadem proportione in diuinis eadem via ad Filium habet vtrumque reſpectum: ergo eadem, vt tendit ad terminum, erit natiuitas, & vt eſt à principio, erit generatio. Ac proinde generatio non erit idem adæquatè cum Paternitate, ſed potiùs cum Filiatione, cum qua natiuitas identificatur. Probatur conſequentia: tum à paritate rationis, tum quia nos non accommodamus modum hunc concipiẽdi ad diuina, niſi ex creaturis, & ſeruando illam proportionem, nullam Deo tribuimus imperfectionem. 1. *Prima difficultas.*

Reſpondebitur (iuxta rationem tactam ex D. Thom.) in creaturis id eſſe propter vnam mutationem, quæ vtramque fundat relationem. Sed cõtra hoc argumentor ſecundò, quia in creatione non eſt mutatio propria, & nihilominùs eadẽ via, ſecundum diuerſos reſpectus dictos ad principiũ, vel terminum, eſt creatio actiua, & paſſiua, quæ realiter identificatur cum termino, ergo etiam ſeclusa mutatione manet illa identitas. Scio Thomiſtas ob hanc cauſam non admittere in creatione actionem ex parte creaturæ, ſed ſolam relationem, tamen illam ſententiam falſam eſſe probaui latè in Metaphyſica. Quia in creatura eſt dependentia realis à creatore. Et quia eadem res poteſt variis actionibus creari. Ac denique, quia actus intellus vel volũtatis diuinæ nõ poteſt eſſe actio, ſed principium creandi. Vnde aliqui reſpondent, in creatore id verum eſſe, quia relatio creatoris non eſt realis, nam ſi talis eſſet, inquiunt, ipſa eſſet ſufficiens actio creatiua, in præſenti autem relatio generantis eſt realis. Sed hoc non rectè dicitur, quia quod relatio creatoris ſit realis, vel rationis, eſt quaſi accidentarium ipſi productioni, ſolùm enim prouenit ex Dei eminentia, quia incapax eſt talis relationis accidẽtalis. Vnde, ſi per impoſſibile fingeremus illam relationẽ eſſe realem, nihilominus dependentia creaturæ eadem, & eiuſdem rationis eſſet: ergo eandem rationem actionis haberet. Quod etiam manifeſtè conuincitur, quia talis relatio eſt poſterior actione, & ex illa reſultans: ergo quamuis relatio eſſet realis, non tolleretur actio, quæ ad illam ſequitur. 2. *D. Thom. Secunda difficultas*

Meliùs poſſet reſponderi, quamuis in creatione non interueniat mutatio ex defectu ſubiecti, interuenire ſaltem verã dependentiam, in qua poſſit illa duplex ratio actiuæ, & paſſiuæ originis fundari, in diuinis verò nec depẽdentiam eſſe, & ideò non eſſe eandem rationem. Sed contra hoc inſto tertiò, quia licèt non ſit dependentia ſecũdum 3. *Tertia difficultas.*

rem

rẽ, tamẽ secundùm rationẽ cõcipitur, per proportionẽ ad illã tamquã via. Vnde Ioãnes Theologus in Cõcilio Florentino sess. 18. dicit, *Processionem in Deo esse viam ab vno in aliud.* Marcus autem Græcus respondet, *Esse emanationem Spiritus sancti.* In quo non dicunt opposita, sed vtuntur processionis nomine in diuersa significatione: nam interdum sumitur quasi genericè, & sic loquitur Ioannes, interdum verò specificè accommodatur spirationi, & ita loquitur Marcus. Semper igitur origo concipitur, vt via quædam, vt etiam fatetur D. Thom. 1. part. quæst. 40. art. 2. & sequentibus. Ergo hoc satis est, vt in illa via duplicem illum respectum debeamus concipere, scilicet, à principio, & ad terminum, vt ibidem D. Thomas fatetur. Ergò hæc vna via, vt est à principio, est origo actiua, & vt ad terminum passiua, tota verò identificatur cum termino producto, secundum rem.

4. Quarta. D. Thom. Quartò argumentor ex eodem D. Thom. dicta quæst. 40. dicente: *Origo significatur, vt via à re, vel ad rem, & generatio significatur vt via progrediens à generante*: ergo in suo conceptu includit distinctionem realem à generante, per quandam oppositionem originis. Quia non solus terminus, sed etiam ipsa origo habet hanc oppositionem; quæ in hoc solùm consistit, quod est esse ab alio, ergo non potest identificari cum propria relatione personæ producentis. Confirmatur explicãdo quomodo verum sit, actionem, & passionẽ dicere eandẽ viã cum duplici respectu. Nõ enim intelligendũ videtur, vt alij auctores significant de respectu causæ, & effectus, ita vt actio inuoluat relationem causæ, passio relationem effectus, sed potius intelligendum est de duplici habitudine, quam ipsamet mutatio, seu via in se intrinsecè includit, ad principium, & ad terminum, vt motus localis, verbi gratia, est à virtute mouente, & ad vbi. Et ideò numquam videtur posse cõcipi, quòd relatio, quæ in causa, vel principio agendi, resultat, aut existit intrinsecè, habeat rationem actionis, quia actio vt sic, potiùs respicit ipsum principium, tamquam egrediens ab illo. Vnde potest etiam notari alia differentia, quòd via comparatur ad agens tamquam quid extrinsecum, vel distinctum in re, quia ab illo egreditur: ad terminum autem tamquam ad aliquid intrinsecum, in quo manet, & ideo non ita necesse est, viam ipsam vt actionem à termino distingui.

5. Quinta. Atque hinc sumitur noua ratio, quia actio vt actio non rectè concipitur, vt realiter distincta à termino producto, vt inductione patet in omnibus alijs actionibus: ergo neque origo actiua à suo termino distincta est: ergo non est adæquatè idem cum relatione producentis. Item è conuerso, cùm actio procedat à supposito, non videtur posse esse idem adæquatè cum forma constituente ipsummet suppositum. Tandem confirmantur hæc omnia in spiratione actiua, quæ, quatenus relatio est, seu proprietas communis Patri, & Filio, subsequitur productionem Spiritus sancti: ergo non est talis productio illamet relatio, alioqui supponeret illam.

6. Alius dicẽdi modus proponitur. Propter hæc ergo posset excogitari alius dicendi modus, nimirum, Generationem actiuam realiter esse idem cum Filiatione, sicut in creaturis generatio est idem realiter cũ persona producta, & consequenter generationem, & natiuitatem non esse res distinctas, sed eãdem Filiationẽ, quatenus in via concipitur, prout egrediens à Patre, esse generationem, & distingui realiter à Patre, quia ab illo realiter fluit, vt verò tendit ad Filium, esse natiuitatem. Ac subinde, generationem, & natiuitatem inter se non distingui, quia non habent oppositionem, cum eadem via sit capax illius duplicis habitudinis. Eademque proportione sentiendum esse de origine Spiritus sancti. Vnde etiam D. Thom. quæst. 2. de Potentia, art. 5. ad vlt. in hoc sensu dixisse videtur, *Generatio Filij significat relationem per modum actionis, Filius per modum subsistentis hypostasis.* Neque huic sententiæ obstat, quod Pater dicatur distingui à Filio per generationem: quia nõ intelligitur distingui per illã tãquam per formam intrinsecam, & constituentem, sed tamquam per viam quasi extrinsecam, quę ab ipso est, quo modo etiam inter homines pater dicitur distingui à filio generatione. Consequenter etiam ad hanc sententiam dicendum est, generationem, & originem actualem Spiritus sancti: distingui inter se realiter, quod significat Richard. in 1. d. 13. art. 1. q. 5. Neque id est inconueniens, quia productio Spiritus sancti manat à generatione Filij mediante termino eius, quod satis videtur, vt distinguantur.

In hac sententia sic declarata nihil inuenio erroris, aut temeritatis, quia nihil habet, quod repugnet mysterio, & cùm res hæc solũ videatur pertinere ad modum concipiendi nostrum, satis cõmodè videtur illum explicare. Nihilominùs vel ob hanc ipsam causam non videtur recedendũ à cõmuni Theologorũ sentẽtia; quia nõ est verisimile, omnes ineptè cõcepisse, aut declarasse hoc mysteriũ, nec sine causa fuisse ita locutos. Dicẽdum ergo est, in hoc negotio, non esse æquiparandam originem actiuã actioni creaturarum, cuius rei rationẽ multipliciter declaro. Primò, quia actio creata in re ipsa mediat inter principium, & terminum, & ideo eadẽmet sub illa duplici habitudine cõcipi potest, hic autem in re ipsa nihil mediat inter personam producẽtem, & productã, & ideò nõ cõcipitur illa duplex habitudo, vt conueniens alicui viæ, vel notioni, sed solũ, vt cõueniens ipsis personis secũdum diuersas relationes. Secũdo explicatur hoc ampliùs: quia loco illius depẽdentiæ, qua in re creata esse solet inter terminũ, & principiũ, est in diuinis personis vnus, & idem actus intelligendi, aut amandi, qui ex parte principij est ratio producẽdi, & ex parte termini est ratio recipiẽdi, seu formalis terminus productionis, & ideò habitudines, quæ in re creata solẽt comitari dictam dependentiam in hoc mysterio non sunt aliæ quàm relationes producentis, & producti: ergo illæ etiam sunt, quæ debent concipi per modum originis actiuæ, & passiuæ.

Tertiò est notanda ratio, quia ad intelligendam emanationem realem vnius personæ ab alia, necesse est, vt etiam intelligamus realẽ influxũ personæ producentis in productum, quem influxum actionem appellamus. Hic autem influxus realis non potest intelligi in formali principio, quo vna persona aliam producit, ergo debet intelligi quod sit ipsamet proprietas personæ producentis. Maior ex terminis videtur nota, quia sine reali influxu non concipimus processionem realem. Minor verò probatur ex differentia inter emanationes diuinas, & creatas. Nã in creaturis actio in re ipsa distinguitur non solùm à principio *quod*, sed etiam à principio *quo* agendi, nam ab illo realiter fluit: In Deo autem hoc dici non potest, quia

illud principium *quo* est essentia, vt infra dicam, à qua nihil in re ipsa distinguitur, ergo non possumus concipere in Deo originem actiuam, vt realiter fluentem à principio *quo* agendi, sed ratione tantùm. Aliunde verò, ipsum etiam principium *quo* producendi in Deo non est quid distinctum à termino producto, quod est etiam singulare in Deo. Ob quam causam nō possumus etiam concipere illud principiū *quo*, vt realiter, & quasi actiuè influens in personam productam, cùm sit intrinseca: & essētialis forma eius, ergo, vt intelligatur ibi realis influxus, rectè concipitur ipsa actio productiua, vt distincta à termino adæquato in re ipsa, & consequenter idem in re cum principio. Sic enim intelligimus ex parte illius influxū realē in rem productam, qui non posset satis intelligi, si nec principiū *quo*, neque actio ipsa distingueretur, in re ipsa à termino producto. Et hoc existimo maximè mouisse Theologos, quorum sententia sic declarata facilis est: nam rationes dubitandi ex dicto fundamento sunt solutæ.

CAPVT III.

Sint ne actus notionales necessarij, ac naturales.

1. HÆc controuersia facilis est, & nulla est ferè inter Theologos, si termini in titulo positi exponantur, quod probādo veritatē, & soluēdo obiectiones, breuiùs fiet. Et ideò, dico primò. Actus notionales non possunt nō esse in Deo, neque aliter esse, quàm sunt, & ita sunt necessarij. Assertionē cēseo esse certā de fide. Et probo; nam de fide est, personas productas esse Deū, & nō posse aliter se habere: non sunt autē, nec possunt esse, nisi per productiones, ergo productiones etiam nō posūt nō esse, neque aliter se habere. Secūdò, processiones sunt æternæ, non participatione, sed essentialiter: ergò immutabiles omninò, & per intrinsecam necessitatem essendi. Tertiò declaro in singulis, quia generatio Filij est, vt sic dicam, opus naturæ, non voluntatis, vt omnia Concilia contra Arium definiunt, & tradit D.Tho. dicta quæst. 41. art. 2. cum Hilario lib. de Synodis. Propter quod dixit eleganter Athan. oration. 4. contra Arium, *Pater non deliberat de Filio, ne de se ipso deliberare videatur.* Deinde Pater, & Filius necessariò se amant, non enim potest summum bonum comprehensum non amari: ergo eadem necessitate Spiritum sanctum producunt. Vnde Richard. de sanct. Victore lib. 3. de Trinitate ca. 6. *Diuina persona*, inquit, *cùm sit summè bona, non potuit velle carere Maiestatis suæ consorte.*

D.Thom. Hilarius. Athanas. Richard. de S. Vict.

2. Sed contrà, quia Concil. Tolet. 11. in Confessione fidei dicit, *Patrē nec volūtate, nec necessitate Filiū genuisse*: imitatum Augustinum lib. 65. Quæst. ad Orosium. q. 7. & (quia dubium est, an ille liber sit Aug.) eandem sentētiam quoad sensum habet 15. de Trinitate cap. 2. Respondeo, idem Concilium ibidem dicere, *Filiū non posse separari à Patre*, nō ergo excludit necessitatem oppositam contingentiæ, seu potestati non essendi, sed necessitatem coactionis, quæ ab extrinseco prouenire solet. Quod etiam intelligitur ex Athan. supra. Ariani enim inferebāt. *Si Pater non genuit Filium voluntate, nolentem genuisse.* Quibus ipse respondet *A quonam necessitas Deo ascriberetur? id enim, quod oppositū est volūtati animaduerterūt, id autem, quod altiùs est, non conspexerunt. Vt enim opponitur voluntati id, quod est præter animi sententiam ita altius, priusque voluntate est id, quod est secundum naturam.*

Concil. Toletan. August. Athanas.

3. Dico secundò, Generatio Filij est actus merè naturalis, & à voluntate nullo modo procedit. In hac assertione conueniunt etiam Theologi. Et prima pars est manifesta, quia naturalis actus dici potest, vel quia procedit ex principio determinato ad vnum, hic est enim modus agēdi naturæ, vel quia per se primò tendit ad communicandam naturam, vt natura, seu essentia est, vtrumque autem horum conuenit huic actui. De primo constat ex præcedenti assertione. De secundo dicetur infra tractando de Filio, & generatione eius. Ergo merito dicitur actus naturalis. Addi potest ratio ex secunda parte assertionis: nam actus à principio intrinseco, & nōn à voluntate, à natura est.

4. Probatur autem secunda pars assertionis à D. Tho. q. 41. ar. 2. quia quæ sunt à voluntate possunt esse, & non esse, generatio autem Filij non potest non esse: ergò. Quæ ratio probat optimè de volūtate libera libertate indifferētiæ, quo sensu est illa pars de fide, vt constat ex prima assertione, & ex Cōcilijs, quę in hoc sēsu damnarūt Arium dicentem, *Patrē voluntate sua Filium produxisse, sicut mundū.* Hoc enim plane repugnat Diuinitati Filij. Posset autem aliquis dicere, Patrem volūtatis actu necessariò voluisse generare, & ideo genuisse, ac proinde generationem hanc esse à volūtate applicante ex necessitate potentiā generādi. Quod indicasse videtur Richar. de S. Victore lib. 3. de Trinitate cap. 6. nam cùm dixiset. *Non potuisse Patrem velle carere Maiestatis suæ consorte* subdit: *Quod autem voluit, necessariò habet.*

D. Thom. Richard.

5. Nihilominùs etiam hoc modo certum existimo, non esse Filium à voluntate. Quod rectè significauit Concilium Toletan. 11. & August. suprà cum dixerunt. *Nec voluntas sapientiam præuenit.* Quæ verba rationem etiam continent statim tractandam. Nunc aliter probatur; nam actus merè naturalis, qui non est à voluntate eliciente, etiam nō est ab illa imperante, sed hic actus est merè naturalis, vt ostensum est, & non est à voluntate eliciente, vt etiam est de fide, ergò neque est à volūtate, vt imperāte, seu applicāte: ergo nullo modo est à voluntate, etiam vt necessariò volente. Maior constat, tum inductione in omnibus agentibus naturalibus, tum ratione, quia natura quatenus determinata ad vnum, ex se est sufficienter applicata: & ideò nō indiget applicatione quasi extrinseca voluntatis. Imò in Metaphysica, tractando de diuino intellectu, ostendi, in illo nō inueniri actus propriè imperatos à voluntate, neque etiā illos, qui vidētur esse liberi, quia solùm habent indifferentiā ex parte obiecti, posito autem obiecto scibili, ad perfectionem diuinæ scientiæ spectat, vt necessariò intueatur illud ab intrinseco, & independenter ab applicatione voluntatis. Richard. ergo explicandus est de voluntate concomitante, vt dicam sequenti capite.

6. Dico tertiò. Productio Spiritus sancti etiam est actus naturalis. Conclusio est D. Thom. d. q. 41. art. 2. & ibi omnium. Idem docent Bonauentura, Albertus, Ægidius, & Capreol. in 1. d. 6. Capreol. etiā d. 10. q. 1. vbi Greg. q. 1. ar. 2. Et breuiter probatur, quoad singulares partes: nam illa productio est à principio determinato ad vnū, vt sic, ergo est naturalis. Antecedēs probatū est in prima conclusione, non enim potest esse actus omni-

no necessarius, nisi sit à principio determinato ad vnum. Consequentia verò etiam est probata in secūda assertione, quia ille est modus operādi naturæ, vt natura est, & inde sufficiēter denominatur actus naturalis. Quomodo distingui solet voluntas naturalis, à voluntate libera, vt latius tractatur in 1.2.q.8.& 10.& in 3.p.q.18. Vnde solùm est aduertēdum, ex duabus rationibus, quas suprà posui, ob quas generatio Filij dicitur esse actus naturæ, hanc solam habere locum in productione Spiritus sancti, non verò alteram, quia non producitur per modum similis, vt infrà dicā. Et ob hāc causam dici aliquando solet, Filium produci per modum naturæ, Spiritum sanctum per modum voluntatis, id est, per modum amoris, vt patet ex D. Thom. 1.p.quæst.27.a.5. hic etiā dixit Richard. de Sanct. Victore, vtramque productionem esse per modum naturæ: primam verò specialiori modo, illud verò satis est, vt sicut secunda persona dicitur naturalis Filius Patris, ita etiam tertia dicatur naturalis Spiritus, seu amor Patris, & Filij, vt ex Patribus videri potest, in Magistro in 1.d.17. Hanc verò assertionem non admittit Scot. sed disputat tantùm de nomine, & non rectè loquitur, vt cap. sequenti dicam.

Magist. Scotus.

CAPVT III.

Sint ne actus notionales voluntarij, non verò liberi?

1. Ratio dubitandi esse potest, quia generatio Verbi nō est à voluntate, vt dictū est, & antecedit omnem voluntatem, quia est primus actus intellectus, ergo non potest esse voluntaria: Productio verò Spiritus sancti est primus actus voluntatis, ergo non potest esse voluntarius, cum per nullum alium actum volitus sit.

2. Assertio. 1. Nihilominùs dico primo. Æterna Filij generatio actus est Patri volūtarius. Assertio est certa, quæ probatur, quia dupliciter dicitur aliquid voluntarium, vno modo causaliter, & sic non est illa generatio voluntaria, vt probat ratio facta, alio modo obiectiuè tantùm, & ità intelligitur conclusio, quæ patet. Quia Pater necessariò vult esse: ergo necessariò vult generare: est ergo illa generatio voluntaria.

3. Dub. de [illegible] generationem, [illegible] tatem eius. Dubitant autem Theologi, an illa voluntas sit prior, vel posterior ratione ipsa generatione. In quo Scot. in 1.d.6.q.1. quem secutus est Caietanus in 1.p.quæst.41.artic.2. dicunt, Patrē priùs ratione velle generare, quàm generet, quamuis illud velle non sit principium generandi *Sed quasi desiderium*, ait Caietanus. Fundantur, quia velle generare ex se est essētiale quid, & essentialia sunt priora notionalibus. Mihi autem contraria sententia verior videtur, quam significant D. Thomas quæstione 2. de Potētia artic.3. ad 2. Capreolus in 1. dist. 6. quæst. prima Ferrar. 4. contra gentes capite 11. Torres dicto 2. artic. & Greg. in 1.d. 6. quæst. 1. artic. 3. Qui auctores distinctè solùm negant voluntatem illā esse priorem. Quod autem posterior ratione sit, docuerunt expressius Gofredus, quem Scotus refert quodlib. 5. quæst. 4. & Henric. quodlib. 5. quæst. 4. & in summa artic. 58. quæst. 2. Ratio verò est, quia voluntas fertur in rem cognitam: ergo Pater prius ratione intelligit generationem, quàm illam velit, ergo etiam prius generat, quàm velit generare, quia intelligendo generat.

D. Thom. Capreol. Ferrar. Torres. Greg.

Gofredus. Scotus. Henr.

Respondere possunt negando consequentiam, quia satis est, quod præcedat intelligere essentiale. Sed hoc nō rectè dicitur, primò, quia intelligere essentiale, prout est in Patre, nō est distinctum etiam ratione à notionali, quia vt suprà probaui, notionale intelligere vltra essentiale, non addit aliquid absolutum, aut formaliter pertinens ad rationem intelligendi, sed solùm coniunctionem ad Paternitatem, ergo si in Patre præintelligitur intelligere essētiale, eo ipso præintelligitur notionale, quia iàm præintelligitur in Patre. Vnde licèt essētialia præcisè, & abstractè cōcepta dicantur priora notionalibus, sola illa prioritate, quæ dicitur subsistendi consequentia, tamen essentialia concepta iam, vt coniuncta, & quasi contracta ad aliquam personam, non sunt priora notionalibus illius personæ. 4.

Secundò, est optima ratio, quia Pater non vult generationem voluntate, *quasi desiderij*, sed voluntate complacentiæ perfectissima, quæ est de bono existente iam, & possesso, talis autem voluntas supponit cognitionem eiusdem boni, etiam vt existentis, & possessi, ergo volūtas, qua Pater vult, illam generationem supponit ipsam generationem iam existentem, & cognitam à Patre eodem actu, quo generat. Sicut suprà dicebam. Patrem producere Filium eodem actu, quo illum intelligit, & nihilominùs semper illum intelligere, vt existentem, & eodem modo amat, sic ergo amor ipsiusmet generationis est ratione posterior ipsa. Ratio verò est, quia per modum desiderij non amatur, nisi quod nondum est, vel nondum habetur, & ideo in bonis æternis talis modus amandi imperfectus est: est ergo illa generatio voluntaria voluntate quasi consequente ipsammet generationem, & hanc vocant D. Thomas *voluntatem concomitantem secundum rem*, quamuis sit ratione posterior. 5.

Fundamentum autem contrariæ sententiæ iam solutum est. Et addo insuper principium illud. *Essentialia sunt priora notionalibus*, non habere locum in essentialibus, quæ sunt actus immanentes, quales sunt intelligere, & velle, si concipiantur, vt determinati ad ipsas personas. Quia vt sic, vel sunt actus notionales, vel sumuntur, vt habentes cum illis intrinsecam connexionem, & ideo concipi non possunt, vt priores illi. Ob hanc ergo causam velle generare non potest esse prius, quàm generare, Nam si illud velle præconcipiatur in hoc Deo, vt sic, iā non cōcipitur, vt determinatus ad Patrem, nec in hoc Deo possumus præcōcipere velle generare, cùm ille, vt sic, non generet: si autem concipitur in Patre, iàm supponitur Pater; & consequenter etiam generatio. Ad primam etiam rationē dubitādi in principio positā ex dictis patet responsio. Quia generatio æterna non est voluntaria, vt actus elicitus à voluntate, nec vt actus imperatus, sed tantùm, vt obiectum volitum, & ideo non refert, quòd nec à voluntate sit, nec quod antecedat voluntatis actum ordine rationis, nam satis est, quòd in re simul sit. 6.

Dico secundò. Productio Spiritus sancti voluntaria etiam est intrinsecè, & per se ipsam. Probatur, quia illa productio est à principio intrinseco cum cognitione perfecta, ergo est volūtaria. Item illa est productio amoris, nihil autem, ita voluntarium est, sicut amor, Quis enim dicat Patrē, & Filium non se voluntariè amare? at amando se, 7. Assertio. 2.

producunt Spiritũ sanctũ ergo volũtariè producunt. Denique quod quis volens, & libens facit voluntariè facit, at Pater, & Filius volẽtes, & summa voluntate, seu gaudio producunt Spiritum sanctum, ergo voluntariè producunt, est ergo illa productio voluntaria.

8. Dixi autem esse intrinsecè, & per se ipsam voluntariam, propter rationem dubitandi posteriori loco propositam. Nam sine dubio illa diuina processio per nullum alium actum potest esse voluntaria, ergo si voluntaria est, vt re vera est, se ipsa voluntariam esse, necesse est, & hoc ipsum est, esse intrinsecè voluntariam. In hoc ergo intercedit discrimen inter generationem, & spirationem, quòd illa est voluntaria per actum ratione distinctum, hæc verò non, sed se ipsa. Ratio autem differentiæ est facilis; quam indicauit Caiet. in dicta quæst. 41. & latiùs traditur 1.2. quæst. 6. scilicet. Quia actus aliarum facultatum à voluntate, non possunt esse voluntarij se ipsis, quia non sunt ipsũ velle, & ideò sunt voluntarij, vel obiectiuè tantùm, si non sunt à voluntate, vel etiam quasi effectiuè si subsint voluntatis imperio, seu applicationi. Actus autem elicitus à voluntate se ipso voluntarius est, quia supposita cognitione sponte, & libenter ab ipsa voluntate elicitur. Productio autem Spiritus sancti est elicita, seu quasi elicita à voluntate, nam est dilectio quædam, est ergo per se, & intrinsecè voluntaria.

Velle quo modo sit intrinsece voluntaria.

9. Dicunt verò aliqui ipsum velle voluntatis, non esse voluntarium, vt *quod*, sed tantùm, vt *quo*, id est, quo alia voluntaria sunt, seu voluntariè fiunt, aut diliguntur: & ideo ipsum velle non dici propriè voluntarium per se ipsum. Quia per hoc significatur, illud esse voluntarium, vt *quod*, seu per modum obiecti, quod non ità est. Respondeo in primis, generatim loquendo de amore, aut velle, pro vt commune est creaturis, verè ac propriè dici voluntarium per se ipsum. Nã qui amat, vult amare nec aliter amare potest, nisi volendo amare, est ergo amor semper voluntarius. Et tamen necesse non est, vt quis semper cùm amat, velit amare per actum volendi distinctum ab ipso amore. Potest quidem id facere, si velit elicere actum reflexum, non est tamen semper necessarium, alioqui procederetur in infinitum. Ergo semper amor, & velle per se ipsum voluntariũ est. Et hoc est esse voluntarium per modum actus, quod non est tantùm *quo*, sed etiam *quod*, imò non posset esse *quo* in ratione voluntarij, nisi esset etiam *quod*. Nam quãdo voluntas amat aliquod obiectum v.g. salutem, cur amor ille est, quo salus denominatur voluntaria, nisi quia ipse voluntarius est? Quamuis ergo non se habeat actus amoris, seu volũtatis per modum obiecti, ad quod directè tendit voluntas, nihilominùs intrinsecè includit reflexionem in se ipsum, ratione cuius verè, & propriè voluntarius dicitur. Atque hoc maximè confirmatur in amore Dei ad intrà, vt ad Deũ ipsũ terminatur, quia velle Dei est ipsum esse Dei, ergo tam voluntariè Deus vult, & amat, sicut voluntariè est. Item quidquid nostra voluntas potest per duos actus, directũ, & reflexũ, habet diuina volũtas per vnum simplicissimum, & perfectissimum actum, at velle nostrum potest nobis esse voluntarium, vt *quod* saltem per actum reflexum distinctum, ergo Patri, & Filio suum velle est omnimodo voluntarium intrinsecè, & per se ipsum, ergo processio Spiritus sancti eodem modo voluntaria est.

Responsio refellitur.

Quapropter hic non habet locum dubium de generatione tractatum, quid, scilicet, si prius spirare, an velle spirare? quia, cùm sint omnino idem simplicissimus actus, nõ est ibi prius, vel posterius etiam secundùm rationem. Et declaratur, quia non est prius, etiam secundùm rationem, Patrem, & Filium spirare Spiritum sanctum, quàm velle se ad inuicem, quia volendo se, spirant, & spirando, se diligunt, ergo eadem ratione non est prius velle spirare, quàm spirare, vel è conuerso, quia sicut Pater volendo se, vel Filium, ita etiam volendo spirare, spirat. Quòd si non comparantur actus amandi, & spirandi, vt spirare significat velle, sed vt significat producere per velle: sic negare non possumus, quin prius secundùm rationem sit velle, seu amare, quàm producere: quatenus comparantur illa duo tamquam principium *quo*, & origo actiua Spiritus sancti. 10.

Dubium excluditur.

Dico tertiò. Neuter ex his actibus notionalibus generãdi, vel spirandi liber est. Hanc assertionem censeo certam ex dictis in cap. præcedenti. Et ita est communis Theologorum, quos ibi retuli conc. 3. soluique Scot. aliqua circa illam dubitationem mouit. De generatione igitur res est clara, quia quod nõ est à volũtate, nõ potest esse liberum, nam de ratione actus liberi est, vt sit aliquo modo actiuè à voluntate, vt nunc suppono. Sed generatio æterna non est à voluntate, vt ostensum est, ergo. De spiratione autem est propria ratio, quia repugnat eundem actum, etiam si à volũtate sit, esse simul liberum, & ab intrinseco necessarium, quia hæ duæ proprietates contradictionem inuoluũt: liberũ enim est, quod ita est à volũtate, vt possit nõ esse, positis omnibus requisitis ad volendũ: vt latè tractaui lib. primo de Auxil. à principio, & tradit Aug. lib. 3. de libero arbitrio, capit. 3. Hierony. Epist. 146. Damas. lib. 2. de fide capit. 24. & 25. Necessarium autem est id, quod nulla ratione potest non esse; ostensum est autem spirationem esse, & necessariam simpliciter, & naturalem, quia non est à principio indifferente, sed determinato ad vnum, non potest ergo esse libera. 11.

August. Hierony. Damasc.

Neque in hoc potest in re esse controuersia inter Catholicos. De nominibus verò est aliqua, nam Henric. in sum. ar. 60. q. 1. licèt fateatur. Patrem, & Filium se naturaliter, & non liberè diligere, nihilominùs ait, spirationem (quam dicit comitari illum amorem) non esse naturalem, sed liberã, quod prolixè explicat, & nihil probat. Impugnat autem latè illam sententiam Scotus statim citandus, & nisi Henricus æquiuocè vtatur verbis, est planè absurda. Nam si intelligit spirationem non esse tam necessariò coniunctã cum illo amore, quàm est necessarius ipse amor, errat in fide, vt constat ex præcedenti cap. Si verò agnoscit æqualem necessitatem, quid est quòd Spirationem potius vocat liberam, quàm amorem? Suspicior, vocasse liberam, id est, liberalem, & fœcũdam, hoc enim termino aliquando vtitur, quia fœcunditas illius productionis concipitur sub ratione spirationis, non verò sub ratione amoris, vt sic. Sed hic est abusus vocis, & deinde sine causa propterea negat, spirationem esse naturalem, nã fœcunditas ipsa illius amoris naturalis illi est. Vnde malè etiam vocat liberam condistinguendo liberum à naturali. 12.

Henri.

Scotus.

Aliter Scotus in 1. d. 10. quæst. 1. & quodlib. 16. ar. 2. vult, tam amorẽ, quàm productionẽ Spiritus 13.

Scotus.

ſancti vocandam eſſe actũ liberũ, & non naturalem, quia eſt ex perfecta cognitione, & intrinſeca determinatione voluntatis, ſe mouentis ad obiectum cognitum. Sed diſputat tantum de nomine, nam libertas aliquando opponitur coactioni, & ſic verum eſt illum actum eſſe liberũ, id eſt, libẽter factum. Propriè verò, & magis abſolutè loquẽdo libertas opponitur neceſſitati, vt ex dictis conſtat, & hoc modo non potuit Scot. aſſerere illũ actum eſſe liberum, imò expreſſè fatetur eſſe neceſſarium. Non video autem, cur negauerit vocandum eſſe actum naturalem, quia quòd ſit ab obiecto cognito, non tollit quin etiam ſit ex intrinſeca inclinatione, & determinatione voluntatis ad vnum, reſpectu talis obiecti. Illa autem determinatio voluntati naturalis eſt, quia voluntas ſuam habet naturam, ergo non repugnat, voluntatis actum eſſe naturalẽ. Et ſumẽdo liberum ſolùm pro ſpontaneo, non repugnat, actum eſſe ſimul naturalem, & liberum illo modo, qui meliùs dicitur voluntarius.

CAPVT V.

Quæ ſit potentia, ſeu principium formale actuum notionalium.

1. *Aureolus.* AVreolus in 1.d.7.q.1.art.2. negat, eſſe in Deo potentiam ad actus notionales, quia in Deo non eſt realis actio ad intrà, & ideò non eſt neceſſaria realis potentia. Tamen communis Theologorum ſententia in 1. d. 7. & D. Thom. cum expoſitoribus in 1. parte quæſt. 41. ar. 4. huiuſmodi potentiam ad actus notionales diuinis perſonis tribuit. *Reſolutio quæſtionis. D. Thom.* Et ratio eſt, quia, quidquid ſit de actione, quæ in rigore ſumpta, imperfectionem indicat, certum nihilominùs eſt, eſſe in Deo realem productionem, quæ nullo modo intelligi poteſt ſine vero, & reali principio producendi. Quia actus ſecundus eſſentialiter ſupponit primum, productio autem illa eſt, & concipitur ad modum actus ſecũdi, ergo requirit aliquid, quod poſſit concipi per modum actus primi, & hunc vocamus principium *quo*, ſeu potentiam. Item Pater verè generat, ergo negari non poteſt, quin poſſit generare, habet ergo generandi potentiam.

2. *Obiectioni ſatisfit* Ratio autem Aureoli concludit in primis, hanc non eſſe propriè potentiam, actiuam, ſed productiuam altiori modo. Deinde probat, potentiam hanc, & potentiam creatiuam, quatenus concipiuntur, vt ratione diſtinctæ, eſſe diuerſarum rationum. Quod ſuprà libro quarto tradidimus, *D. Thom.* eſtque doctrina D. Thom. in 1. d. 29. q. 1. art. 2. Vbi etiam addit potentiam analogicè dici reſpectu actuum ad intrà, & ad extrà, & principalius ad intrà. *Marſil. Torres.* Quod ſequitur Marſil. in 1. q. 31. art. 3. dub. 4. & Torres 1. p. q. 33. art. 1. *Durand.* Durand. verò in 1. d. 29. q. 1. admittens etiam analogiam, putat potentiam propriùs dici de potentia creatiua. Sed immeritò, cum productiones ad intrà longè nobiliores ſint.

3. *Quid ſit hæc potẽtia. 1 Opinio. Greg.* Hoc ergo ſuppoſito, diſputant Theologi, quid ſit hæc potentia, an abſolutũ aliquid, vel relatiuũ. In qua quæſtione variæ ſunt ſententiæ. Greg. in 1. d. 7. quæſt. 2. artic. 2. vix quæſtionem admittit. Sed perſonam producentem, ait, eſſe ipſum principium, nec diſtinguendum eſſe *quo*, vel *quod*, quia ibi nulla eſt diſtinctio. Sed ipſe fundatur ſemper A in illo falſo principio, quod in diuinis perſonis non eſt diſtinctio abſtracti, & concreti, quod ſuprà improbatum eſt, quia ad hoc ſufficit diſtinctio rationis cum virtuali in re. Eodem ergo modo diſtinguere poſſumus principium *quo*, à principio *quod*, ſicut in creatione diſtinguendum eſt, aliàs non eſſet in omnibus perſonis idem principium creandi.

Alij ergo dixerunt, potentiam hanc eſſe relationem propriam perſonæ producentis. Tenuit Bonauent. in 1. d. 7. q. 1. Durand. q. 2. quia principiũ propriæ actionis debet eſſe forma propria producentis, & realiter diſtinctum à termino producto. Has autem conditiones habet relatio perſonæ producentis, & non eſſentia, illa ergo erit potentia. 4. *2 Opinio. Bonauent. Durand.* B Hæc verò ſententia non probatur, tum quia perſona non agit per ſuam perſonalitatem, ſed per naturam, tum etiam, quia relatio non eſt actiua, & propter alias rationes infrà adducendas. *Reijcitur.* Neque eſt neceſſe, perſonam productam diſtingui realiter à principio *quo*, ſed ſufficit, vt diſtinguatur à principio *quod*, in ea productione, in qua natura ipſa non producitur, ſed communicatur. Et ob eandem cauſam neceſſe non eſt, vt tale principium ſit ita proprium producentis, vt ſit incommunicabile, imò contrarium neceſſe eſt, ſufficitque, vt in producente ſit ſpeciali modo.

Alij dixerunt, eſſentiam, & relationem ſimul eſſe huiuſmodi potentiam. Qui etiam diuiſi ſunt, 5. *3. Opinio tripartita.* nam quidã dixerunt concurrere ex æquo, (vt Durandus, refert; quia per actus notionales communicatur natura, & producitur perſona, ſeu relatio, C & ratione primi requitur eſſentia, ratione ſecundi neceſſaria eſt relatio, vt principium. *Henric.* Henricus autem in ſumma, artic. 57. quæſt. 7. dicit, principaliùs concurrere relationem, quàm eſſentiam, quia productum debet eſſe diſtinctum, & ſimile, & illud prius principalius eſt, quod prouenit à relatione. Alij verò è contrario dicunt eſſentiam eſſe principaliorem in hac potentia, relationẽ verò requiri quaſi ad vltimam determinationem, & conſtitutionem talis potentiæ, tamquam conditionem neceſſariam, non ſolùm ex parte principij *quod*, ſed etiam ex parte ipſius potentiæ, vt aliquid notionale, & non commune omnibus. Quæ ſententia ſolet tribui Caietano, & Marſilio. D ſed re vera non aliud ſentiunt, quàm quod ſtatim dicemus. Et omnes hæ opiniones refutari poſſunt rationibus factis contra præcedentem. Probant enim rationes illæ perſonalitatem, vel relationem non eſſe principium agendi, nec totale, nec partiale, cuius oppoſitum omnes hæ opiniones ſupponunt. Prætereà contra primam ex his opinionibus objicit Durandus, quia communicare naturam, & producere perſonã, non ſunt duo actus, vt propterea neceſſariæ ſint duæ potentiæ, Contra Henricum objicere poſſumus, quia ſimilitudo effectus, ſeu rei productæ eſt principaliùs, ſeu formaliùs intenta. Alia verò opinio explicare non poteſt, quare relatio ſolùm requiratur vt cõditio, vel de connotato, ſi intrinſecè pertinet ad E conſtituendum, & complendum principium formale producendi.

6. *Vera ſententia.* Dico ergo, Hanc potentiam, ſeu principium formale producendi eſſe ſolam diuinam eſſentiam poſtulare autem in perſona producente relationẽ propriam, ſeu (quod idem eſt) quod habeat ipſam naturam ſine tali productione. Hæc ſine dubio eſt ſententia D. Tho. dicta q. 41. art. 5. & ibi Caiet. & *D. Thom.*

omnium

Scotus. Gabriel. Capreol. Marsil. Ioan Theologus.

omnium ferè aliorum. Quam optimè explicuit Scot.in 1.d.7.& in re idē sentit Gab.Capreo.Marſ. q.11. Et fuit expreſſa ſententia Ioannis Theologi in Concil.Florent.ſeſſ. 18. vbi inquit. *Dixi Filium ex Patre, & ex Patris ſubſtantia generari, ita tamen vt Pater ſit generans,principium autem,quo ipſa perſona generat,eſt id,quod ſolum communicabile eſt*, idem repetit ſeſſ.19. eiusque ſententia, ibi probari videtur. Vbi etiam notanda eſt illa particula excluſiua *ſolùm*, quia vrget contra vltimas opiniones citatas. Item notanda expoſitio illius locutionis, *Pater producit Filium ex ſubſtantia*, quæ eſt communis apud Patres,& exponitur tamquam ex principio *quo*, licet etiam poſſit aliter exponi, vt infrà dicam.

7. Probatur prior pars.

Ratio D.Thom.eſt optima,quia in omni productione illud eſt principium *quo* producendi,in quo productum aſſimilatur producenti, ſed hoc eſt natura in diuinis perſonis,ergo.Cõfirmat hoc Scot.quia aliàs productio Filij,verbi gratia, eſſet æquiuoca, & ita non eſſet perfecta generatio.Sequela patet, quia Filius non eſſet ſimilis Patri in principio producendi. Addere etiam poſſumus, talem productionem, non eſſe poſſe formaliter per intellectum,& actum intelligendi,ſi principium formale eius eſt relatio,quia relatio, vt ſic nec eſt intellectus, nec actus intelligendi, vt ſuprà oſtenſum eſt. Confirmatur prærerea, nam per id Pater eſt formaliter potens ad generandum, per quod eſt fœcundus, habet autem fœcunditatem,non à relatione, quæ incommunicabilis eſt,ſed ab eſſentia, quæ propter ſuam infinitatem eſt communicabilis, eſt ergo eſſentia formale principium.

8. Probatur poſterior pars.

Vltima verò pars concluſionis patet. Quia potentia generandi,verbi gratia, non eſt communis ſimpliciter loquendo, ſed propria Patris: ergo oportet,vt aliquo modo includat proprietatē propriam Patris:ergo illam includit ſaltem,vt conditionem neceſſariam ex parte perſonæ producentis. Ratio verò à priori eſt, quia diuina eſſentia non eſt communicabilis per vnum modum productionis, niſi vni perſonæ, vt libro 1.probatum eſt;quia actus notionales non poſſunt multiplicari quaſi numericè, & ideò, vt talis natura poſſit exercere rationem potentiæ, ſeu principij *quò*, reſpectu alicuius actus, neceſſe eſt, vt ſecundùm originem præexiſtat in perſona producente abſque tali actu, ergo hæc conditio eſt neceſſaria ad talem potentiam, hanc verò conditionem ſecum affert relatio producentis, vt conſtitutiua perſonæ improductæ tali productione.

9. Obiectioni occurritur.

Sed obijci poteſt, quia ſequitur hanc potentiam,quantùm ad id, quod habet totam rationem principij,eſſe in omnibus perſonis, vnde conſequēter dicendum eſt, in aliquibus eſſe quaſi impeditā, ne poſſit exire in actum: hoc autem videtur abſurdum, quia naturalis potentia non poteſt impediri,niſi vel ab extrinſeco, vel præternaturaliter,neutrum autem poteſt tribui Deo. Reſpondetur,concedendo ſequelam,imò id putamus neceſſarium,vt in omni genere potentiæ ſit æqualitas in diuinis perſonis, vt ſuprà libro 4. oſtenſum eſt.Ad obiectionem autem reſpondeo, talē potentiā nō eſſe propriè impeditam in aliqua perſona,ſi impedimentum priuatiuè ſumatur.Negatiuè autem verum eſt, non habere in quacumque perſona conditionem neceſſariam.Quod non eſt inconueniens,quia non eſt præter naturale,nec ex impedimento extrinſeco, ſed ex intrinſeca conditione, & maximè connaturali diuinæ naturæ. Nam ex ſe poſtulat hunc ordinem exiſtendi in pluribus perſonis,mediante origine, & ideo in vna poſtulat conditionem neceſſariam,vt producat ipſa perſona, & ipſa natura ſit principium producendi, in alia verò poſtulat conditionem oppoſitam.

Solet autem vlteriùs inquiri, an eſſentia ſit principium remotum,vel proximum, & communiter dicitur eſſentiam,vt eſſentiā,eſſe principium principale vtriuſque productionis: intellectum verò eſſe principium proximum generationis, voluntatem autem ſpirationis. Quæ doctrina rectè intellecta vera eſt. Addere tamen oportet, ſub intellectu (& idem eſt de voluntate) non tantùm facultatem, ſeu potentiam, ſed etiam actum ipſum intelligendi comprehendendum eſſe. Quia, vt ſæpe dixi intelligere Dei eſt puriſſimus actus, & ideo in ipſo nō eſt propria,& formalis potentia intelligendi ſecundùm rem, ſed eſt ipſum intelligere, quod diuerſis modis propter noſtram imperfectionem à nobis concipitur, pro vt notauit etiam D.Thomas in 1.part. quæſt. 41.artic. 4.ad 3. Et ideo virtus producendi ad intrà proximè conuenit ratione ipſiuſmet actus intelligendi,& volēdi. Deinde verò addo,illas duas rationes remotam,& proximam, non ita eſſe accipiendas,vt vna in altera non includatur, ſaltem implicitè,ſed ita,vt per eſſentiam,confusè tantùm ſignificetur id,quod eſt principium horum actuū ſecundum quamdam rationem communem, & quaſi radicalem per intelligere autem, & velle ſignificentur propriæ rationes, ſub quibus eſſentia eſt principium ſingulorum actuum, quāuis etiam illæ rationes eſſentiales ſint ipſi eſſentiæ,& inter eas intelligere formalius, quàm velle. Quæ omnia ſuprà ſatis tractata ſunt,& in ſequentibus libris ampliùs confirmabuntur, tractando de perſonis in particulari. 10. Dubium.

CAPVT VI.

Quis ſit proprius,& formalis terminus vtriusque originis?

IN hoc puncto ferè ſunt idem dicendi modi, qui in præcedenti capite notati ſunt. Omnes enim Doctores conueniunt, perſonam productam eſſe adæquatum terminū originum, hoc per ſe notum eſt,ſuppoſito myſterio,vnde ſola perſona dicitur genita, vel procedens. De termino autem formali.Gregor.in 1.d.5.quæſt.1. quem ferè ſequitur Gabr.q.2.non putat, eſſe diſtinguendum de termino formali,vel totali,ſeu integro, qui eſt perſona producta.Sed fundatur ſemper in illo falſo fundamēto, quod nō diſtinguit abſtracta à cōcretis.Alij dicūt relationē perſonæ productæ eſſe terminū formalē.Ita Durād.dicta d.5.q.2. & Aureol.apud Capreol.ibi.Fūdātur,quia quod præexiſtit productioni,nō eſt terminus formalis eius,ſed quod ſubſequitur,eſſentia autem præexiſtit productioni ordine originis: ergo non eſt terminus formalis,ſed relatio. Vnde colligit Durandus, in his productionibus eſſentiam potiùs ſe habere, vt materiam,ex qua,vel de qua producitur perſona.Quod etiam ſentit Henricus in ſum.art.5.q. 3. Et ita exponunt locutiones Patrum, cùm dicunt, *Patrem generaſſe Filium de ſua ſubſtantia*. Quia licèt

1. Terminus adæquatus eſt perſona.

Greg. Gabriel.

Variæ opiniones de termino formal. Durand. Aureolus.

Henric.

essentia non sit propriè. materia, habet cum illa proportionem in hoc, quod supponitur productioni, & determinatur per proprietatem personalem, tanquam per formam.

2. Vera resolutio. D.Thom. Caietan. Capreol. Bonauent. Scotus. Marsil.

Veritas autem est, ipsam essentiam, vt communicatam personæ esse terminũ formalem, requirere autem relationem, vt conditionem necessariam. Hæc est D.Tho. sententia 1.p.q.41.art.3. vbi Caiet.& alij idem docent, & Capreol. suprà. Bonauent.in 1.d.5.q.2. & ibi Scotus q.2.& 3. Marsil. in 1.q.9. Et posterior quidem pars facilis est, patebitque respondendo ad motiuum Durandi. Principalis verò assertio conuincitur rationibus factis in præcedenti puncto. Nam in omni productione formalis terminus est natura, vel forma, in qua productum assimilatur producenti, vt ex Philosophia constat, & inductione ostendi potest, & ratione, quia producens intẽdit assimilare sibi productum, & illi communicare suum esse, & suum principium producendi. Sed diuina natura est, in qua persona producta est similis producenti, & quæ primariò communicatur, & est prima ratio, & principium illius communicationis: ergo eadem est terminus formalis. Et confirmatur, quia alias intelligi non posset, quo modo productio Filij esset vera, & vniuoca generatio.

3. Obiectioni occurritur.

Dices, hoc nimium probare, scilicet, productionem Spiritus sancti esse generationem. Respondeo propter hoc addenda esse cum proportione, quæ proximè diximus in fine capitis superioris. Nam essentia est quidem terminus formalis, sed sub hac voce non explicatur proxima ratio, sub qua est terminus vnius cuiusque originis, secundum speciẽ suam. Est ergo terminus formalis productionis Verbi, quatenus est ipsum intelligere per essentiã, & ideò illa productio est vera generatio, vt infrà dicam. Eadem verò essentia est formalis terminus productionis Spiritus sancti, quatenus est amor. Et ideò, licèt illa productio formaliter tendat ad communicationem amoris, & quoad hoc procedãt in illa rationes factæ, quia amor absolutum, quid est, & ipsamet essentia per summã identitatem, nihilominùs tamen illa non est generatio, quia non ita formaliter tendit ad communicationem naturæ, vt sic, sicut latiùs infrà suo loco dicemus.

4. Fundamẽto contrario satisfit.

Ad fundamentum autem contrariæ sententiæ respondetur, aliquãdo posse terminum formalem præexistere productioni, vt resurrectioni præexistit, anima, imò & generationi hominis ordine naturæ. Est tamen aduertendum discrimen: nam in illis productionibus anima non est terminus formalis secundùm se, sed vt vnita materiæ, & ideò necesse est, addi modum vnionis: in præsenti verò, essentia est terminus formalis, vt communicata personæ; ad hoc autem non additur illi nouus modus ab ea distinctus, sed sola relatio, & ideò illa est conditio necessaria, vt essentia in tali persona habeat rationem huiusmodi termini.

5. Essentia non imitatur materialem causam.

Vnde etiam falsum est, quod Durand. & Henr. docuerunt de causa materiali. Quia diuina natura in his originibus, seu productionibus nullum habet concursum, vel quasi concursum causę materialis. Nam præsupponi ad terminum adæquatum productionis, non est proprium materialis causæ solius, sed conuenit etiam principio quasi actiuo productionis, siue sit principium *quod*, siue *quo*, & hac potissimùm ratione conuenit essentiæ. Item quando terminus formalis nec producitur, nec comproducitur per originem, sed tantùm communicatur, etiam postulat, vt supponatur productioni, ordine originis, & ex hoc etiam capite conuenit essentiæ præsupponi secundum rationem, seu ordinem originis, ante personam productam. Non igitur propter hanc solam proprietatem tribui potest Diuinitati ratio, vel vmbra materialis causæ in his originibus, quia in nulla re propria illi causæ est proportio, & quia illa causa imperfectissima est

Patres ergo cùm dicunt, vnam personam producere aliam de sua substantia, intelligunt tanquam de totali forma, & natura. Nec aliud explicare intendunt per illum loquendi modum, præter consubstantialitatem. Vt egregiè dixit Ioannes Theologus in Concilio Florentino sess. 18.& sumitur ex Hilario lib.8. de Trinitate, satis à principio. Consubstantialitas autem personarum, non est materialis, sed maximè formalis (vt sic dicam) quia est ratione integræ, & simplicissimæ naturæ, quæ est actus purissimus. Vnde, illa essentia non determinatur per relationem, tamquam materia per formam, sed vt natura per terminum substantialem, seu personalitatem. 6.

Ioannes Theolog. Hilarius.

Obijci verò potest, quia D.Thom.in 1.p.q.39. artic.5.ad 1.negat, hanc præpositionem, *De* significare habitudinem causæ formalis, sed magis habitudinem causæ materialis, & efficientis. Ergo cum Patres docent, Patrem generare Filium de sua substantia, non possumus id exponere de principio formali, sed potius de materiali. Respondeo, D. Thom. ibi non tractare de hac propositione, *Pater generat Filium de sua substantia*, sed de hac. *Pater, & Filius sunt de, vel ex vna essentia*. Docetque, non esse admittendam illam locutionem, cum Augustin.7. de Trinitate capit. 6. Potiusque dicendum esse, *Pater, & Filius sunt vnius essentiæ*. Quia per hunc posteriorem loquendi modum solùm significatur habitudo formæ, & non denotatur aliqua distinctio in re inter personas, & essentiam, quia aliqua persona potest esse suamet natura, quæ se habet, vt forma, Per priorem verò locutionem, si Pater, vel Filius dicatur esse de essentia, indicatur aliqua distinctio personæ ab essentia, propter habitudinem materiæ, vel efficientis, quam particula *De* videtur significare. 7. Obiectio. D.Thom. Respõsio.

Sed hoc vltimum limitandum est, vt intelligitur quando particula illa ita absolutè ponitur inter duo extrema, dicendo, *hoc est de illo*. Si autem addatur aliqua determinatio, scilicet, *Hoc est de substantia illius*, nihil obstat, quo minùs per illam particulam significetur habitudo causæ, seu principij formalis, quia per illam locutionem solùm significatur, hoc, & illud esse eiusdem naturæ, & habere inter se distinctionem. Vnde idem D. Thom.q. 41.artic. 3. ad tertium, hanc differentiam constituit inter illas duas propositiones. Vbi etiam in solutione ad 1.ait, *Cum Filius dicitur natus de Patre, non significari principium materiale, sed principium generans consubstantiale*. Et in solutione ad 2.ait, *Cum Filius dicitur genitus de essentia Patris*: particulam *De* significare consubstantialitatem. Et addit, in illa locutione posse particulam *De* dicere formale principium, in his, in quibus ipsæ formæ sunt subsistentes, & concludit, *Et per hunc modum dicimus, quòd Filius est genitus de essentia Patris*. Eodem ergo modo dicitur Pater generare Filium de sua substantia. 8. D.Thom.

CAPVT VII.

Quo modo notionales actus de Deo, Diuina essentia, Potentia, aut relatione, prædicari possint.

1. Qvamuis de loquendi modo in hac materia nonnulla obiter in superioribus tacta sint, tamen ad complementum doctrinæ aliqua hoc loco addere necesse est. Multa enim de his locutionibus scribunt Theologi, præsertim D. Tho. 1. part. quæst. 39. & 41. quæ omnia breuiter quinque regulis comprehendi possunt.

2. 1. Regula. Prima regula est. Actus notionales propriissimè, ac verissimè prædicantur de singulis personis, propriis nominibus significatis in concreto, respectiuè, seu distributione accommoda, vt *Pater generat, Filius generatur.* Et sub eadem regula comprehenditur hæc locutio *Spirator spirat*, vel *Pater etiam, aut Filius spirat.* Totum hoc est de fide, & ita clarum, vt non egeat noua probatione. Solùm oportet obseruare, vt si terminus notionalis actus in prædicatione exprimatur, cùm debita proportione explicetur. Vt si Pater dicitur generare solùm addamus Filium, vel alium æquiualentem terminum, quia ille actus solùm illum terminum respicit, & sic de aliis. Propter quod, hæc est falsa locutio *Pater genuit se*, quia illud relatiuum eandem personam, quæ præcessit, refert. Augustinus autè Epist. 66. dixit, *Pater genuit alterum se*; Cùm verò dixit, *alterum*; distinctionem personarum satis significauit, illud verò *se* non in omni rigore & proprietate, sed metaphoricè sumpsit, ad significandam summam similitudinem, id est, *genuit alterum sibi similem.* Nam & sic communiter loquimur, & ita etiam exposuit D. Thom. dicta q. 39. ar. 4. Quod verò idem August. dixit 3. contra Maxim. c. 7. *Pater genuit, quod ipse est*, alium sensum habet, vt statim exponam. D. Thom. August.

3. 2. Regula. D. Thom. Caietanus. Torres. Secunda regula est. Actus notionales non prædicatur de proprietatibus in abstracto significatis, id est, non dicimus, *Paternitas generat* &c. Ita docet D. Thom. q. 32. art. 2. ad. 2. vbi Caiet. Torres, & alii. Ratio reddi potest, quia actiones sunt suppositorum, & non formarum in abstracto. Respõderi autem potest quod interdum tribuuntur formis subsistentibus, propter earum simplicitatem, & identitatem cum personis; sic enim dicimus, *Deitas creat.* Sed obseruandum hic est, quod suprà notaui, has locutiones, quæ propter identitatem admittuntur, non esse extendendas cum aliquo absurdo, vel contra communem vsum. Verba ergo significantia actionem reddunt sensum formalem, quando attribuuntur formis in abstracto, & ideo actus attribui potest formæ, quæ est principium formale eius non verò alteri. Sic dicere possumus, iustitiam punire, non verò parcere, aut misereri; dicimus etiam, Patrem producere Filium intellectu, non autem voluntate. Proprietas autem personalis est principium formale actuum notionalium vt ostensum est, & ideo illæ prædicationes non admittuntur, neque vsurpatur. Quapropter nihil valet hæc collectio. *Paternitas est Pater, & Pater generat: ergo paternitas generat*, Variatur enim, (vt Logici aiunt) appellatio, & sensus identicus mutatur in formalem. Verbum enim substantiuum, *est* (iuxta communem modum significandi, & loquendi (facilè vsurpatur in sensu identico, quando inter prædicatum, & subiectum in re non est distinctio: & ideo hæ propositiones admittuntur, *Paternitas est Deus, est Pater*, &c. Verbum autem adiectiuum significans actionem facit sensum formalem, & ideo hæ non admittuntur, *Paternitas intelligit*; *aut creat*; &c. Quæ omnia maximè nituntur communi modo significandi, & loquendi sapientum.

4. 3. Regula. Tertia regula est. Actus notionales rectè prædicantur de Deo significato per nomina essentialia in concreto sumpta, vt *Deus generat* &c. Quod est de fide: & ita in hoc consentiunt omnes Theologi, D. Thom. dicta q. 39. art. 4. vbi omnes interpretes; idem D. Thom. Bonauent. Scot. & alii cum Magistro in 1. d. 4. Et sumitur ex Scriptura, nam Matth. 16. Christus dicitur *Filius Dei viui*: Item ex Symbolo, vbi Filius dicitur *Deus de Deo.* Quam locutionem & etiam de Spiritusancto veram esse, ostendit latè Ansel. lib. de Processione Spiritus sancti cap. 5. & 6. Ratio verò est, quia nomen concretum, licet formaliter significet naturam communem, ex vi modi significandi, aptum est supponere pro persona, vt patet in his prædicationibus, *homo scribit*, aut *generat*, & ratio est, quia tale nomen significat naturam vt per se stantem: & vt est in suo supposito. Ergo in hac propositione, *Deus generat*, subiectum rectè supponit pro persona Patris, ergo est vera locutio: nam ad veritatem talis locutionis affirmatiuæ sufficit, vt prædicatũ conueniat vni supposito talis naturæ. D. Thom. Bonauent. Scotus. Magist. Anselm.

5. An hic Deus generet. Dubitant autem Theologi, an possit illud subiectum supponere pro *hoc Deo*, vt sic, ita vt de illo verificetur prædicatum, & tota propositio. Nam Caietan. in dicto art. partem affirmatiuam sequitur, quia sicut tenet, Deitatem, vt subsistentem ex se, ac præcisis per rationem personalitatibus, esse hunc Deum, ita putat in illa propositione *Deus generat*, subiectum supponere pro hoc Deo abstrahendo secundum rationem à personis. Torres verò ibidem hanc sententiam acriter impugnat. Vt autem illam impugnet, pro fundamento sumit, Deum ex se, ac semper supponere immediatè pro personis. Quod quidem fundamentum, nec necessarium, nec verum est: nam verissimum est, Deum ex se, ratione subsistentiæ essentialis habere pro quo immediatè supponat, abstrahendo ratione à personis, atque adeò si terminus *Deus* aliunde non restringatur ita supponere, vt suprà etiam tactum est.

6. Resolutio. Nihilominùs in illa propositione dicendum est, non posse ita supponere subiectum illud, vt de hoc Deo sic sumpto prędicatum verificetur. Ratio est clara, quia hic Deus, vt abstrahens à personis, nõ potest esse principium *quod* actiuum notionalium, quia hic Deus non distinguitur realiter ab vlla persona; ergo vt sic non potest realiter producere. Si verò hic *Deus* non ita abstrahatur, sed indefinitè sumatur pro Diuinitate, vt subsistente, siue immediatè in se, siue incommunicabiliter in persona, sic verificatur illa propositio de hoc Deo, non tamen ratione subsistentis communis, sed solùm ratione Patris. Quia vt dicebã, ad veritatem propositionis indefinitæ satis est, vt prædicatũ de vno singulari verificetur, talis verò est, vel eãdem rationem habet illa propositio *Deus generat*, si in ea subiectum illo modo supponat.

7. In hac Deus generat quo modo Deus supponat. Durand. Dubitari autem vlterius solet, an verum sit ita supponere indefinitè, vel potius definitè, ac determinatè pro sola persona Patris. Nam Durandus,

&c alij

& alij statim citandi volunt, ibi Deum supponere indefinitè pro omnibus personis, verificari autem de vna: Quod satis est ad veritatem propositionis indefinitæ, seu particularis. Quamuis enim Deus sit terminus singularis ex parte naturæ, imitatur tamen terminos communes ex parte personarum. D.Thom. D.Thomas autem dicto artic. 4. vult, in illa propositione subiectum restringi à prædicato, & determinari, vt solùm supponat pro persona Patris, quia illi soli potest conuenire, generare. Vnde in hac, *Deus spirat*, supponit pro solis personis Patris, & Filij. Quæ sententia mihi probatur, quia semper loquimur de Deo, vt de re omninò singulari, & certa, quoad prædicatum, quod de illo affirmamus. Potest etiam reddi ratio, quia quando de communi termino prædicatur aliquid, quod solum potest cōuenire communi naturæ, vt sic, subiectum restringitur à prædicato ad supponendum tantùm pro illa, vt in hac. *Homo est species*, & in hac *Deus est communis tribus personis*, ergo, & è cōtrario, quando prædicatur aliquid de termino communi, quod tātùm ratione vnius personæ potest illi conuenire, subiectū illud determinatur ad supponendum pro illa persona. Quia ergo generare solum ratione vnius personę potest conuenire Deo, ideò determinatur subiectum ad supponendū pro illa.

8. Dices in hac locutione *Homo scribit*, non restringitur prædicatum ad supponendum pro solis personis scribentibus, sed indifferenter supponit pro omnibus hominibus, licet verificetur de solis scribentibus: ergo similiter in præsenti. Respondetur negando consequentiam, quia in exemplo adducto, prædicatum ex se est indifferens, & potest cōuenire omnibus hominibus: & ideo non restringit suppositionem. Nam illa descriptio suppositionis, quam aliqui Dialectici tradunt, scilicet, *est acceptio termini pro re, de qua verificatur*, vt bona sit, intelligi debet secundum aptitudinem, id est, *verificari potest*: & ideo in hac locutione, *Homo currit*, subiectum non supponit pro homine in communi: quia prædicatum illi conuenire non potest. In præsenti autem prædicatum notionale, vt generare non solùm de facto conuenit soli Patri sed etiā soli illi conuenire potest, & ideò non relinquit indifferentem suppositionem, sed restrictam.

9. Nota. Vltimò in hac regula obseruandum est, vt si in tali prædicatione terminus exprimatur, id fiat debito modo (sicut in prima adnotaui) ita vt, si terminus per nomen personale exprimatur, actus tribuatur illi personæ, cui conuenit vt, Deus generat Verbum, aut Filium. Si autem exprimatur per terminum essentialem, nihil addatur ex parte prædicati, quod suppositionem distrahat. Nam hæc est vera locutio. *Deus genuit Deum*, hæ verò sunt falsæ, *Deus genuit se Deum*, &, *Deus genuit alium Deum*. Quia prior confundit personas, posterior distinguit naturas, vt rectè docuerunt Hugo de sancto Vict. in sum. sententiarum, tract. 1. c. 11. D. Thom. & alij Theologi supra citati; & Marsil. in 1. q. 8. (Hugo. D.Thom. Marsil.) Neque illæ duæ propositiones sunt immediatè oppositæ, quia potest esse alia persona, licet non sit alius Deus. Hoc autem modo fieri potest prædicatio. *Deus genuit alium, quia est Deus*, vel, *alium qui est idem Deus*. Existimo etiam simpliciter dici posse, *Deus genuit eundem Deum*, quia solum denotatur identitas naturæ & non excluditur distinctio personæ, quam verbum, *genuit* includit. Et in hoc sensu censeo dixisse Aug. supra *Patrem genuisse, quod est ipse*. Plura de similibus locutionibus legi possunt in D.Thom. dicto art. 4. Alens. 1. p. q. 50. memb. 3. Marsil. in 1. q. 8. & suprà citatis auctoribus. (D.Thom. Alens.)

10. Quarta regula. Quarta regula sit. Actus notionales propriè & in rigore non prædicantur de Deo, vt significato in abstracto per terminum essentialem. Itaque hæc est falsa locutio *Essentia, vel diuinitas generat*. Conclusio est de fide, definita in capit. *Damnamus* de summa Trinitate. Consentiunt Scholastici D. Thom. q. 36. art. 5. Bonauent. Scot. & reliqui in 1. d. 5. Marsil. q. 9. (D.Thom. Bonauent. Scot. Marsil.) Ratio est, quia generans, & genitum distinguuntur realiter, vt in creaturis manifestum est, & in diuinis etiam hæc oppositio originis est, quæ affert distinctionem realem: ergo si essentia generaret, vel spiraret, produceret aliquid realiter distinctum à se, ergo dicendo *essentia generat*, significatur, producere rem à se realiter distinctam: hoc autem repugnat diuinitati personæ productę: ergo. Deinde addi potest ratio ex Metaphysica sumpta, quia actiones sunt suppositorum, non naturarum, hæc autem nomina abstracta significant præcisè naturam, vt talis est, & ideò ex modo significandi habent supponere pro supposito, ergo non potest illis actio tribui.

11. Obiectio. Sed contrà, quia hæc est vera locutio. *Omnipotentia creat*. Supra etiam dictum est, actionem posse prædicari de forma abstracta in Deo, quando illa est principium formale actionis: sed essentia est principium formale generandi: ergo ex hoc capite potest prædicari: aliunde verò propter summam identitatem trahitur aliquando abstractum ad supponendum pro supposito, vt in hac, *Deitas creat*, ergo. Respōsio. Respondeo primò, non esse similem rationem, quia inter omnipotentiam, & terminum creationis potest esse realis distinctio, quæ esse nō potest inter essentiam & genitum. Vnde omnipotentia, vel Deitas ad creandum nihil per se requirit, pręter id, quod in ea essentialiter includitur, ex quo patet responsio ad posteriorem partem. Nam essentia, licèt sit principium formale generationis, requirit tamen modum existendi in Patre. Et ideò de illa simpliciter sumpta non prędicatur generatio, neque in sensu formali; neque etiam idētico, quia hic sensus cùm sit improprius, non est vsurpandus, quando aliàs sequitur absurdum, & ex vi prædicationis denotatur aliquid repugnans mysterio, vt supra dictum est.

12. Altera obiectio. Ex qua doctrina soluenda est alia obiectio quæ ex locutionibus Ecclesiæ, & Patrum fieri potest. Nā in Symbolo dicitur Filius *Lumen de lumine*, & in hymnis Ecclesiæ dicitur *Lux de luce*, qui sunt termini abstracti. Et August. 6. de Trinitate cap. 2. & lib. 7. capit. 1. & lib. 15. cap. 14. Filium vocat *Sapientiam de sapientia*, *Essentiam de essentia*, *Concilium de consilio*, *voluntatem de voluntate*. (Augustin.) Quem imitatur Concil. Tolet. 15. Item Greg. Nissen. lib. de differētia naturæ, & hyp. vocat *gloriam de gloria*. Hilar. in lib. de synodis circa Concil. Sardic. n. 26. *Vnigenitum ex innascibili essentia natum*. (Concil. Tolet. Greg. Nyss. Hilarius. Concil. Sardic.) Sæpe etiam dicitur Filius, esse de *Patris essentia*; & essentia dicitur communicari Filio, vel personæ.

13. Responsio. Respondeo, quia in Deo ipsa abstracta per se subsistunt, ideò sæpe accipi pro concretis, ac subinde pro personis subsistentibus, sicque dici, *Lux de luce, sapientia de sapientia*, &c. Aliquando verò Augustinus ita loquitur, solùm ad significandam vnitatem essentiæ, & voluntatis, &c. (August.) Vnde sensus est, Filium, vel Spiritumsanctum esse suum consilium, suamque voluntatem à Patre, qui est etiam suum consilium, & sua voluntas, & ita se explicuit

dictum Concilium Toletanum. Hilarius verò non intelligit, vnigenitum esse ex essentia, vt ex principio *quod*, sed vt ex forma, & natura, vel principio *quo*. Et sic etiam dicuntur personæ productæ, esse de essentia producentis, nam duplex ibi importatur respectus, vnus realis, qui est ad personam producentem, alius verò rationis ad formam, de qua producuntur, vt significarent, D.Thom.qu.41.art. 3. Bonauent. & alij dist. 5. & suprà tactum est. Idemque est de verbo *communicandi*, nam si sumatur actiuè essentia non se communicat, sed persona communicat essentiam, si autem sumatur quasi formaliter, essentia communicatur omnibus, quia in hoc non importatur respectus originis, nec realis.

D.Thom. Bonauent.

14. 5.Regula. Quinta regula est. Quoties actus notionalis verè prædicatur de Deo, sub aliquo nomine, non potest de eodem verè negari. Hæc regula est manifesta, quando terminus positus ex parte subiecti personalis est, quia tunc est clara contradictio, vt *Pater generat, Pater non generat*. Quando verò terminus positus in subiecto est essentialis, negant regulam positam Aureol. Durand. Gregor. & Gabrielis in 1.d.4.& Marsil.qu. 8. Nam licèt hæc sit vera, *Deus generat*, putant etiam hanc esse veram, *Deus non generat*; quia illæ duæ non contradictoriè. sed subcontrariæ sunt. Nam Deux, quoad suppositionem pro personis habet vim termini communis. Vnde sicut affirmatiua sufficienter verificatur de vna persona, ita etiam negatiua.

Aureol. Durand. Gregor. Gabriel. Marsil.

15. Nihilominus regula posita verissima est, quæ sumitur ex D.Thom. dicto art.4.ad 3.& in 1.d.4.q. 1.art.2. vbi consentiunt Bonauen. & Scot. & ferè alij. Scot. etiam d.7.q.1.& omnes Thomistæ. Fundamentum est, quia illa est vera contradictio, quam varijs modis ipsi exponunt: dupliciter autem iuxta suprà dicta explicari potest. Primò, quia in affirmatiua locutione subiectum restringitur à prædicato ad supponendum pro solo Patre, vt probaui: ergo pro eodem supponit in negatiua, quia iuxta regulas Dialecticorum, termini in affirmatiua, & negatiua propositione seruant eandem suppositionem, quia prædicatum est idem, vt patet in his, *Homo est species, & homo non est species*. Et hic dicendi modus habet fundamentum in D. Thom. suprà, vbi Torres illum sequitur, cum Capreol. in 1.d.4.q.1.& fauet Damascen. lib. 3. de fide cap.4.& Nicetas lib.3. Thesau.c.33.

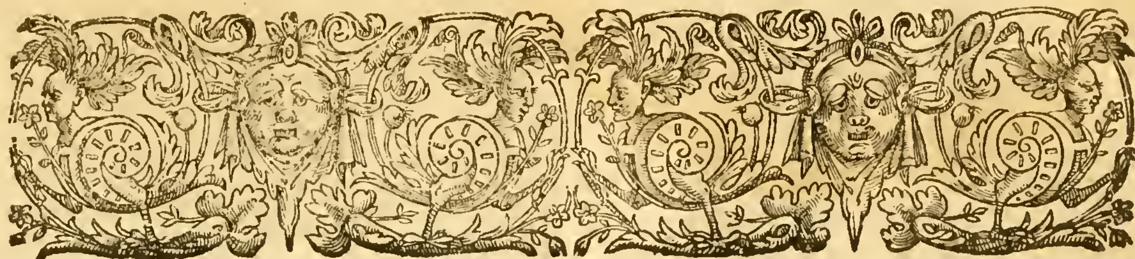
D.Thom. Bonauent. Scotus.

Torres. Capreol. Damasc. Nicetas.

16. Secundò erit etiam vera contradictio, licèt demus, in affirmatiua locutione suppositionem non esse restrictam, sed indefinitam pro hoc Deo, qui est in tribus personis. Nam, vt aliquid de illo affirmetur, satis est, quòd in vna persona illi conueniat, vt autem negetur, necesse est, vt in nulla persona ei conueniat. Quia quoties de re singulari, & indiuidua aliquid simpliciter negatur, fit sensus distributiuus, quia ille terminus non est capax alterius propriæ distributionis, & ideò simplex, & absoluta negatio illi æquiualet. Ac propterea de Petro existente in pluribus locis, si in vno scribit, etiam si in alijs non scribat, verè dicitur, *Petrus scribit*, quia ibi nullum est distributionis signum. At in eodem casu falsum erit dicere, *Petrus non scribit*. Item hæc est falsa, & hæretica, *Deus non est vnitus carni*, id est, non est factus homo, solùm quia in vna persona est vnitus; Item hæc est falsa, *Deus non est Pater*, vt constat ex communi sensu omnium. Præterea Durandus fatetur, hanc esse falsam. *Non Deus generat*, at verò respectu termini singularis impertinens est, quòd negatio antecedat; vel sequatur, cùm ille terminus non sit capax distributionis. Est ergò ibi vera contradictio, ergò si affirmatiua est vera, negatiua est falsa, quæ fuit regula proposita.

Finis libri Sexti de Trinitate.

INDEX
CAPITVM LIBRI SEPTIMI
DE TRINITATE.



LIBER SEPTIMVS.

DE PROPRIETATIBVS, QVÆ DIVINAS PERSONAS CONSTITVVNT, HARVMQVE CONSTITVTIONE.



QVamuis proprietates peculiares, & omnino propriæ personarum diuinarum nihil aliud sint, quàm relationes ipsæ, vel origines, tamen quia hoc ipsum non est à nobis demonstratum, necessarium fuit hoc loco de proprietatibus sub hac voce, quæ à relationibus, & originibus abstrahit, disputare. Et ob hanc causam priùs de relationibus, & originibus sub proprijs earum conceptibus, & nominibus diximus, vt possemus meliùs hoc loco vtraque cum proprietatibus conferre. Et quia proprietates à nobis accipiuntur, & nominantur hac voce, in ordine ad concipiendas, & distinguendas diuinas personas, tamquàm per formas, aut terminos, seu personalitates earum, ideò simul hic dicendum est de constitutione diuinarum personarum, de qua D.Thom. disputauit 1.p.q.40.

CAPVT I.

Dentúrne in Deo proprietates personales, quæ in abstracto concipi, & significari à nobis possint.

1. CIrca hanc materiam fuit antiqua opinio Præpositiui, qui negauit esse in Deo huiusmodi proprietates abstractè significabiles, nisi fortè quoad modum loquendi, in quantùm abstractum nomen sumitur pro concreto. Quam opinionem secutus est Gregorius in 1. d. 26. q. 1. & 2. qui ait, ipsasmet personas posse proprietates appellari, non tamen esse in Deo aliquas proprietates, quæ possint à nobis concipi, vt existentes in personis, sed intransitiuè, (inquit) esse ipsas personas. Addit etiam, oratione complexa posse aliquid significari per modum proprietatis, quomodo *generare Filium*, dicitur Proprietas Patris: Nunc autem proprietatis modum dicit, non esse in re, sed in conceptione, & locutione nostra, quia complexio est opus mentis. Hi äuctores fundati sunt solùm in diuina simplicitate, cui existimant repugnare hanc veluti compositionem abstracti, & concreti. Hæc opinio à cæteris Theologis communiter reprobatur, & merito, quia, si in re ipsa dissentiat à communi sententia, erit plus quàm falsa, si verò tantùm in modo loquendi, est impertinens, & sine fundamento, & vix permittit nobis vti vocibus aptis ad explicandum hoc mysterium.

Gregor.

2.

3. Dicendum ergò in primis est, esse in Deo veras, & reales proprietates personales. Quam assertionem sub his terminis censeo esse omninò certam: Nam vniuersa Ecclesia ita loquitur in præfatione missæ Trinitatis, *In personis proprietas, &c.* Et Concil. Lateranens. in capite. *Firmiter Hæc sancta Trinitas secundum communem essentiam vna & secundum personales proprietates discreta.* Plura statim adducam. Ratio manifesta est, quia vbi sunt res, & personæ realiter distinctæ, necesse est, vt aliquid sit in vnaquaque illarum, quod alijs non sit commune, sed illi conueniat, aliàs impossibile est intelligere distinctionem, sed personæ sunt inter se realiter distinctæ, ergo in vnaquaque persona est aliquid proprium illi: hoc autem proprietatem appellamus. Atque ita per distinctionem eius, quod commune est, & eius, quod est proprium, explicarunt hoc mysterium Patres omnes, præsertim Basilius epist. 43. & Gregor. Nyssenus lib. de differentia naturæ, & hypost. Damasc. lib. 1. & 3. sæpe.

Concil. Lateran.

Basilius. Gregor. Nyssen. Damasc.

4. Secundò dicendum est, has proprietates rectè concipi, & explicari nominibus abstractis. Hæc etiam conclusio est mihi certa, ex vsu omnium Theologorum, imò & antiquorum Patrum. Nam Sophronius in sua epist. act. 11. 6. Synodi, has proprietates *alteritates*, vocat, & *alterificas proprietates, quæ inconfusè vnamquamque significant personam.* Nycephorus etiam Episcopus in Concilio Ephesino tom. 5. cap. 22. vocat *proprietates distinctiuas personarum.* Idem ferè habet Ioannes Theologus in Concilio Florentino sess. 18. Nazianzen. orat. 19. in sancta lumina, vocat *Filiationem, generationem, & processionem, & ingenituram*, quam Theologi innascibilitatem vocant: subditque, *Liceat enim perspicuitatis causa nomina fingere.* Multa similia habet Basilius suprà, & lib. 2. contra Eunomium circa finem addit, *Non enim demonstratiui proprietatum modi simplicitatis eius rationem lædent*, & infrà ait, *Deitatem esse communem, paternitatem autem, & filiationem esse proprietates.* Hilarius libro 9. de Trinitate expresè nominat, *natiuitatem, & innascibilitatem.* Cyprianus de Cardinalibus Christi operibus, cap. de Natiuitate Christi, circa finem dicit, *Christum vocari magni consilij Angelum, quia generationis, & processionis intimas rationes reuelauit, subtiliter astruens personarum proprietates,*

Sophron.

Nycephor. Concil. Ephes.

Ioannes Theolog.

Nazianz.

Basilius.

Hilarius.

Cyprianus.

Damasc. *& indissolubilis essentiæ vnitatem.* Damascenus multus est in hac re, libro 1. cap. 9. & 10. (vbi interpres vertit) *innascibilitatem* vocat, *ingignentiam*, addens. *gignentiam*, *& processionem.* Dicit etiam, *secundam personam procedere filialiter*, *tertiam procesibiliter*: vtitur etiam nomine, *paternitatis*, & alijs vsitatis. Ac denique dicit. *Personas esse discretas characterismo propriæ hypostaseos.* Similia legi possunt in Anastasio in libro de Rect. fidei dogmatibus. Vbi dicit, *Vnamquamque personam conformem sibi forsitan esse proprietatem significatiuam personalis subsistentiæ* & specialiter vtitur hac voce *genitura*, tribuens illam Filio; Sic etiam Tertullianus libro contra Praxeam capit. 2. has proprietates *formas personarum* vocat. Richardus de Sanct. Victor. libro primo de Trinitate capit. 18. & Augustin. in libris de Trinitate passim.

Anastas. Tertull. Richard. August.

5. Ratio verò est manifesta. Nam in primis conceptio diuinarum proprietatum in abstracto, non repugnat diuinæ simplicitati, quin potiùs, quia abstracta concipiuntur à nobis, vt simpliciora, videtur modus concipiendi magis consentaneus Deo. Et ideò in Scriptura est multùm vsitatus. Sic enim dicitur Christus, *Veritas Sapientia, Iustitia*, &c. Vnde aduertit Bernardus sermone 80. in Cantica, has locutiones esse aptissimas ad explicandam diuinam perfectionem; Et ideò in Concilio Rhemensi non fuisse probatam explicationem Gilberti, dicentis, *Deum vocari sapientiam, id est, sapientem*, ac si non esset Deus ipsa sapientia per essentiam, quantumuis abstractè, & simpliciter à nobis concipiatur. Ergo ex hac parte non repugnat, personales proprietates in abstracto concipere. Quin potiùs videri posset, modus concipiendi in concreto, repugnare simplicitati Dei; sed neque hoc ita est, quia non concipimus nos ibi concretum propter compositionem, sed propter perfectionem, & subsistentiam. Nos enim non concipimus aliquid, vt completè subsistens, nisi per modum concreti illud concipiamus.

Bernard. Concil. Rhemens. Gilbert.

6. Neuter igitur modus concipiendi repugnat Deo, aut mysterio Trinitatis: aliunde verò necessarius est vterque concipiendi modus ad explicandum mysterium, vt dixit Nazianzenus, & ad respondendum hæreticis, vt dixit D. Thomas. Cùm enim asseramus personas esse vnum, & esse distinctas, oportet, respondere hæreticis interrogantibus, in quo sint vnum, & in quo distinguantur: ad hoc ergo assignantur proprietates in abstracto, vt intelligamus, quibus quasi formis distinguantur personæ, quæ in essentia habent vnitatem. Nec satisfacit, quod Gregorius ait, Patrem distingui à Filio se ipso, seu quia Pater est, tum quia per hoc solùm explicatur, qui sint illi, qui distinguuntur, non tamen quibus distinguuntur. Tum etiam, quia cùm ipsa concreta dicuntur, se ipsis distingui, videntur ita discerni, vt in nullo conueniant, & ideo ad explicandam distinctionem, quæ talem vnitatem secum admittit, aptissimus fuit vsus harum proprietatum in abstracto.

Nazian. D. Thom.

CAPVT II.

Quot sint personarum proprietates, & quomodo à personis distinguantur.

1. Proprietas incõmunicabilis. SVppono in primis, hoc loco non appellari proprietatem omnem relationem, vel conditionem, non communem omnibus personis, sed illam tantùm, quæ ita conuenit vni personæ, vt nulli alteri conueniat. Nam, vt rectè dixit Ioannes Theologus, in Concilio Florentino sess. 18. *Proprietas communicabilis non est, aliàs non est proprietas.* Et iterum: *Substantia cum personis communicat, proprietates verò nequaquam communicabiles sunt.* Atque hac ratione excluditur spiratio actiua à numero proprietatum, quia communicabilis est Patri, & Filio. Quamuis enim in quadam Dialectica significatione posset dici proprium, quod alicui semper, & ab intrinseco conuenit, licet non conueniat soli: hic tamen non hoc modo sumitur proprium, sed vt distinguitur contra commune. Et ideo non dicemus, esse proprium Patris producere Spiritumsanctum, quia hoc est Filio commune. Ita ergò non dicitur proprietas, nisi quæ incommunicabilis est, & ita vni personæ conuenit, vt alijs conuenire repugnet. Ratio verò nominis reddi potest, quia hæ proprietates abstrahuntur, & designantur ad declaranda constitutiua propria personarum, hæc autem debent esse ita propria, vt nulli alteri sint communia.

Ioannes Theolog.

Secundò aduertendum est, si ad rationem proprietatis nihil aliud consideretur, nisi hæc conditio singularitatis, seu incommunicabilitatis, clarum esse, innascibilitatem sub numero proprietatum comprehendi: quia ita conuenit Patri, vt alteri personæ conuenire non possit, vt in superioribus declaratum est. Atque in hoc sensu dicunt aliqui, Proprietates personarum diuinarum esse quatuor, quod interdum significare videntur aliqui ex Patribus superiori capite relatis. Nihilominùs verò addimus, ad rationem proprietatis pertinere, vt formaliter sit forma positiua alicui personæ omninò propria, & ex hac parte excludi innascibilitatem à numero proprietatum. Quia, vt suprà dixi, de formali tantùm dicit negationem, licèt ratione fundamenti dicat aliquam formam positiuam, quæ non est distincta ab omnibus alijs proprietatibus, quia in sola Paternitate fundatur, vt suprà indicauimus, & libro sequenti latiùs dicemus, & sentit planè Augustinus 5. de Trinit, à capite quinto vsque ad 8. Et Basil. Epistol. 43. Itaque (vt quæstio de vocabulo tollatur) in hac significatione nunc nomen Proprietatis concipimus, vt idem sit, quod nomen personalitatis. Ratio autem nominis est, quia Proprietas hic vocatur forma constituens personam, eamque personaliter distinguens, persona autem non constituitur negatione, sed forma positiua. Et hac ratione innascibilitas inter notiones numeratur, quia cognitioni nostræ deseruit, nos enim simplicia per negationes facilius concipimus, in numero verò proprietatum non comprehenditur, quia per se, & formaliter ad constitutionem personæ non spectat. 2. Proprietas positiua.

Augustin. D. Basil.

Ex his ergò concluditur, tres tantùm esse in Deo proprietates personales. Sic dixit Richardus de Sancto Victore libro primo de Trinitate capite decimo octauo. In illa Trinitate tot proculdubio sunt proprietates, quot sunt personæ, Sit etiam intelligendum est, quod dixit Basilius Epistol. 43. *Filius in proprietate sua nihil cum Patre, & Spiritu sancto habet commune.* Sic etiam libr. 3. cap. 3. ostendimus, esse in Deo tres personalitates, quia non possent personæ tres dici, & esse, nisi 3. Proprietates tantũ tres. Richard. Basilius.

tres haberent personalitates, quia substãtiua non multiplicantur in Deo, nisi multiplicata forma, quam nomen de formali significat, idem ergo est de proprietatibus, quæ idem prorsus sunt, quòd personalitates, sóláque voce distinguuntur. Atque ob eandem rationem, sicut personæ sunt tres realiter distinctæ, ita & tres proprietates realiter inter se distingui, necesse est, sicut ibidem de personalitatibus, & postea de relationibus ostensum est. Quare omnia, quæ de perfectione, existentia, ac subsistentia trium personarum, personalitatum, ac relationum diximus, de his proprietatibus dicta esse intelligendum est, quia sunt adæquatè idem cum relationibus, vt paulò inferiùs ostendemus. Imò sub ratione proprietatis formalis significantur, vt subsistentiæ personales sunt, & perfectiones reales. Denique, quod hæ proprietates non sint plures, quàm tres, probatur facilè, quia non sunt plures personæ. Item quia non sunt, nisi quatuor relationes, & vna non est proprietas.

4. Obiectio. Dices, plura, quàm tria, sunt propria prædicata concreta, quæ de personis dicuntur, ergo etiam proprietates in abstracto erunt plures, quàm tres. Patet consequentia, quia à quolibet concreto potest suum abstractum cum proportione abstrahi. Antecedens verò probatur, quia generans, genitum, spiratum, sunt prædicata propria singularum personarum. Item Filius dicitur etiam Verbum, Imago, Sapientia, & Spiritus sanctus dicitur Donum, & Amor.

5. Respõsio. Respondeo primò, non oportere, vt omnia prædicata propria formaliter sint desumpta à proprietatibus, nam aliqua sumuntur ab originibus, vt nomen geniti, genitoris, & spirati: Origines autem proprietates non sunt, vt infrà dicemus. Quia licèt in incommunicabilitate conueniant cum proprietatibus, differunt, quia non significantur per modum formæ, sed per modum viæ, & tendentiæ, proprietas autem concipienda est, ad modum formæ, vt diximus. Vnde secundò dici potest, omnia illa prædicata propria reduci ad tres dictas proprietates. Quia nomina originum reducuntur ad nomina relationum, sicut via reducitur ad terminum, vel principium. Quomodo dixit Augustin. 9. de Trinitate cap. 6. *Idem esse Filium, & genitum, & vtrumque dici ad aliquid.* Alia autem nomina personalia vnius personæ propria, vnam, & eandem proprietatem important, vt in secunda persona; esse Verbum, & Imaginem, non aliam relationem realem dicunt, nisi relationem Filij, vt suis locis ostendemus. Nomen autem *Sapientia*, vel appropriatum est, & non proprium, vel si sumatur pro sapientia genita coincidit cum nomine Verbi. Idémque cum proportione est de nomine *Amoris*, respectu tertiæ personæ: nomen item *Doni*, solùm addit denominationem, seu respectum rationis, vt suo loco etiam videbimus.

6. Proprietas, idem cũ persona. Vltimò addendum est, Proprietates has non aliter distingui à personis, quarum sunt proprietates, quàm propriæ relationes ab eisdem personis distinguuntur, ac proinde ratione tantùm distingui, cum virtuali fundamento in re. Conclusio est D. Tho. 1. part. quæst. 29. artic. 4. quæst. 30. artic. 1. quæst. 40. art. 1. & Theologorum communiter. Eamque his verbis declarauit Bernardus libro 5. de Consid. cap. 8. *Personarum proprietates non aliud, quam personas esse, fides Catholica confitetur.* Sumitúrque ex illo Patrum principio. *In Deo non distingui quo est, & quod est,* Quod est Boëtij libro 1. de Trinitate, & libro de Hebdomadibus, Gregorij libr. 9. Moral. cap. 2. lib. 18. cap. 34. Augustini 6. de Trinitate, cap. 6. & sequentibus. Omnia etiam, quę suprà de relationibus diximus, idem de proprietatibus probant, nam iuxta sanam doctrinam infrà tradendam, in personis diuinis non sunt aliæ proprietates, præter relationes. Adde, quòd licèt aliquo modo distinguerentur inter se, quoad identitatem cum personis, semper haberet locum ratio, quæ sumitur ex summa simplicitate Dei, & cuiuscumque personæ diuinæ. Aliunde verò esset maior ratio de proprietatibus, quàm de relationibus, quia essent (vt ita dicam) propinquiores, & intimiores personis, quàm ipsæ relationes. Sunt ergo proprietates re ipsa ipsæmet personæ, sine distinctione actuali, quæ in re sit. Distinguuntur autem ratione ex modo concipiendi nostro, eodem modo, quo relationes, vt suprà explicatum est, & ex sequentibus amplius constabit.

(Margin: Augustin. — D. Thom. — Bernard. — Boëtius. Gregor. Augustin.)

CAPVT III.

Quomodo proprietates constituant diuinas personas in suo esse personali.

GRegorius in 1. distinct. 26. & 27. sicut negauit proprietates in abstracto, ita negat, personas diuinas illis constitui, & consequenter tollit omninò constitutionem. Fundamentum est, quia in re omninò simplici non est constitutio, sed solùm se tota est, & se ipsa etiam ab aliis distinguitur: personæ autem diuinæ sunt omninò simplices: ergo, Et confirmatur, quia paternitas non constituitur aliquo alio, aliàs procederetur in infinitum; ergo se ipsa est talis, & per se ipsam distinguitur à Filio, vel Filiatione, quod totum habet propter suam simplicitatem; tam simplex autem est Pater, sicut Paternitas, ergo idem de Patre dicendum est. 1. Opinio Gregorij.

Fortasse Gregorius in solo modo loquendi errauit, non tamen sine temeritate in re tam graui à communi modo loquendi sanctorum, & Theologorum discrepauit. Duo ergo tamquam certa à nobis constituenda sunt. Primum est, diuinas personas verè constitui in suo esse personali. Secundum est, hanc constitutionem fieri per vniuscuiusque proprietatem positiuam, tamquam per formam determinantem personam ad tale esse, seu subsistere incommunicabile. Vtrumque docent Theologi statim referendi, & sumitur ex Sophronio in epistola sæpè citata vbi dicit, *Personas figurari suis proprietatibus.* Nam per illud verbum *figurari* modo nobis accommodato declarauit determinationem, & constitutionem. Sic etiam Ioannes Theologus in session. 19. Concilij Florentini dixit, *Personam constare essentia, & proprietate,* similes locutiones inueniuntur in Damasceno lib. 1. cap. 8. & sequent. & in aliis Patribus, quos referam. 2. Refellitur. Personas constitui proprietatibus.

Ratio verò vtriusque propositionis est clara ex dictis. Nam primò in Trinitate sunt proprietates, quæ à nobis in abstracto concipiuntur, vt suprà ostensum est, sed forma, quæ in abstracto sumitur constituit concretum, in quo est, & quod ab illa denominatur: ergo. Præterea, vnaquæque res constituitur in suo esse particulari, & 3. Ratio assertionis.

proprio, per formam sibi propriam: sed hoc modo comparantur proprietates ad personas, & ideò Tertullianus & Basilius locis citatis capit. 1. illas vocant *formas personarum*: ergo. Denique, communi modo ita loquimur, Deum Deitate constitui, & esse sapientem sapientia, non obstante simplicitate, ergo similiter in præsenti.

Tertullian. Basil.

4. Qualis sit constitutio.

Vt autem constitutionem hanc amplius declaremus, & fundamento Gregorij satisfaciamus, inquirere necesse est, qualis sit hæc constitutio, rei, videlicet, an rationis. Discipuli enim D. Thomæ conuicti argumento Gregorij, dicunt, esse constitutionem rationis, non realem. Ita Caietanus quæst. 40. artic. 2. & ibi Torres, & alij. Ferrar. 4. contra gentes cap. 26. Et citant nonnulla loca D. Thomæ in dicta quæstione 40. artic. 1. ad 2. & artic. 2. ad 1. & in 1. distinct. 26. quæstion. 2. artic. 1. In quibus locis nihil ferè inuenio, vnde hoc colligi possit, sed solùm indicat, constitutionem hanc esse sine compositione, vel distinctione in re inter constituens, & constitutum, quod verum est. Hinc verò sumitur fundamentum huius sapientiæ, quia non potest esse constitutio realis sine distinctione reali, seu ex natura rei. Quod probatur primò ex ratione Gregorij quia nihil constituit realiter seipsum. Secundò, quia forma constituens est actus constituti, ergo vt realiter constituat, debet esse actus realis, sed non potest esse actus realis sine distinctione in re, quia actus realis dicit habitudinem ad id: cuius est actus: ergo. Tertiò, quia constitutio hominis ex animali, & rationali non est realis, sed rationis, solùm, quia extrema non distinguuntur in re, quamuis vtrumque eorum aliquid reale sit: ergo similiter. Denique, ipsum nomen constitutionis indicat coniunctionem, vel adunationem plurium in vnum, ergo si illa non sunt plura re, sed ratione tantùm, non potest esse constitutio rei, sed rationis.

1. Opinio. D. Thom. Caietan. Torres.

5. Argumenta contra primã opinionem.

Hæc verò sententia nonnullas patitur difficultates. Prima est, quia constitutio rationis, non est constitutio, nisi facta, & cogitata, sicut ens rationis, non est ens, nisi fictum, ergo propter illam solam non debuissent Patres, & ferè omnes Theologi antiqui adeò esse soliciti de hac constitutione, & illam simpliciter asserere, & constanter defendere. Imò nihil aliud videtur Gregorius voluisse. Cur enim negaret posse nos cogitare, aut fingere modum constitutionis? Secundò, sicut Patres dicunt, personas constitui proprietatibus, ita & frequentius dicunt distingui proprietatibus: non distinguuntur autem ratione, sed re ipsa, ergo & constituuntur. Dicet fortasse aliquis, licèt distinctio personarum sit realis, tamen quod illa attribuatur proprietati potiùs, quàm personæ ipsi secundum se, est per rationem tantùm: quia non aliter proprietas distinguitur à persona: Sed hoc non rectè videtur dici, quia in re ipsa personæ non distinguuntur se ipsis primò, quia in re habent essentiam communem, & non proprietates, ergo in re ipsa distinctio est per proprietates. Tertiò hoc declaro accõmodato exemplo, Pater enim generat Filium per intellectum, & non per voluntatem, quod non est per rationem, sed in re ipsa, & tamen intellectus, & voluntas Patris non distinguuntur actu in re, sed ratione tantùm, ergo simili modo, quamuis paternitas, & essentia non re, sed ratione distinguantur, nihilominus in re ipsa verum esse potest, Pa-

A trem constitui, & distingui paternitate, & non essentia: ergo est talis cõstitutio in re ipsa. Quartò denique, quia si constitutio est ens rationis constitutum est ens rationis, quis autem dicat personam diuinam, vt constitutam sua proprietate esse ens rationis.

6. 2. Opinio refellitur.

Propter hæc alij censent, constitutionem hanc, & esse, & appellandam esse realem. Hæc verò sententia duobus modis, & affirmari, & defendi potest. Prior est, iuxta opinionem Durandi, & aliorum dicentium essentiam, & relationes actualiter, & ex natura rei distingui, inde enim optima ratione sequitur, personam diuinam in re ipsa coalescere ex relatione, & essentia, inter se vnitis. At enim, vt suprà argumentabar, ex illa sententia, non solùm sequitur realis constitutio, sed etiam compositio, & ideò hæc opinio ex B tali fundamento defendi non potest.

7. 3. Opinio.

Alius ergo modus, qui etiam non displicet aliquibus interpretibus D. Thom. est, vt dicamus, ad constitutionem realem non esse necessariam actualem distinctionem inter ea, quæ ad constitutionem concurrunt: sed satis esse, quòd in re ipsa verè sit aliqua entitas communis, & aliqua propria, cum distinctione virtuali inter commune, & proprium. Nam hoc satis est, vt illa persona, habeat suum esse personale, & incommunicabile ex eo, quòd est sibi proprium, & non ex eo, quòd est sibi commune cum aliis. Et hoc solùm significatur nomine constitutionis. Et hoc videntur suadere obiectiones factæ, & illa præcipuè, quod hæc distinctio virtualis sufficit ad C multa alia, quæ realiter conueniunt ipsis personis: sic enim Pater realiter communicat Filio suam naturam, & non communicat Paternitatem: ergo etiam in re ipsa potest Paternitate constitui, & distingui, & non natura.

8. Obiectio.

Dices, hinc solùm haberi, qualis est distinctio inter proprietatem, & naturam, talem esse constitutionem, quia hæc seruant proportionem, vt argumenta primæ sententiæ probare videntur, sicut ergo est distinctio tantùm virtualis, erit etiam in re tantùm virtualis constitutio, quæ solùm est fundamentum constitutionis actualis, ipsa ergo actualis constitutio erit per rationem tantùm, sicut actualis distinctio est per rationem D tantùm. Responderi tamen potest negando maiorem, quia cum distinctione virtuali potest esse constitutio formalis. Nam de ratione constitutionis nõ est propria vnio, sed saluari potest cum vera vnitate inter constituentia, dummodo respectu constituti ita se habeant, vt ex formalitate vnius habeat proprium esse, ex formalitate autem alterius solùm commune: Hoc autem ita est in diuina persona: nam in illa simplicissima entitate, & est formalitas absoluta, & formalitas relatiua, & ab hac habet illa persona suum esse proprium, ab illa tantùm esse commune: & ideò secundùm relatiuam formalitatem distinguitur, non secundùm absolutam. Hóc ergo satis est ad constitutionem realem. Respõsio.

9. Resolutio.

E In hac re mihi aliquando simpliciter placuit modus loquendi huius vltimæ sententiæ, quia est aptior ad explicandum mysterium, & ad intelligendos Patres, & prior opinio solùm nititur in rigorosa significatione vnius vocis *constitutio*. Nunc verò censeo, vitandam esse quæstionem de nomine, & distinguendam vocem illam. Nam si per constitutionem intelligamus aliquem com-

positionis modum, solùm est per rationem, & hoc solùm probant fundamenta prioris sententiæ. Si verò intelligamus veram, & propriam existétiam talis rei ex vi illius proprietatis, quam nos apprehendimus per modum formæ, sic est in re ipsa, sicut Deus verè est sapiens sapientia sua. Vel aliter (& in idem incidit) possumus hanc discordiam componere distinguendo, quia, vel loquimur de hac constitutione, quantùm ad modum, quo nos illam concipimus, vel quantùm ad id, quod per talem constitutionem declarare intendimus. Priori modo verum est, hanc constitutionem esse per rationem, vt priora argumenta probant. Nihilominus tamen, simul verum est, per constitutionem nostro modo sic conceptam significari aliquid, quod verè est in re ipsa, vt probant argumenta posteriora. Vnde fit (quod est maximè notandum pro his, quæ disputanda sunt) ex vi huius constitutionis conuenire diuinis personis ratione proprietatum, quidquid conuenire solet rei verè, ac realiter constitutæ, ratione formæ, seu proprietatis constituentis, seclusa tantùm distinctione actuali in re, & quacumque alia simili imperfectione. Nam hoc requiritur, vt verè, ac simpliciter dici possint personæ ita constitui, & hoc significant Patres, cùm dicunt, personas figurari, & constare proprietatibus, & hac etiam ratione tam soliciti sunt Theologi in declaranda, ac defendenda hac constitutione.

10. Dub. an persona cóstet essentia & relatione. *Ferrar. Torres.*

Vltimò tandem inquiret aliquis, an hæc constitutio possit, vel debeat dici ex essentia, & proprietate. Nam aliqui Thomistæ non admittunt hoc genus constitutionis. Quod significant Ferrar. 4. contra gentes cap. 26. & Torres quæstion. 40. artic. 2. & 4. & fundari potest, quia relatio intrinsecè includit essentiam: ergo se ipsa sola constituit, & non cum essentia. Aliàs, quædam nugatio in illo genere constitutionis includitur, cum essentia bis ad talem constitutionem vocetur: semel quatenus intrinsecè includitur in relatione, & iterum quatenus cum relatione dicitur componere personam, nostro modo intelligendi. Vnde videtur inferri, iuxta hanc sententiam, Paternitatem, verbi gratia, constituere personam Patris, vt formam totius, dando illi tam esse Patris, vt proprietas eius est, quàm esse Dei, vt includit essentiam: vnde non aliter cóstituit, quàm per sese subsistendo in sua entitate. Quod significare videtur D. Thomas, quando personas appellat, *ipsas relationes subsistentes.*

11. Ego verò censeo optimè concipi, & dici, personam diuinam, constantem esse ex essentia, & relatione, ac subinde ex illis constitui. Hæc opinio est hodie frequentius recepta inter modernos Theologos. Et suadetur primò, quia in Concilio Florentino session. 19. *Dicitur persona diuina, constare essentia, & proprietate.* Et licèt hoc dictum non sit totius Concilij, sed cuiusdam Theologi pro Latinis ibi disputantis, tamen multam habet auctoritatem, tum, quia ille Ioannes magnæ eruditionis ibi ostenditur, tum etiam, quia videtur à cæteris receptum. Deinde etiam hoc insinuant Patres, cùm de hac constitutione loqūtur. Ratione confirmatur, quia vix potest intelligi constitutio ex aliquo, vt forma, quin aliquid aliud adiungatur, cum quo fiat constitutio. Quod in præsenti declaratur, quia hæc constitutio diuinæ personæ ex parte proprietatis solùm est ad incommunicabiliter sub sistendum in diuina natura, ergo oportet, vt in ea includatur natura, vt alterum constitutionis extremum. Vnde non rectè dicitur proprietas, constituere personam, vt forma totius, quia non constituit essentialiter, sed tantùm personaliter, eo modo, quo in creaturis intelligimus personalitatem constituere personam: ergo necesse est, vt intelligamus cum proprietate conuenire diuinitatem ad constituendam personam, ex parte naturæ, quia non est persona, nisi sit rationalis naturæ incommunicabilis subsistentia. Est ergo hæc constitutio proportionalis illi, quam in creaturis intelligimus ex natura, & suppositalitate.

Concil. Florent.

12. Ad respondendum autem fundamento contrariæ opinionis, aliqui putant esse necessarium, vt dicamus, essentiam non includi in conceptu relationis. Dico tamen, non esse necessariũ, vt diuina essentia omninò excludatur à relationibus. Sed satis esse, vt per conceptum relationis non exprimatur, seu nó expressè concipiatur. Nam ad concipiendam integram constitutionem necesse est, vtrumque extremum expressè concipere. Neque etiam committitur nugatio propter eandem causam, & quia intelligi debet hęc constitutio esse cũ perfectissima vnitate, atque adeò cum inclusione eius, quod cómune est, in eo, quod est proprium.

CAPVT IV.

Vtrum eædem proprietates, quæ constituunt personas illas distinguant.

MVlti Theologi existimant, aliter in hac materia loquendum esse de constitutione, quã de distinctione: nam aliquando proprietas constituens personam, non distinguit illam ab omnibus aliis, aliquando verò licet distinguat, non tamen sub eadem ratione. Ita sentiunt Caiet. & alij 1. p. q. 36. art. 2. Ferrar. 4. contra gent. cap. 24. & 26. Fundantur præcipuè, quia Filiatio constituit secundam personam, & non distinguit illam à tertia: quia, iuxta sententiam D. Thomæ, si Spiritus sanctus non procederet à Filio non distingueretur ab illo, ergo Filiatio non satis distinguit Filium ab Spiritu sancto, sed necessaria est spiratio actiua, quæ distinguat, ergo proprietas non semper distinguit personam, quam constituit, ab omnibus aliis personis. Filiatio enim est proprietas Filij, & non distinguit illum ab Spiritu sancto, spiratio autem actiua, quæ illum distinguit, non est proprietas, vt suprà dixi. Deinde, proprietas Patris constituit personam eius priùs ratione, quàm referat, vt infrà ostendemus, non distinguit autẽ, nisi quatenus actu refert, ergo alia est ratio constituendi, & distinguendi. Denique, ratione à priori possumus ex mente horum auctorum argumentari: quia relatio, vt relatio, non distinguit, nisi à suo opposito, personæ autem diuinæ solùm distinguũtur oppositione relatiua, vt infrà ostendemus: ergo proprietas licèt simpliciter constituat, non tamen distinguit, nisi quatenus refert, & consequenter non distinguit ab omnibus, sed tantùm à suo opposito.

1. 1. Opinio negans. *Caietan. Ferrar. D. Thom.*

Nihilominùs opposita sententia mihi semper placuit, & nunc maximè probatur, quam tenet Scotus in 1. distinct. 7. quæst. 2. & Henric. quodlib. 5. quæst. 9. & alij multi. Ad eam verò explicandam, & probandã, aduerto in primis, aliud esse 2. 2. Opinio affirmans approbatur. *Scotus. Henric.*

loqui

loqui de origine distinctionis, aliud de forma, quæ est veluti causa formalis talis distinctionis, verbi gratia, de creatura dici potest distingui à creatore, & quia ab illo processit, & per entitatem suam creatam, tamen illud prius est verum solùm per modum viæ, & originis: hoc posterius verò per modum formæ. Idem potest considerari inter Patrem, & Filium in humanis, distinguũtur enim realiter per suas entitates, tamquam per causam formalem distinctionis, sicut distinguuntur alij duo homines, quorum vnus ab alio non processit: inter Patrem verò, & Filium origo, & via ad illam distinctionẽ fuit generatio, quæ ratio inter duos alios homines nõ intercedit. Hæc ergo duo etiam inter diuinas personas considerari possunt, in præsenti verò agimus de forma, quæ est veluti causa formalis huius distinctionis, non de via, vel origine.

3. Deinde obseruandum est, in rebus, quæ inter se distinguuntur, aliud esse, considerare denominationem, vel habitudinem, qua vna res dicitur actu distincta ab alia: aliud verò esse, considerare formam, vel entitatem, quæ facit rem ita distinguibilem ab illa, vt ex vi illius non possit cum altera identificari. Hic ergo quærimus formam distinguentem hoc posteriori modo: nam illa prior actualis distinctio, vel solùm consistit in relatione aliqua reali, aut rationis, vel in denominatione extrinseca, ratione cuius res non denominatur actu distincta, nisi aliud extremum existat: potest autem res habere suam formam, vel entitatem ex se distinguentem illam à quacumque alia, si fuerit, etiamsi actu alia non existat.

4. *Probatio primа veræ opinionis.* Dicimus ergo, formam, vel proprietatem constituentem personam ex se etiam distinguere illam realiter à quacumque alia: Probatur argumento Scoti, quia in omni re, id quod illam constituit, eam etiam distinguit ab omnibus aliis: ergo idem dicendum est in diuinis personis, quia nec sufficiens ratio diuersitatis assignari potest, neque aliter intelligi potest plena constitutio. Antecedens probatur primò inductione in omnibus rebus creatis: Deinde ratione, quia quod constituit rem in sua entitate, constituit etiam in sua vnitate, quia ens, & vnum idem sunt: res autem ex eo habet vnitatẽ propriam, quòd est indistincta in se, & distincta à qualibet alia, ergo principium constitutiuum rei est etiam distinctiuum à qualibet alia.

5. *Prima euasio refellitur.* Ad hanc rationem duas inuenio responsiones. Prior est, illud principium sumptum ab Scoto esse verum, vbi constitutio est realis, non verò vbi constitutio est rationis, qualis est in diuinis personis. Hæc verò responsio solùm est inuenta ad fugiendam vim argumenti, non tamen satisfacit. Quia in primis nulla ratio redditur talis distinctionis, ratio autem Scoti, cum proportione applicata, eandem vim habet in constitutione rationis. Vt patet in constitutione speciei per suam differentiam, nam per illam distinguitur vna species ab omni alia, cum qua habeat genericã conuenientiam. Deinde, ratio est eadem, quia etiam in tali constitutione forma constituens dat vnitatem. Accedit præterea (quod apud me magis vrget) quia (vt suprà dicebam) licèt hæc constitutio sit rationis quantùm ad modum, quo à nobis concipitur, tamen in re illi correspondet aliquid æquiualens reali constitutioni, & ideò, (vt suprà etiam dicebam) rei sic constitutæ conueniunt omnia, quæ per realem constitutionem conuenire possunt, seclusis imperfectionibus. Quod autem forma constituens etiam distinguat, non inuoluit imperfectionem, imò spectare videtur ad plenam, & perfectam constitutionem, vt magis statim declarabo: ergo illa distinctio non eneruat vim rationis. Quod etiam sic explico, nam si Filiatio v. g. esset ex natura rei actu distincta ab essentia, realiter constitueret personam, & consequenter illam distingueret ab omni alia, vt consequenter fatentur, qui ita respondent: sed nunc Filiatio, absque distinctione actuali, non minùs perfectè, & completè constituit personam Filij, quàm si esset distincta ab essentia: ergo non minùs reddit personam Filij incommunicabilem, quod est de ratione personæ: ergo nõ minùs distinguit illam à quacumque alia.

Altera responsio magis recepta inter Thomistas est, illud principium Scoti esse verum in constituentibus, & constitutis absolutis, non verò in relatiuis, propter rationem in priori sententia insinuatam. Verumtamen neque hoc satisfacit. 6. *Altera euasio excluditur.* Primò, quia ratio facta etiam in relatiuis habet veritatem, nimirum, quòd differentia, vel proprietas constituens aliquid in esse entis, cõstituit etiam in esse vnius, & consequenter distincti à quolibet. Quod maximè patet in constitutione personæ. Quamquam enim persona relatiua sit, non solùm est de ratione eius, vt distinguatur ab opposito, sed etiam vt distinguatur à qualibet alia persona, quia debet esse simpliciter incommunicabilis, alioqui nondum est plenè constituta in ratione personæ. Vel ergo proprietas relatiua non plenè, & perfectè constituit personam, vel si plenè constituit, illam etiam ab omni alia distinguit. Vnde Spiritus sanctus v. g. per suam proprietatem, non solùm distinguitur personaliter ab aliis personis diuinis, sed etiam ab omnibus personis creatis.

7. Secundò in relationibus creatis constat, non solùm distingui per sua constitutiua à rebus absolutis, vel à suis oppositis, sed etiam ab aliis relationibus disparatis. Dicent, hoc esse verum de formali distinctione, non verò de reali, de qua hic agimus. Sed aduertendum est, illud principium, in vnaquaque re verum esse, iuxta proportionem, & capacitatem eius. Vnde, si id, quod cõstituitur, non est propria res, habens suam entitatem, sed solùm modus, vel formalitas alterius rei, mirum non est, quòd talis constitutio non faciat rem realiter distinctam à qualibet alia: si autem res constituta sit vera res habens propriam entitatem id, quod illam constituit in tali esse, etiam distinguit realiter illam à qualibet alia. Imò intelligi vix potest, quod vna entitas distinguatur re ab alia, nisi per id, quod formaliter facit illam esse talem entitatem. Relationes ergo creatæ, quæ prædicamentales appellantur, non sunt propriæ entitates, sed modi, vel formalitates, & ideò mirum non est, quod realiter non distinguantur ab aliis, per sua constitutiua. Ad sumendum autem proportionalẽ argumentum satis est, quòd eo modo, quo constituuntur, etiam distinguantur.

8. Considerare autem possumus vlteriùs in creaturis habitudines illas, quas transcendentales vocant, & verè etiam reales sunt, & constituere possunt proprias entitates: In illis ergo verum inueniemus illud principium, id est, quod constituit, distinguere etiam realiter à quolibet alio. Vt v. g.

potentia

potentia visiua constituitur in specie, & entitate talis potentiæ per habitudinem ad obiectum, & ex vi illius habet etiam distinctionem realem ab aliis sensibus, quamuis illis non opponatur per talem habitudinem. Relationes itaque diuinæ non sunt tantùm modi, vel formalitates, sed sunt res substantiales, nam sunt per se subsistentes, ergo proprietates illæ constituentes, etiam si relatiuæ sint, simpliciter vnamquamque personam distinguunt à qualibet alia.

9. Quomodo relatio distinguat à suo opposito. Addo insuper etiam si gratis demus, relationẽ vt sic, solùm distinguere realiter à suo opposito, hoc intelligendum esse non tantùm de opposito, vt correlatiuo, sed etiam de opposito, vt termino; Nam (iuxta veram Metaphysicam doctrinam, quam suprà insinuaui, & ad hoc mysterium applicui) illa duo distincta sunt, vt patet in relatione creata, quæ non tendit per se ad correlatiuum, vt ad terminum, sed ad absolutum. Declaratúrque exemplo; nam relatio v.g. creaturæ ad creatorem ex intrinseca ratione, & constitutione sua postulat distinctionem realem à creatore, quia illi in re ipsa opponitur, non tamquam correlatiuo, quia in creatore non respondet relatio realis opposita; ergo tanquam termino, qui in se quid absolutum est. Ita ergo omnis relatio comparatur ad suum terminum, siue in eo sit relatio opposita, siue non. Sic igitur, quamuis concedamus proprietates personales tantùm distinguere ab aliis personis, cum quibus habent oppositionem. Nihilominùs verum in vniuersum est, proprietatem constituẽtem personam distinguere illam ab omnibus aliis. Et quoniam de cæteris res est clara, quæ ab aduersariis etiam admittitur, in Filiatione explicatur. Nam Paternitati opponitur correlatiuè, processioni autem opponitur tamquam terminus formalis, ad quem Spiritus sanctus refertur. Procedit enim Spiritus sanctus à Patre, & Filio immediatè, & vt constitutis Paternitate, & Filiatione, vt infrà ostendemus, & ideò immediatè ad illos refertur tamquam ad principium suum. Ergo ex vi illius oppositionis habent sufficientem rationem distinctionis. Ita vt licèt per impossibile intelligeremus in Filio non resultare relationem realem spirationis actiuæ ad Spiritum sanctum, sed esse inter illos relationem non mutuam: nihilominùs esset inter eos realis distinctio ex vi suarum proprietatum, quatenus Filiatio est quasi ratio terminandi habitudinem processionis ad Filium. Vnde in Concilio Toletano 11. sicut Filius dicitur ad Patrem, ita Spiritus sanctus dicitur referri ad Patrem, & Filium. *Concil. Tolet. 11.*

10. Nulla ergo superest ratio, ob quam excipiamus diuinas personas ab illo generali, & verè principio, quòd eadem forma, quæ constituit, distinguit à quolibet alio. Aliunde verò huic sententiæ fauent Patres omnes, si attentè considerentur testimonia, quæ in capite primo adduxi, & quæ afferam in sequenti. Nam indistinctè loquuntur de constitutione, & distinctione, & vtramque tribuunt proprietatibus personalibus. Quod maximè aduerti potest in Sophronio, & Damasceno. Sunt etiam optima illa verba Concilij Lateranens. in cap. *Firmiter. Hæc sancta Trinitas, secundum substantiam vna: & secundum proprietates personales discreta:* ergo solæ proprietates personales sufficienter efficiunt distinctionem. *Sophron. Damasc. Concil. Later.*

12. Ad fundamenta cõtraria. Fundamenta verò contrariæ sententiæ soluta sunt, iam enim ostensum est, quomodo nunc Filius distinguatur ab Spiritu sancto per Filiationem, interueniente origine inter illos. An verò sine interuentu eius etiam Filiatio distingueret, alia quæstio est, infrà tractanda. Quod autem addebatur de Paternitate constituente, & distinguente sub diuersis considerationibus, nullius momenti est. Tum quia fortasse illud necessarium non est; nam sub quacumque ratione intelligatur constituens, intelligi etiam potest sufficiens ad distinguendum. Tum etiam quia illa duplex consideratio vtraque cadit in personalem proprietatem, & non distinguit in illa diuersas rationes formales specificas, & positiuas, sed solùm diuersos modos concipiendi nostros, magis, vel minùs confusos, quæ omnia ex sequentibus fient manifesta.

CAPVT V.

Vtrum proprietates constituentes, & distinguentes personas, absolutæ sint.

1. 1. Opinio affirmãs. *Ioan. de Ripa.* In hac re fuit opinio Ioannis de Ripa in 1. dist. 26. & 27. qui dixit, personas diuinas esse absolutas, & habere inter se relationes, non vt illis personaliter constituantur, sed tantùm vt referantur. Quam sententiam, vt probabilem voluit defendere Scot. in illa d. 26. q. 1. §. *Tertia opinio*; Fatentur autem illi auctores has proprietates absolutas non multiplicari in diuinis personis nisi media origine, & ita declarant Patres dicentes personas distingui per origines. Quod autem iidem Patres dicunt, distingui relationibus, intelligendum erit iuxta hanc sententiam, vel à posteriori, & quoad nos, quia per relationes intelligimus distinctionem, vel certè intelligendum erit potentialiter, vt sic dicam, id est, distingui, quatenus ad inuicem referibiles sunt. *Scotus.*

2. Fundamẽtum. Fundamentum huius sententiæ potissimè sumptum est ex modo concipiendi nostro. Nam relationes diuinas concipimus instar relationum creaturarum; in creaturis autem numquam relatio primò, & per se causat distinctionem extremorum, inter quæ versatur, sed supponit illam, & in vno quoque extremo supponit etiam fundamentum & aliquid, quod referri possit ad aliud: & ideò semper tale etiam fundamentum, vel subiectum in vno extremo absolutum est, & in altero etiam terminus est absolutus. Quæ omnia maximè reperiuntur in relationibus originum creatarum, vt inter patrem, & filium humanos facilè considerare licet. Ergo ad eundem modum se habent relationes diuinæ; sunt enim verè, & propriè relationes, ergo habent omnia pertinentia ad rationem relationis, vt sic. Huiusmodi autem sunt omnia, quæ numeraui, conueniunt enim relationi, non ex eo, quòd creata est, sed ex eo præcisè, quòd totum suum esse est, ad aliud se habere: inde enim habet, vt necessariò supponat aliquid quod referat, atque adeò quod ex positione illorum resultet.

3. Atque hæc ratio applicata ad Patrem solet in genere maximam difficultatem, nam Pater prius secundum rationem generat, quàm referatur ad Filium, refertur enim, quia generat. Rursus, vt generet, supponitur quod sit persona: nam esse est prius, quàm producere: ergo illa persona, vt sic necessariò debet esse absoluta. Ex parte verò Filij (& idem est de Spiritu sancto) non ita vrget

difficultas:

difficultas: tamen applicari potest ex alio principio, quod ad relationem non est per se motus, & ita non est per se productio: ergo generatio Filij primò intelligitur terminari ad illam personam, vt in se absolutè constitutam, deinde verò resultare relationem Filij.

4. Alias rationes addit Scotus, quæ mihi videntur esse minoris momenti, vt quod relatio, verbi gratia, Paternitas ex vi sui conceptus, non est proprietas omninò incommunicabilis: hoc autem necessarium est, vt constituat personam. Assumptum declarat: quia si per impossibile processio per voluntatem esset prior, quàm processio per intellectum, Paternitas esset communis Patri, & Spiritui sancto. Item quia ex tribus relationibus potest abstrahi communis conceptus relationis, quod putat Scotus repugnare respectu trium proprietatum personalium: nam, cùm illæ incommunicabiles esse debeant, non possunt habere conceptum communem. Tandem affert (Prouerb. 30.) Scotus illud Prouerb. 30. *Quod est nomen eius*, id est, *Patris & nomen Filij eius, si nosti*? Nam in hac interrogatione significatur habere Patrem, & Filium alia nomina magis occulta, quæ necessariò debent in illis significare aliquas alias proprietates latentes sub Paternitate, & Filiatione, illæ ergo sunt absolutæ.

5. Vera resolutio. Dicendum verò est, nullas esse in Trinitate proprietates absolutas, sed suis relationibus personalibus personas constitui, & distingui. Hæc posterior pars sequitur ex præcedenti, cámque in duobus capitibus sequentibus explicaturi sumus. Prior verò, tam est certa, vt aliquo non dubitem oppositam sententiam erroneam appellare, sed fortasse non attingit illum gradum; satis est, esse improbabilem, & contrariam consensui Theologorum. (Probatio 1. ex script.) Solet autem hæc veritas probari primò ex scriptura, in qua diuinæ personæ numquam nominantur, nisi per voces, quæ relationem, vel originem important, vt *Patris, Filij, &c.* Quod argumentum, quamuis tantùm sit negatiuum, nihilominùs pro dignitate materiæ est validum, quia de hoc mysterio nihil cognoscere possumus, nisi per reuelationem. Nec locus ille, quem afferebat Scotus ex Prouerbiorum 30. aliud indicat, sed solùm ineffabilē nobis esse Patris, & Filij dignitatem, & excellentiam, vel etiam ibi significatur, ipsa nomina Patris, & Filij, quibus personas nominamus, non satis explicare proprietates illarum, non quia illæ proprietates absolutæ sint, & à relationibus distinctæ, sed quia illa nomina communia sunt creaturis, imò ex creaturis ad Deum translata, & ideò, sicut non explicant modum diuinæ generationis, ita nec satis explicare valent illas proprietates.

6. Ex Concil. Lateran. Secundò probatur ex Conciliis, Lateranense enim in cap. *Firmiter*, primùm nominat *Patrem, Filium & Spiritum sanctum*: sub his nominibus, & deinde subiungit. *Trinitatem esse discretam per proprietates personales*: indicans has esse easdem, quas illis nominibus significauerat, imò significans etiam, vnicas esse tantùm proprietates personales: quod notandum est. (Concil. Florent.) Concil. etiam Florentinum sess. 18. *Relatio*, inquit, *apud omnes tam Græcos, quàm Latinos doctores personas multiplicat*, & infrà additur etiam dictio exclusiua, *sola relatio*. (Concil. Vormac.) Concilium Vormaciense in confessione fidei. *Quod Pater* (inquit) *est non ad se, sed ad Filium dicitur, &c.* Vbi expendo, non loqui tantùm de Patre, vt Pa-

A tre, nam hoc per se notum erat, sed dicere. *Quod est Pater*, vt de toto illo, quod personæ proprium est, se loqui ostendat. Quod fusius explicuit (Concil. Toletan.) Concil. Tolet. 11. in confess. fidei, nam in primis habet eadem verba: *Quod Pater est, non ad se, sed ad Filium est.* Deinde addit, *In relatione numerus cernitur in substantia*, id est, essentia, *non inuenitur*: indicans, numerando relationem, & essentiam omnia dixisse, quæ in Deo sunt. Vnde exclusiuè concludit. *Ergo hoc solo numerum insinuant, quod ad inuicem sunt, & in hoc numero carent, quod in se sunt.* Et infrà declarat, huiusmodi relationem esse proprietatem, vnicuique propriam.

Tertiò ex Patribus generaliter sumi potest 7. Ex Patribus.
B idem argumentum, quia cùm sæpè loquantur de proprietatibus personalibus, & illis dicant constitui, & distingui personas, numquam aliarū mentionem fecerunt. Quin potiùs ita loquuntur, vt omnes aliàs manifestè excludere videantur. Præsertim verò D. Aug. 5. de Trinit. c. 5. & sequentibus (Augustin.) apertè docet, *in Deo non esse, nisi substantiam*, id est, essentiam, *& relationem & quidquid ad se, & non ad aliud dicitur, ad essentiam pertinere.* Vnde inferius inquit. *Si quod dicitur Pater, ad se, & non ad Filium diceretur, secundùm substantiam diceretur, sed quia ad Filium, & non ad se dicitur, ideò non secundùm substantiam dicitur.* Ergo iuxta Augustinum, repugnat, proprietatē esse, absolutā, & esse propriam. Vnde cap. 8. regulam constituit. *Quidquid in Trinitate ad se dicitur, substantialiter dicitur.*
C Damasc. lib. 1. cap. 10. (Damasc.) omnia esse communia *præter innascentiam generationem, & processionem*, quod explicans c. 11. inquit. *Nos vnum agnoscimus Deum, in solis quidem proprietatibus Paternitatis, Filiationis, & processionis differentiam intelligentes*, similia sumuntur ex Anselm. de (Anselm.) Incar. Verbi c. 3. & de Processione Spiritus sancti c. 1. & ab illo videtur præcipuè sumptū illud axioma. *In diuinis omnia sunt vnum, vbi non obuiat relationis oppositio*: Quod aliàs dixit Boët. lib. 1. de (Boëtius.) Trinitate, *Sola relatio multiplicat Trinitatem.* Quod etiam habet Ioannes Maxentius, in secunda pro- (Ioannes Maxentius.) fessione fidei. Et eodem sensu dixit Richardus de sancto Victore lib. 4. de Trinit. cap. 15. Personas non posse qualitatibus distingui, sed tantummo-
D dò originibus.

Solet autem ad hæc responderi, Patres non lo- 8.
qui de constitutione, sed de distinctione, & fieri posse, vt personæ constituantur per absoluta, distinguantur autem per relationes. Sed hoc neque in sententia Scoti locum habet, docentis idē esse constitutiuum, & distinctiuum: neque etiam in aliorum sentētia, quia saltem in absolutis omnes concedunt id, quod constituit, distinguere, & nos generaliter probauimus id verum esse. Præter quam quòd Patres non solùm loquuntur de distinctione, sed etiam de eo, quo vnaquæque persona in se talis est, & vniuersaliter non agnoscunt in Deo quidpiam proprium, nisi relationem, nec solùm dicunt, personas numerari relationibus, sed etiam nihil numerari in Deo, præter relationes,
E seu relatiua.

Quartò, ratio potissima in hac materia sumen- 9. Ratio.
da est ex altitudine mysterij, de quo nihil affirmare possumus, vt dicebam, nisi vel quod reuelatum est, vel quod in reuelatis continetur. Præter hoc verò addere possumus rationem suprà insinuatam libro primo ex discursu valdè consentaneo rationi naturali, supposito mysterio. Quia omnis proprietas absoluta in Deo dicit perfectionem

simpliciter simplicem, quia neque includere potest imperfectionem, neque etiam oppositionem, ratione cuius ex vi proprij conceptus non sit melior in quolibet ipsa, quàm non ipsa. Proprietas autem personalis nō potest formaliter dicere perfectionem simpliciter secundùm propriam rationem suam, vt suprà ostensum est, quia cùm sit incommunicabilis non potest esse de Deo essentialis, omnis autem perfectio simpliciter, est essentialis Deo, ergo personalis proprietas non potest esse absoluta in Deo, ergo personalis proprietas non potest esse absoluta in Deo. Atque eadem ratione non potest esse incommunicabilis, quia incommunicabilitas oriri debet, aut ex limitatione, aut ex oppositione: propterea enim subsistentia essentialis communicabilis est, quia nec limitata est, nec oppositionem habet, cùm absoluta sit: ergo si subsistentia Patris esset etiam absoluta, non posset intelligi incommunicabilis Filio.

10. Denique addere possumus, quod si diuinæ personæ habeant proprietates absolutas, vel cum illis etiam habent relatiuas quæ verè sint proprietates reales intrinsecæ, vel non. Fortasse enim non deesset, qui, supposita illa sententia Ripæ, hanc posteriorem partem eligeret, vt probabiliorem. Quia tunc relationes tantùm essent merè resultantes, & non constituentes, nec distinguentes personas, vtrumque enim supponunt, vt resultent: nō ergo essent necessariæ relationes illæ ad constitutionem mysterij, sed tantùm se haberent, sicut inter Patrem, & Filium creatos, excepta ad summum differentia accidentis, vel substantiæ. Atque ita veritas, & necessitas, illarum relationum pendebit multum ex illa quæstione Metaphysica, an relatio, quæ resultat ex absolutis, sit aliquid rei intrinsecum, vel sola denominatio. Consequēs autē est valde alienum à mente Sanctorum, ponentium, has relationes in diuinis, tamquàm omnino necessarias, & per se requisitas ad distinctionem personarum. Quòd si ob hanc causam altera pars eligatur, non minùs repugnat Patribus, ponere in vnaquaque persona duplicem proprietatem: tantùm enim singulas, seu vnicas agnoscunt, & vt suprà argumentabamur, cùm vna sit perfecta, & sufficiens, superuacaneum est, aliam fingere, quod magis patebit respondendo ad argumenta.

11. Fundamentum ergo præcipuum, quod sumitur ex modo concipiendi nostro, paulatim est in sequentibus capitibus tractandum. Nunc breuiter nego, æquiparandas esse relationes diuinas cum creatis in omnibus, quæ ibi assumuntur. Et ratio differentiæ primaria est, quia relationes diuinæ personales sunt subsistentes: creatæ verò, & præsertim illæ, quæ censentur esse per veram resultantiam ex absolutis extremis, sunt accidentariæ, & in eo ordine sunt valde imperfectæ, & diminutæ. Quæ differentia quo ad hanc posteriorem partem ex Metaphysica satis constat: quo ad priorem verò constat ex his, quæ diximus in libr. 3. de subsistentiis personalibus. Et declarari breuiter potest, quia relationi vt sic, non repugnat esse subsistentem, quia licèt sit ad aliud, tamen etiam in se est aliquid secundum totam rationem suam, vt suprà declaraui: ergo non repugnat vt sit in se perfecto modo, atque adeo per se subsistens, ergo talis perfectio tribuenda est diuinæ relationi personali, nam quidquid est in Deo habet perfectissimum modum sibi non repugnantem.

Ex hac autem differentia colligitur alia, scilicet, relationes originis, quæ sunt inter creaturas, non esse per se intentas, sed secundariò resultare: propter quod dictum est ab Aristot. *Ad relationem non esse per se motum.* Hæ verò relationes sunt per se, quia in qualibet natura, & maximè in diuina, id, quod est per se subsistens in tali natura, est maximè per se. Atque ita Paternitas est in diuinitate tamquam per se immediatè coniuncta illi: Filiatio verò est tamquam per se intēta per generationem, (vt more nostro loquamur:) & idem est suo modo de processione. 12.

Rursus hinc etiam fit, vt relationes creatæ indigeant fundamento, in quo nitantur propter imperfectionem suam, diuinæ autem illo non indigent, quia subsistentes sunt. Vocant quidem aliqui Theologi essentiam fundamentum harum relationum. Propriùs verò dicetur, quasi radix illarum, sicut natura est radix suæ personalitatis, secludendo tamen imperfectiones. Non est tamen fundamentum, quia neque est tale, vt per huiusmodi relationem referatur, neque etiam est tale, vt in illo sit relatio tamquam in subiecto proximo vel remoto, etiàm nostro modo concipiendi, sed potiùs essentia est in hypostasi, per relationē incōmunicabiliter subsistente, tamquam in persona, quæ in illa natura subsistit. Denique ex eodem principio sequitur, has relationes non supponere extrema, quæ referant, nec distinctionem eorum vt resultent, sed ipsas esse, quæ referuntur secundū rem, ac proinde easdem cōstituere personas relatas nostro modo concipiendi, & consequenter etiam illas distinguere, iuxta superius dicta. Et ob eādem causam non oportet, vt pro termino habeant aliquid absolutum, sed se inuicem per se primo respicere possunt. Hæc ergo est natura illarum relationum personalium, ex qua satisfactum est fundamento oppositæ sententiæ. Quomodo autem huic rei, & veritati, modus noster concipiendi accommodari debeat, explicabo, vt dixi in sequentibus capitibus. 13.

Alia verò argumenta Scoti facilem habent responsionem. Dico enim, relationem personalem ex proprio conceptu esse incommunicabilem eo ipso, quod subsistens relatiuè est. Neque est vlla ratio, cur proprietas absoluta possit esse ratio subsistendi incommunicabiliter, & non relatiua: imò in Deo magis hoc potest conuenire relationi propter oppositionem. Ad argumentum autem ex hypothesi impossibili dicitur primò, ex vno impossibili posse sequi aliud impossibile. Deinde dicitur, in eo casu Paternitatem non fore relationem per se primò subsistentem, sed aduenientem personæ iam subsistenti, sicut nunc est spiratio actiua, & ideo mirum non esse, quod in eo casu non esset incommunicabilis, quia tunc non esset proprietas personalis. Ad alteram verò partem dicitur, proprietatem personalem esse quidem realiter incommunicabilem, non tamen repugnare illi, quòd habeat conuenientiam aliquam rationis cum alia simili proprietate, à qua possit intellectus abstrahere rationem communem, vt in personis creatis videre licet. Neque intelligo, cur si diuinæ personæ constituerentur absolutis, non conuenirent eodem modo in communi conceptu personæ increatæ absolutæ? sicut nunc conueniunt in conceptu relatiuæ, vt in libro primo tractatum est, locus autem Prouerbiorum iam explicatus est. 14.

CAPVT VI.

Vtrum proprietates constituentes personas sint relationes, vel origines.

1. Quæstionis necessitas. NOn desunt Theologi, quibus hæc quæstio superflua videatur, quia iuxta sententiam satis receptam, origines, & relationes cum proportione comparatæ, idem omninò, & adæquatè sunt: ergò perinde est dicere personas constitui, ac distingui relationibus, vel originibus. Vnde sancti Patres indifferenter illis tribuunt hæc omnia, vt patet ex allegatis in capit. 1. & in præcedenti, præsertim Damascen. Item ex Fulgentio de fide ad Petrum capit. 1. dicente. *Quia aliud est genuisse, quàm natum esse, & aliud procedere, quàm genuisse, vel natum esse, manifestum est, quoniam alius est Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus.* Similia habet Ambr. libr. 1. de fide cap. 2. & Athan. Dialogo 1. de Trinita. contra Anomæos & Bessarion. in orat. pro vnione, quæ habetur post Concil. Florent. capite 6. in fine August. denique libro 5. de Trinitate, capite 6. Nullum discrimen agnoscit inter filium, & Genitum, Patrem, & genitorem.

Damasc. Fulgent. *Athan. Bessarion.* *Concil. Florent. August.*

2. *D. Thom. Bonauent.* Nihilominus præsens quæstio prætermitti non potuit, tùm quia inter grauissimos Patres D. Thomam & Bonauenturam versatur: tum etiam quia ad explicandum mysterium multùm conferet, tum denique quia de modo distinctionis inter originem, & relationem non satis constat, vt suprà vidimus. Saltemque certum est, distingui ex modo concipiendi nostro. & consequenter in modo significandi, quod satis est, vt de illis etiam aliter loquendum sit in ordine ad constitutionem, quæ nostro modo concipiendi explicatur.

3. 1. Opinio distinguēs inter hypostasim, & personam. Sunt ergo tres opiniones. Prima antiqua, quæ asseruit, hypostases diuinas constitui originibus, personas autem constitui relationibus: vndè consequenter, dicebat hæc opinio abstractis per intellectum relationibus non manere personas, manere autem diuinas hypostases, quia persona supra hypostasim addit dignitatem relationis. Ita refert D. Thomas quæst. 40. artic. 3. Vbi hanc sententiam reprobat, & ab omnibus relicta est. Nam, vt supra Refellitur visum est libr. 1. persona supra hypostasim solum addit dignitatem ex parte naturæ nimirum, quod rationalis, seu intellectualis sit, hanc verò dignitatem summo, & perfectissimo modo includunt hypostases diuinæ naturæ: ergo implicat dicere aliquid constituere hypostasim in diuina natura, & non constituere personam. Addo prætereà, si diuina supposita constituta intelligantur cum origine vnius ab alio, reuera iam intelligi cum tota sua dignitate substantiali: & ideo relationem, vt sic, non posse addere dignitatem necessariam ad esse personæ, aliàs neque Pater, neq; Filius in sua personali dignitate satis essent constituti, donec ad Spiritum sanctum intelligerentur relati.

4. 2. Opinio de originibus. *Bonauen.* Secunda opinio est, personas diuinas constitui, & distingui personaliter originibus, & non relationibus. Hæc fuit opinio Bonauent. in 1. distinct. 26. quæst. 2. & distinct. 27. Fundamentum est, quia in persona nihil est proprium, nisi origo, vel relatio: ergo alterutra ex his debet constituere: ergo illa, quæ prior fuerit altera, ipsa constituet, nam proprietas constituens rem debet esse prima om-

A nium. Sed origo est prior relatione, ergo & cæt. Probatur minor, quia origo est ratio, & fundamentum relationis: ideo enim Pater refertur, quia generat. Contra hanc sententiam retorquent Thomistæ hoc ipsum fundamentum, quia loquendo de origine actiua, prior esse debet forma constituens, quàm ipsa origo, quia generatio actiua, verbi gratia, est vt via ab aliquo fluens, ergò supponit illud principium, à quo fluit, generatio autem est à persona, & non ab essentia, vt à principio *quod*: ergo supponit personam constitutam, ergo non potest illam constituere.

5. Neutra verò ratio, si attentè consideretur probat directè suam sententiam, sed excludit aliam. B Respondent enim D. Thomas, & alij ad rationem Bonauenturæ, quod quamuis relatio, vt relatio supponat originem, tamen vt proprietas constituens supponitur origini. Quæ responsio præter difficultates tractandas capite sequenti, in præsenti redargui potest. Nam eadem distinctione vti posset Bonauen. dicens, originem ipsam esse proprietatem constituentem, & vt sic, nihil supponere, etiam si sub alio modo concipi possit, vt fluēs à persona. Declaratur exemplo nam ipsum intelligere, vt D. Thom. sæpè docet, est ipsum esse Dei, atque adeo constituens Deum in esse Dei, quamuis secundum rationem concipi possit illud *intelligere*, vt actus immanens, fluens à Deo: sic ergo generare esse poterit idem esse Patris: esse, inquam, personale, quamuis aliàs secundum rationem concipiatur, vt actio fluens ab ipso. Ratio autem vtriusque est, quia vterque actus tam essentialis, quàm notionalis, quamuis significetur per modum actus secundi, tamen est actus perfectus per essentiam, & per se talis, & ideò non manat, seu fluit ab aliquo, vt necessariò supponat constitutum, etiam secundum rationem. *D. Thom.* C

6. Tertia & vera sententia. *D. Thom.* Nihilominus est tertia sententia, quam veram esse censeo, origines non constituere personas, neque formaliter, ac propriè, illas distinguere. Hæc est sententia D. Thomæ in illa quæst. 40. artic. 2. quam sequuntur omnes Thomistæ citandi capite sequenti, Duran. & ferè alij communiter in 1. D distinct. 26. Et quantùm ad hanc partem negantem consentit Scotus seclusa opinione de proprietatibus absolutis. Vt autem probetur supponendum est, quod suprà capit. 4. significaui, duobus modis posse dici personas distingui per aliquid, primò tamquam per formam propriam intrinsecè constituentem vnam quamque personam in suo esse personali: secundò tamquam per conditionem necessariam, & viam ad multiplicationem personarum, De hoc posteriori modo nulla est quæstio, nam certum est, personas multiplicari per origines, nec posse alio modo esse in Deo numerum personarum, vt libr. 1. ostensum est. Et hac ratione sæpè ita loquuntur Patres: imò & ipse D. Thomas sæpe dicit, personas distingui, vel multiplicari E originibus, vt maximè videri potest 1. part. quæst. 34. 35. & 36. Nunc autem tractatur quæstio in priori sensu, quia inquirimus proprias formas constituentes personas, quæ sunt etiam quasi formaliter distinguentes, vt rectè aduertit D. Thomas dicto art. 2. & 3. quæst. 40. *Durand. Scotus.* *D. Thom.*

7. Probatur opinio quoad personas procedentes. Iam ergò probatur dicta sententia, primò quoad personas procedentes. Nam, iuxta opinionem Bonauenturæ, deberent constitui per origines passiuas, scilicet, generari, spirari, hæ autem non possunt illas constituere, ergò. Maior per se

certa est, imò est ipsamet assertio Bonauenturæ. Minor autem probatur, quia forma constituens personam debet concipi, vt forma permanens, habens iam esse fixum, &, vt vocant, in facto esse: origo autem passiua nondum cõcipitur in facto esse, sed in via: ergo non potest esse forma constituens formaliter personam: nam persona dicit rem iam constitutam in facto esse. Deinde, id, quod supponitur ante rei constitutionem, non potest esse forma constituens: sed origo passiua supponitur ante personam constitutam: nam prius ratione est generari, quam esse genitum: ergo non potest illa origo constituere personam.

8. Ad rationem incõtrarium. D. Thom. Nec ratio Bonauent. in his personis locum habet, facilè enim conceditur, in eis originem præcedere relationem, vt rectè docet D. Thom. dict. q. 40. artic. 4. Inde autem non fit, relationem non posse esse formam constituentem talem personam, quia sicut illa origo est prior tali relatione, ita etiã est prior, quàm ipsa persona. Vnde retorqueri potest argumentum, quia forma constituens in Deo non est prior, quàm persona constituta, at origo passiua est prior, quam persona procedens, ergo non constituit illam. Maior probatur, quia persona nihil aliud est, quàm ipsa forma subsistẽs. Quòd si illa forma concipiatur, vt modus essentiæ, etiam non potest concipi, vt prior, quàm modificet, & consequenter, quàm cum essentia constituat personam. Sicut in humanis non potest esse prior personalitas, quàm persona ipsa, sed origo passiua concipitur, vt prior, non est ergo proprietas constituens, sed quasi via ad personam, quæ constituenda est.

9. Marsilius reprehenditur. Marsil. Mirabile autem est, & sanè improbabile, quod Marsil. ait in 1. d. 3. artic. 3. ad 1. Filium prius concipi Filium, quàm genitum. Ductus illo argumento, quòd Pater, priùs concipitur Pater, quàm generans, quia non potest prius Pater concipi, quàm Filius. Re tamen vera intelligi nequit, tum, quia si Filius intelligitur priùs, quàm sit genitus, ergo vt sic, intelligitur habere esse à se, & non per processionem quod repugnat, & destruit in tali persona rationem Filij. Deinde, quia si prius concipitur esse, ad quid postea conciperetur generari, cùm generari tendat ad recipiendum esse? Neque argumentum de Patre habet vim, vel quia Pater, vt Pater non præconcipitur generationi, etiam si sub aliqua ratione præconcipiatur, vel quia si Pater, vt Pater admittitur prior origine eodem modo est prior ipso Filio, vt ex dicendis constabit. Filius autem nullo modo, aut consideratione potest esse prior Patre, vt generante.

10. Præterea quod spectat ad originem actiuam, si sermo sit de actiua spiratione, nulla est difficultas, quia supponit illas personas Patris, & Filij constitutas per proprias relationes. Ideóque de illa relatione facilè admittimus, non constituere personam, & esse posteriorem origine actiua, ad quam consequitur. Tamen etiam de illa origine certum est, non constituere personas, quæ spirant, quià supponit illas plenè constitutas in ratione personæ.

11. Probatur assertio, quoad primam personam. Tota ergo difficultas superest de sola generatione actiua. De qua in primis procedit argumentum D. Thomæ, quia illa concipitur, & significatur, vt via ab aliquo, ergo supponit illum à quo est, non est autem ab essentia, neque ab hoc Deo, vt abstrahit à personis, vt suprà ostendimus: est ergo à persona constituta, non ergo illam constituit. Esset autem hæc ratio clarior, si verùm esset, generationem actiuam, etiam in Deo, ex vi sui conceptus, & modi significandi non dicere actum quasi adhærentem ipsi personæ generanti, sed potiùs quasi egredientem ab ipsa: Sic enim non posset concipi, vt forma constituens ipsam personam. Quia forma constituens personam debet concipi, vt intrinsecè afficiens ipsam personam, at generatio illo modo quasi fluens, neque afficit, neque denominat intrinsecè personam, à qua fluere intelligitur, quia vt sic nõ dicit, quod sit in illa, sed quòd sit ab illa. Sed ratio illa sic declarata supponit originem actiuam realiter esse idem cum passiua, & cum relatione personæ productæ, vt intelligitur quasi in fieri egredi à persona producente, quo admisso fundamento, ratio sine dubio euidens est. Tamen fundamentum illud receptum non est, neque à nobis fuit in superioribus probatum.

Et ideo sistendum est in fundamento D. Thomæ quod sic declaro. Nam licèt origo nihil aliud sit, quam ipsa relatio Paternitatis consideratæ, vt actualis influxus personæ producentis in productam, nihilominus necesse est, illammet proprietatem esse priorem, vt in se habet suum esse, quasi permanens, & fixum, nam illemet influxus actiuus supponit esse personæ influentis. Ad replicam verò, quam in fauorem S. Bonauenturæ suprà faciebamus, respondetur ex dictis, eo ipso, quod origo non concipitur, vt ens fixum, sed vt via ad ens fixum, repugnare illi omnem considerationẽ proprietatis constituentis personam, quod non est ita de relatione, & ideo quoad hoc non esse eandem rationem de vtraque, quamuis non desit propria difficultas in relatione ipsa, quæ capite sequenti tractabitur. Et ob eandem causam non procedit exemplum ibi adductum de ipso *Intelligere* collato cum *generare*: quia intelligere non est esse Dei, vt intelligitur quasi in fieri, vel fluxu quodam ab alio vel in aliud, sed vt est actus perfectissimus, & maximè permanens, & quasi in facto esse, vel potiùs, vt actus manens in ipso Deo per essentiam. 12. D. Thom.

CAPVT VII.

Vtrum relatio sub propria ratione relationis sit forma constituens personam.

EX his, quæ hactenus diximus, à sufficienti partium enumeratione concluditur, relationem personalem esse etiam proprietatem personalem constituentem personam, quia excluso absoluto, & exclusa origine, nihil aliud superest, quomodò autem hoc esse possit, declarandum est. Est autem principalis ratio dubitandi, quia persona producens, in suo esse personali constituta, est prior origine, & ratione quam persona ab illa procedens: & tamen relatio neutro illorum modorum potest esse prior: ergò non potest relatio cõstituere. Accedit alia difficultas, quia persona, vt sic, etiam in diuinis dicit de formali personalitatem, vt ex ipsa voce constat, ergò non dicit de formali relationem: ergo personalitas non est relatio ipsa. Minor patet, quia persona, vt sic, non dicit quippiam relatiuum: nam relatiuũ alicuius esse dicitur, persona verò non est alicuius persona, 1. Rationes dubitandi

ergo non dicit de formali relationem.

2. D.Thom. D.Thomę resolutio. In hac difficultate explicanda laborat D. Tho. in dicta.q.40.art.4.& tandem concludit, Relationem dupliciter posse considerari, primò vt proprietatem personalem, secundò, vt relationem & priori mododicit constituere personā: posteriori autem referre tantum. Quam distinctionem pro viribus impugnant Durandus in 1. dist. 26. quæst.1. Scotus dist. 28. quæst. vlt. in fine, & alij. Thomistæ verò eam defendunt constanter Caiet. & Torres dicta quæst.40.art.2.& 4. Capreol. in 1. d.26.quæst.1.Ferrarrien. 4. contra gentes cap. 26. quibus consentit Marsil. in 1. quæst. 29. artic. 1. dub. 1. Verumtamen etiam ipsi Thomistæ inter se non consentiunt in explicanda distinctione D.Thom.

(Durand. Scotus. Caietan. Torres. Capreol. Marsil. Caiet. Distinctio)

3. Caietanus ergò, quem ferè sequitur Torres, absolutè defendit relationem, vt relationem constituere. Ad soluendam autem difficultatem D. Thom. vtitur vulgari distinctione, de relatione, vt concepta, vel vt exercita, & vtroque membro vult comprehendi relationem, vt relatio est. Tamen priori modo ait, concipi solùm, vt in se existentem, seu vt adhærentem, vel afficientem illum, cui conuenit, posteriori autem modo ait, intelligi, vt tendentem ad terminum. Sub priori igitur ratione dicit constituere personam, & esse priorem origine, & vocari à D. Thom. proprietatem personalem: sub posteriori autem ratione dicit, referre, & subsequi originem, & vocari à D.Thom. relationem, vtique referentem.

4. Hanc sententiam impugnauit latè Ferrar. quem postea moderni plures sequuti sunt. Ille autem præcipuam vim facit, in verbis D.Thom. nam apertè distinguit relationem, vt relatio est, à proprietate personali, vt sic, seu quatenus est forma hypostatica. Sed ad hoc facile respondet Caiet. Quia in ipso exercitio relationis maximè cernitur eius propria ratio, & quasi completur effectus formalis eius, ideo illam vocasse D. Thom. relationem, vt relatio est, & retinuisse commune nomen formæ hypostaticæ, seu proprietatis personalis ad illam sub alia ratione significandam. Non quia, vt sic, non sit etiam relatio, sed quia non concipitur cōferre totum id, quod est relationis, sed id tantùm, quod est hypostaticæ formæ.

5. Impugnatur. Omissis ergò argumentis aliorum, duo mihi videntur in hac opinione difficilia. Primum est, quia si relatio concepta vt verè concipitur, vt relatio secundum vltimam rationem constitutiuam relationis: ergo debet etiam concipi, vt habens suum effectū formalē in eo, quē cōstituit: effectus autem formalis relationis, vt relatio est, est referre ad alterum, eum, cui inest, ergo necesse est talem relationem sic conceptam esse etiam exercitam. Prior consequentia patet, quia relatio, si concipitur, vt constituens, concipitur etiam, vt intrinsecè informans, quia, vt ipse D.Thom. dixit, hoc est de ratione proprietatis constituentis personam: Si autem concipitur, vt informans, ergo concipitur, vt relatio informans, ergò vt habens suum effectum formalem in eo, quem constituit, seu informat, ergo vt referens illum, quia hic est formalis effectus relationis, vt relatio est, ergo iam concipitur, vt exercita: quæ erat vltima consequentia facta. Quæ ex ipsis terminis suprà declaratis nota est, quia relatio, vt exercita, nihil aliud est, quàm, vt referens ad alterum. Secunda difficultas est, quia Caiet. solum inuenit illam distinctionem coactus illo argumen-

A to, quòd relatio videtur consequi ex origine tamquam ex ratione fundandi, quod principium ex creaturis transfertur ad Deum. At verò in creaturis, quacumque ratione sumatur paternitas, vt paternitas, siuè vt exercita, siue vt concepta, vtroque modo intelligitur, vt consequens ad generationem, quia non solùm exercitium relationis, vt sic dicam, sed simpliciter tota relatio resultat ex fundamento, & termino: ergo si illud principium admittimus in diuinis, & consequenter loquimur, etiam relatio, vt concepta est posterior generatione, vel, si quoad hoc non admittitur illud principium, negetur etiam quoad aliud, illa ergo distinctio videtur magis difficultatem augere, quàm expedire.

B Capreolus ergo, Ferrarien. & alij Thomistæ aliter explicant distinctionem. Nam relatio, inquiunt, diuina dupliciter cōsiderari potest. Primò, vt subsistens est, & sic constituit, & antecedit ratione generationem. Secundò secundum *esse ad*, & vt sic subsequitur, inquiunt, generationem, & non constituit personam, sed refert illam. Hi auctores non habent aliud fundamentum nisi, & auctoritatem D.Tho. & quia videntur sibi hoc modo explicare difficultatem. 6. Capreoli distinctio.

Mihi tamen non minùs difficilis hæc sententia videtur, quàm præcedens, Cùm enim sumunt relationem, vt subsistentem, secluso *esse ad*, interrogo, qualis sit illa forma, quæ subsistens concipitur? 7. Impugnatio.
C Aut enim est relatiua, aut absoluta, aut abstrahens ab vtraque ratione. Primum dicere non possunt, nam, præcisa vltima differentia contrahente, non manet forma in tali specie concepta, sed ipsum *ad* est quasi differentia vltima constituens formam relatiuam, ergo, præciso *Ad*, non manet conceptus formæ relatiuæ. Secundum etiam nō dicunt, quin potiùs in eo contradicunt Scoto. Tertium verò de ratione abstrahente ab absoluto, & respectiuo impugnatur ab aliquibus ex doctrina Durandi in 1.d. 25.quæst.1. quia non datur, nec dari potest conceptus communis relatiuo, & absoluto, abstrahensque ab vtroque. At verò loquendo de communitate generica, vel quasi transcendente non repugnat dari talem rationem abstractam, vt sæpe in
D superioribus dixi, & capit. sequent. iterum dicam. Loquendo autem de forma singulari, & concepta, vt existēte, & informante, verùm plane est, nō posse abstrahere ab absoluto, & respectiuo. Quia non potest dari particulare indiuiduum generis abstrahens ab omnibus differentiis specificis, hic autem debet concipi personalitas, verbigratia Patris, vt constituens particularem, & indiuiduam personam alioqui conceptus ille personæ abstrahentis ab absoluta, & respectiua de se communis est omnibus personis, etiam creatis. Quòd si ad diuinas determinetur ex parte naturæ, communis est omnibus personis diuinis: si autem determinan-
E dus est ex parte personalitatis, necessarium videtur concipere subsistens relatiuum, & in tali relatione, vt sit conceptus huius personæ, & non alterius.

8. Secundò possumus ab his auctoribus interrogare, cùm dicunt relationem subsistentem constituere, an vt sic, sit subsistens subsistentia essentiali tantum, vel etiam personali? Primum dici non potest, quia in tali conceptu solùm relinquitur hic Deus communis tribus personis, qui non potest esse principium, quod generat Filium, quia ab illo non distinguitur, vt præcedenti libro di-

ctum

ctum est. Si verò dicatur secundum, ergo subsistétia illa incommunicabilis est, est autem incommunicabilis solùm ratione oppositionis, ergo ratione relationis, quia ibi oppositio non aliunde prouenit: ergo non potest condistingui à relatione sic subsistente propria ratio relationis.

9. Assertio 1. Dico igitur primò. Relatio diuina constituit personam secundum propriam rationem relationis. Vt hanc assertionem explicem, animaduerto, quod supra dixi, constitutionem hanc diuinarum personarum virtualiter saltem, vel fundamentaliter esse in re ipsa, licèt modus constitutionis instar compositionis fit ex conceptione nostra. Si ergò attendamus ad fundamentum huius constitutionis, certum videtur, illud esse relationem, vt relatio est. Probatur, quia hoc fundamentum est ipsa relatio, quatenus determinat, vel addit aliquid ipsi essentiæ communi, sed nec determinat, neque addit, nisi quatenus relatio est. Vt ex Patribus ostendimus, ergo non potest esse tale fundamentum, nisi vt relatio. Deinde hoc conuincunt argumenta proximè facta contra secundam sententiam. Quia fundamentum huius constitutionis esse debet id, quod est proprium, & incommunicabile, quatenus tale est; item esse debet prout in re ipsa particulari modo subsistit: sic autem non est nisi Paternitas, vt Paternitas, imò etiam, vt talis Paternitas, & sic de cæteris. Vnde fit, vt persona diuina in re ipsa, formaliter, vt sic dicam, & non denominatiuè tantùm relatiua sit. Potestque hoc in prima persona Trinitatis ita explicari. Nam illa & est Pater, & est spirator, & vtraque est prædicatio relatiua, tamen hæc posterior denominatiua est secundum rationem, quia non pertinet prædicatum ad formale constitutiuum illius personæ neque est fundamentum eius: alia verò formalis est, contraria ratione. Personæ ergò diuinæ formaliter relatiuæ sunt: ergo eo modo, quo in re ipsa constituuntur, relationibus, vt relationibus cōstituuntur, quia in esse relatiuo nihil constituitur, nisi per relationem, vt relatio est. Et hoc ipsum est, quod D. Thom. sæpe dicit personam esse ipsam relationem subsistentem, & relationes illas secum afferre supposita, & distinctionem eorum, vt patet in dicta quæst. 40. art. 2. & 4. D. Thom.

10. Hinc ergo (descendendo ad hanc constitutionem, prout à nobis formatur) colligimus, idem omnino dicendam esse de constitutione illa, prout à nobis concipitur, & quasi componitur. Quia constitutio mentis nostræ, vt vera sit, debet esse consentanea fundamento, in quo fundatur, ergò si ita formetur, sicut in rebus ipsis diuinis fundari potest, sic etiam constitutio debet esse per relationem, vt relatio est, quia aliàs non esset conformis fundamento, ex quo sumitur. Declaratur etiam, quia hęc constitutio supra fundamentum nihil addit, nisi distinctionem rationis actualem inter formam constituentem, & naturam, sed non concipimus illam proprietatem, seu formam, vt ratione distinctam ab essentia, nisi vt relatiuum ab absoluto, ergo nec concipimus illam vt constituentem, nisi vt relatio est. Et hanc sententiam tenuerunt Gabriel in 1. d. 26. q. 1. artic. 3. dub. 4. & ibi Durandus quæstione 1. & d. 27. quæst. 1. & Scot. idem tenet supposito quod personæ non cōstituantur per absoluta, vt videre licet d. 28. q. vlt. §. *Ad quæstionem & Ad argumenta*: & Quodlibeto 4. etiam ad arguméta. Nec repugnat, vt existimo D. Thom. vt ex locutionibus & locis proximè citatis intelligi potest. Distinctio autem eius explicabitur in sequentibus. Atque hinc colligunt dicti auctores, si personæ illæ secundùm se cōcipiantur, non esse in Patre prius ratione generare, quàm referri: neque generationem illam esse fundamentum, vel rationem talis relationis. Quod etiam facilè patet ex dictis capit. 5. quia illa relatio non indiget proprio fundamento, cum ex se subsistens sit.

Dico secundo. Quando aliqua persona diuina concipitur à nobis, non vt relata ad aliam, non concipitur proprio, & distincto conceptu, nec secundùm expressam, ac formalem constitutionem suam, sed conceptu cōfuso, addita aliqua negatione, vel connotatione. Hæc assertio potissimùm proponitur propter relationem primæ personæ diuinæ, de qua libro sequenti dicendum est, & ideo ex professo tractabitur, quantùm ad id, quod est proprium Patris. Nunc ergo generatim declaratur. Quia nos concipere non possumus diuina, pro vt in se sunt, nec propriis conceptibus: & ideo vtimur proportione, & analogia creaturarum ad explicanda ea, quæ in diuinis personis reperimus, tunc autem non vtimur propriis cōceptibus diuinarum personarum, sed confusis, & connotatiuis, vel negatiuis. Sic ergo, quia in humanis persona Patris priùs est, quàm generet, & priùs generat, quàm sit Pater, ad hunc ordiné adaptamus modum, quo æternum Patrem cōcipimus, Ac proinde tunc nec distinctæ concipimus constitutionem eius, nec de illo formamus conceptū omninò positiuū, secundùm quē sit generatione prior, sed concipimus tantùm illum sub ratione primæ personæ. Cùm autem dico primam, negationem dico, vt supra dixi, & infrà declarabo. Et consequenter solum concipio illum, vt constitutum per primam personalitatem. Quam vt existimo appellauit D. Thom. *relationem vt formam hypostaticam*. nam hunc modum concipiendi nostrum explicabat. Prima enim personalitas nihil aliud, quàm relatio est, tamen vt sub conceptu personalitatis, non proprio, sed communi conceptu concipitur: nam in eo conuenit cum aliis relationibus, & subsistentiis personalibus. Quia verò sub hac ratione confusa non posset sufficere ad constituendam personam particularem, addimus negationem, quàm significamus, cùm dicimus *primam personalitatem*, quia positiuam rationem propriam addere non possumus, donec proprium eius respectum concipiamus. Sic ergo præintelligi potest prima persona constituta, antequàm relata, quod non obstat, quo minùs per se, ac propriè per relationem, vt relatio est constituatur. 11. Assertio 2. D. Thom.

In personis productis non solet ita vrgeri hæc difficultas: existimo verò etiam illas posse concipi, vt constitutas, prius, quàm vt relatas. Sicut enim in humanis prius concipio personam Petri productam à Paulo, quàm vt relatam ad ipsum: ita possumus concipere in diuinis secundam personam, vt subsistentem incommunicabiliter, per proprietatem ab alio receptam, per processionem intellectus. Qui conceptus est proprius secundæ personæ, vt constat, & formaliter non includit relationem Filiationis, vt talis est, nam de illa persona sic concepta inquirere possumus, an sit Filius necne. Sicut de Verbo infrà libr. 9. videbimus. Imò nec relatio formaliter in illo concepta includitur: nam qui dicunt illam personam constitui per proprietatem absolutam, illas omnes con-

ditiones in illa supponunt. Quia licet aliquod esse sit ab alio receptum, non ideo est formaliter relatiuum, nam esse potest quasi subiectum, vel fundamentum relationis. Et simili modo concipi potest tertia persona seruata proportione. Vterque autem conceptus ex parte personæ, & proprietatis, ac constitutionis eius, confusus est, determinatur tamen ad talem personam connotando aliquã, vel aliquas conditiones, quæ simul sumptæ, non conueniunt alteri, licèt formaliter non dicant relationem. Semper tamen in his conceptibus taliũ personarum connotatur origo, non quia ipsa origo concipiatur, vt forma constituens; sed quia per denominationem ab illa concipitur terminus eius in facto esse, atque adeò, vt posterior origine, licèt nondum expresse conceptus secundùm formalem constitutionem suam.

13. Ad argumenta. Ex his facilis est responsio ad rationes dubitandi initio propositas. Nam in priori duo attinguntur. Vnũ est de proprietate originis, ad quod breuiter dicitur, in relationibus subsistentib. nullũ esse inconueniens, quòd relatio, vt relatio, sit prior origine. Nam hæc prioritas nihil est aliud quàm vnam relationẽ esse sine origine, seu sine tali origine; aliã verò esse per processionem ab illa. Sicut autẽ processio potest per se primò tendere ad relatiuum subsistens, vt suprà dixi, ita potest etiam esse à correlatiuo, seu opposito termino subsistente. Neque hinc sequitur aliquid contra rationem relationis, quia nec sequitur prioritas naturæ, cùm ibi sit connexio inseparabilis, & origo sine causalitate, nec etiam sequitur prioritas rationis, vt iam dicam. Hoc enim in eadem ratione dubitandi secundo loco tangebatur, quo modo scilicet vna relatio possit esse prior ratione, quàm alia. Ad quod respondeo, si relationes concipiantur propriis, & particularibus conceptibus positiuis, sic non sequi prioritatem rationis, quia illa relatio, vel potiùs relatiuum, neque prius aliud attingit, vt terminum productionis, quàm vt terminum relationis, & è conuerso, & ideò cum prioritate originis stat, vt sint simul cognitione. Loquendo autem de cognitione confusa, & negatiua, vel connotatiua nullum inconueniens est, vt vnum relatum possit concipi, prius, quàm aliud, vt ex dictis facilè patet, quia non concipitur sub ratione habitudinis, vt dicetur distinctius libro sequenti. Secunda ratio dubitandi postulat prolixiorem sermonem, & ideo in sequenti capite commodiùs tractabitur.

CAPVT VIII.

Vtrum persona in communi, & maximè in diuinis significet de formali relationem vel absolutum.

1. D. Thom. HOc disputauit D. Thom. ferè in principio huius materiæ. 1. p. q. 29. art. 4. & in 1. dist. 23. & in 1. dist. 23. & 26. (vbi alij Doctores) & quæstion. 9. de Potentia art 4. Ego verò statim in libro primo illam attigi, & remisi in hunc locum, quia sine his, quæ dicta sunt intelligi non poterat. Fuerunt autem de hac quæstione multæ opiniones, quas D. Thomas refert, & illas omitto, quia sine illis melius, & clarius res explicabitur. Suppono ergo, personam de formali dicere positiuum aliquid, & nõ

1. Suppositio. tantum priuatiuũ: licèt Scot. & Gabr. in 1. dist. 23. aliud senserint. Suppono etiam positiuum illud

2. Suppositio. reale esse, quamuis communitas eius rationis sit contra Durand. in 1. d. 23. q. 1. & Henric. quodlib. 5. q. 6. Vtrumque autem videtur mihi euidens ex dictis, quod attinet ad personas diuinas, supposito fidei mysterio. Ostensum est enim personas diuinas constitui proprietatibus positiuis, & realibus, quæ sunt personalitates ipsarum: ergo ratio personæ in qualibet earum, positiua est, & realis. Quod etiam planè confirmat Incarnationis mysterium, in quo per realem, & positiuam actionem vnica persona composita consurgit. Vt omittam alia, quæ de persona, vel supposito in communi in Metaphysica disputaui. Durand. Henric.

Tertiò suppono, personam generatim sumptam adæquatè, & in recto, (vt aiunt) significare quid constitutum ex natura rationali, & subsistentia incommunicabili, quod satis constat ex suprà dictis de definitione personæ. Quo sensu dicunt Theologi communiter personam in Deo significare substantiam, vt patet ex D. Thoma quæst. 9. de Potentia artic. 4. Alens. 1. part. quæstion. 56. membro 2. Marsil. 1. quæst. 26. artic. 2. Bonauent. in 1. dist. 25. artic. 1. quæst. 1. Capreol. quæst. 1. artic. 1. conclus. 2. Gabr. quest. 1. art. 2. Cùm enim id dicunt, non sumunt substantiam pro essentia, sed pro subsistente incommunicabili, nec loquuntur de solo significato formali, sed de adæquato, in quo, & natura, & personalitas includuntur, quia, vt dixi, persona ex vtraque constat. 2. 3 Suppositio. D. Thom. Alensis. Marsil. Bonauen. Capreol. Gabriel.

Vnde inquiri potest, quæ illarum formalius significetur nomine personæ: in quo certum mihi videtur, (quidquid alij sentiant) formalius personalitatem pertinere ad rationem personæ. Ratio est, quia personalitas est, vt propria forma complens personam: natura verò se habet, vt quid indifferens, seu terminabile per personalitatem. Et ideo simpliciter in Deo sunt tres personæ, qui forma, per illud nomen substantiuum formaliter significata, multiplicatur: sicut è contrario persona Christi Domini vnica est, propter vnicam personalitatem, & in rebus creatis clarum est, formam suppositi, vt sic, esse personalitatem ipsam. Imò dicunt aliqui personam in recto significare ipsam personalitatem, naturam verò in obliquo, quia ita definitur. *Est rationalis naturæ indiuidua substantia.* Propriè verò neutram videtur significare in recto, sed ipsum tantum suppositum, quòd sic etiam posset definiri, *Est substantia constans intellectuali natura, & personalitate.* Vbi vtraque cadit in obliquo, sed natura, vt quid determinabile, personalitas, vt vltimus terminus, & quasi forma. 3. Dubium expeditur

Quartò suppono, si loquamur de persona in cõmuni, vt abstrahit à creata & increata, non posse de formali significare relationem, cum constet personas creatas non constitui relationibus in suo esse personali: Vndè dicunt aliqui, potiùs significare absolutum de formali: quod sentit Torres 1. part. quæstion. 29. artic. 4. citans Augustin. 7. de Trinitate Capit. 6. Et putat esse sententiam D. Thomæ ibi, ad 1. Et confirmari potest ex Durando in 1. distinct. 23. quæst. 1. quia persona non potest formaliter significare aliquid abstrahens ab absoluto, & relatiuo: ergò si non significat relationem de formali, significat absolutum. Consequentia est euidens, quia non potest cogitari aliud membrum. Antecedens verò patet, quia absolutum distinguitur à relatiuo, quasi per immediatam priuationem habitudinis ad alterum, nam eo ipso, quòd aliquid non habet suum esse ad alterum, absolutum est, sed omnis conceptus eo ipso, 4. 4. Suppositio. 1. Opinio de significato personæ. Torres Augustin. Durand.

quòd

quòd abstrahit, vel præscindit à relatiuo, non habet suum esse ad alterum, ergo est quid absolutum, ergo repugnat dari conceptum abstractum ab absoluto, & respectiuo.

5. Veruntamen hæc sententia probari non potest, quia sub persona in illa communitate concepta comprehenduntur personæ diuinæ, & illæ absolutæ non sunt, nec per absolutas formas constituuntur, ergo non potest persona vt sic, absolutum de formali significare, quia non potest in cõceptu communi includi aliquid repugnans particulari.

6. 2. Opinio. Propter argumentum autem factum existimant aliqui, personam sic abstractam non habere vnum conceptum communem, sed immediatè significare personam creatam, & increatam: atque adeò absolutum, & relatiuum, quasi sub disiunctione, & per quamdam analogiam proportionalitatis. Numquam tamen hunc modum concipiendi, & dicendi concipere, ac proinde, nec probare potui. Vera sententia. Vnde, sicut ens, vel substantia in conceptu communi abstrahere possunt à creata, & increata, vt alibi latiùs ostendi: ita etiam persona. Quia nulla est differentiæ ratio. Nec difficultas posita magni est momenti, negatur enim antecedens, nam ens, accidens, & similia transcendentia, abstrahunt ab absoluto, & respectiuo.

7. Ad argumentum autem negatur, absolutum cõstitui per solam carentiã respectus, sed per differentiam, vel modum positiuum, cui repugnat habere suum esse in habitudine ad terminum. Quando autem conceptus aliquis abstrahit ab absoluto, & respectiuo, quamuis forma, seu differentia, aut modus constitutiuus illius conceptus non includat habitudinem ad alterum, tamen ita est indifferens, vt per talem modum abstrahi possit, qui intrinsecè includat habitudinem ad alterum, & ratione illius, totum esse illius rei, sic in particulari cõstitutæ, in habitudine ad alterum consistat, & ideo talis conceptus communis absolutus non est, sed abstractus. Ita ergo persona in illa communitate sumpta de formali nihil aliud significat, quàm subsistentiam communicabilem naturæ rationalis, quæ ratio abstrahit ab absoluta, & respectiua, modo explicato.

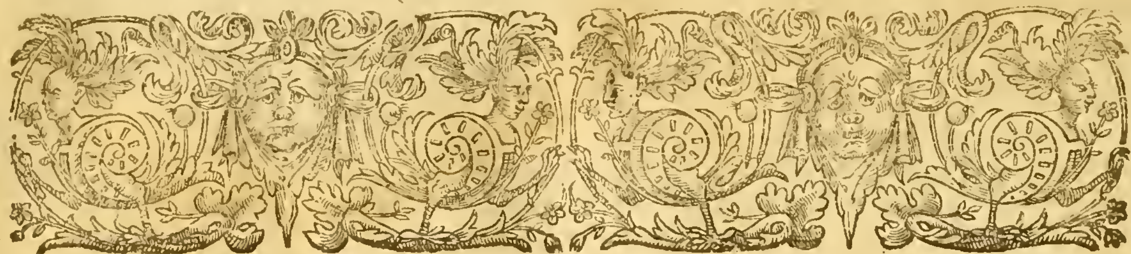
8. Variæ opiniones de significato formali personæ in Deo. Superest vltimo loco dicendum de persona increata, solùm, vt dicit cõceptum communem tribus personis. De qua sunt diuersæ opiniones. Nam quidã respicientes ad modũ significandi illius vocis dicunt, formaliter significare absolutum, materialiter autẽ relationem. Et creditur fuisse sententia D.Thom. locis supra citatis, maximè q. 9. de Potentia art. 4. Alens. Bonauent. Marsil. & Gabr. locis paulò antè citatis, imò & August. dicto libro 7. de Trinit. cap. 6. (D. Thom. Alensis. Bonauent. Marsil. Gabriel. August.) Et confirmatur argumento suprà facto, quia persona, vt sic non dicitur esse alicuius persona. Itẽ quia si in Deo esset per impossibile (persona absoluta, non minùs significaretur illa voce, & conciperetur illo conceptu, quàm nunc tres personæ diuinæ: ergo signum est ex vi illius conceptus non importari formaliter relationem. Alij verò attendentes ad rem significãtem existimant, hanc vocem formaliter significare relationem in Deo. Ita sentit Caiet. dicta q. 29. artic. 4. creditque esse sentẽtiã D.Tho. ibi. & priorẽ ibidẽ retractasse. (Caietan.) Ratio eius est, quia persona de formali significat personalitatẽ, sed personalitas Dei est relatio: ergo significat formaliter relationem.

9. Resolutio. Ego verò censeo, suppositis, quæ de constitutione personarũ dicta sũt, hic nõ posse esse quæstionem, nisi de modo loquẽdi, & opinor esse ortã ex æquiuocatione illius termini, *Formaliter*, Nã in præsenti accipi potest, vel comparando relationem ad naturam, seu essentiam Dei. Quo sensu manifestũ est ex dictis, personã significare de formali relationẽ, vt probat ratio proximè facta pro Caietani opinione. Vel potest sumi per comparationẽ ad diuersos cõceptus eiusdẽ relationis, scilicet, propriũ, & vltimũ (qui meritò dici potest formalis, quia est de relatione, vt relatio est) & confusum, ac generalem, qui è conuerso, dici potest materialis. Et sic etiam constat personam in Deo non significare formaliter relationem, sed materialiter, quia tantum illam significat sub ratione formæ hypostaticæ talis naturæ.

Quod explicabitur rectè distinguendo duplicem determinationem personalitatis, seu formæ hypostaticæ generatim sumptæ, vt est quid commune ad personalitatẽ diuinam. 10. Vna determinatio est per modum intrinsecũ ipsius personalitatis, & hæc est formalis, alia per solam habitudinẽ ad talem naturam, & hæc est materialis. Prior explicatur hac voce, *Personalitas relatiua*: Posterior verò per hanc, *Personalitas diuina*. Quæ duæ voces æquè cõmunes sunt quoad rem ipsam, & eandem formam significãt, non tamen Symonymæ, quia sub diuersis conceptibus, seu habitudinibus eandem rem significãt. Et ideo *Personalitas relatiua* formaliter significat relationem, & si in rebus creatis inueniretur aliqua personalitas relatiua comprehenderetur sub illa voce, & sub conceptu illi correspõdente, quantum est ex formalitate sua. *Personalitas* autem *diuina* licèt de facto non cõprehendat sub se nisi tres relationes, tamen si per impossibile esset in diuinitate personalitas absoluta, sub illa voce, & conceptu eius comprehenderetur: & ideo meritò dicitur significare relationẽ materialiter. Neque in hoc inuenio difficultatem alicuius momẽti. Neque existimo D.Tho. in 1. p. & alibi, aliud vel diuersa sensisse, sed rem eandẽ varijs modis, & vocibus explicasse, omnia verò inter se consonãt, si illa distinctio terminorũ præ oculis habeatur.

Finis lib. 7. de Trinitate.

INDEX CAPITVM LIBRI OCTAVI DE TRINITATE.



LIBER OCTAVVS.

DE PRIMA PERSONA TRINITATIS QVÆ EST PATER.





Xpeditis omnibus, quæ aliquo modo tribus personis communia sunt, solùm superest, vt de singulis in particulari dicamus. Dicemus autem de vnaquaque illa tantùm, quæ illi sunt propria. Quia verò hæc propria in relatione sunt posita, vix possunt disputatione seiungi, quia relatiua sunt simul cognitione, præsertim cùm distinctè cognoscuntur. Curabimus nihilominus de singulis ita differere, vt vniuscuiusque proprietates per se intelligantur, quamuis exacta omnium cognitio ex omnium simul cognitione expectáda sit. In hoc ergo libro de prima persona solùm ea dicemus, quæ possunt aliquo modo intelligi absque secunda, reliqua verò in sequentibus libris consummabimus.

CAPVT I.

Vtrum Paternitas sit prima proprietas Patris, & vnde illi conueniat.

1. Resolutio quæstionis quoad priorem partem. DE priori parte huius quæstionis nihil ferè superest dicendum: constat enim ex dictis in præcedenti libro, Paternitatem esse primam Patris proprietatem, quia ipsa est, quæ illum constituit in suo esse personali. Declarari etiam potest in hunc modum. Quia in prima persona duæ tantum sunt notiones, vt in præcedentibus ostensum est, scilicet, Paternitas, & Innascibilitas, quarum prior positiua est, vt per se constat: posterior verò formaliter est negatiua, vel potiùs priuatiua. Et hinc iam habet Paternitas, vt ipsa sit non solùm prima, sed etiam vnica proprietas Patris. Verumtamen etiamsi extendamus nomen proprietatis ad Innascibilitatem: semper id, quod est positiuum, est prius, & fundamentum priuatiui: ergo Paternitas est prior proprietas, quàm innascibilitas: ergo est omnium prima, quia non est aliud proprium, quod supponat, sed solùm id, quod commune est.

2. In secundo ergo puncto explicando, plus difficultatis esse potest. Suppono autem, cum quæri mus, vnde sit illa paternitas, non quæri principiú productiuum eius, vera, & reali productione. Quia cum prima persona sit improducta, vt lib. 1. ostensum est, non potest proprietas eius habere tale principium, neq; per veram & realem processionem manare. Vnde in hoc sensu non habet, vnde sit, sed ex se est, sicut diuinitas ipsa. Quod ergo quæri potest, solú est, quæ sit ratio, & quasi fundamentum, seu radix virtualis illius proprietatis in Deo ipso. Ad eum modum, quo dicimus vnum attributum esse rationem alterius, vt voluntatem v. g. conuenire Deo, quia intellectualis est.

In hoc ergo sensu dixit Bonauentura in 1. distinct. 27. proprietatem illam conuenire Patri ex generatione, seu quia generat, ductus tantùm argumento ex creaturis desumpto. Hæc verò opinio iam reiecta est in dictis superiori lib. ca. 6. Repugnat etiam priori assertioni hic suppositæ, quia si Paternitas conueniret Patri ratione alterius attributi notionalis, proprij illius, quale est generare, iam non esset prima proprietas. Deinde interrogabimus vlterius Bonauenturam, vnde conueniat Patri generare, quia non potest conuenire ratione solius essentiæ nudè sumptæ, quia illa non generat, nec per se sola est sufficiens generandi principium, ergo debet supponi quasi terminata aliqua proprietate, ergo vel debet Bonauentura aliam proprietatem in prima persona cócedere, quod non potest, nec facit, vel illud eius assertum non potest consistere. 3. Bonauent. 1. Opinio Refellitur.

Secunda opinio est, quæ assignat pro ratione, & fundamento Paternitatis ipsum intelligere essentiale. Dicunt enim aliqui, Diuinitatem priùs ratione, quàm determinetur ad personas esse per se intelligentem, & se ipsam actu intelligere, & comprehendere. Et ex hoc actu intelligendi aiunt pullulare Paternitatem, nó secundum rem, sed secundum rationem, modo explicato. Ac denique addunt, ipsum intelligere sic terminatum per Paternitatem, & notionalem effectum, esse rationem dimanationis realis Filij à Patre. Hanc sententiam non inuenio in antiquis auctoribus, sed solùm in quodam Moderno, apud quem diligenter quæsiui aliquod fundamentum eius, & nullum inueni. Videtur autem hic auctor, & ingeniosus, & doctus voluisse, rationem aliquam fundandi relationem illam in Deo inuenire, nullamque magis accommodatam, quàm intelligendi actum reperisse. Quia hæc relatio constituit principiú productiuú per intellectú, ergo verisimile est, consequi suo modo ex actu intelligendi. Item, desiderare potuit rationem aliquam assignare, cur hæc relatio prius coniuncta sit diuinitati, quàm quælibet alia, nulla autem ratio magis accommodata dari posse videtur, quàm, quia operatio intellectus est omnium prima, & talis rela- 4. 2 Opinio Fundamenta.

tio ad

tio ad actum intelligendi dicto modo consequitur, Denique nonnullum argumentum sumi potest ex spiratione actiua, nam illa consequitur actum diligendi Dei, vt infrà videbimus, ergo verisimile est, Paternitatem consequi ad actum intelligendi.

5. Impugnatio inefficax. Aliqui verò impugnant hanc sententiam, quia intelligere essentiale, in Filio etiam inuenitur, & in eo non est ratio, vel fundamentum talis proprietatis, ergo neque in prima persona esse potest: Hæc verò ratio nimium probat, aut nihil. Concludet enim, si quid probat, nullam rationem, vel quasi radicem illius proprietatis assignari posse. Quia vel illa est aliquid commune, & essentiale, & quicquid illud esse dicatur, contra illud procedet dicta ratio, quia illud in Filio inuenire necesse est, vel est aliquid proprium, & hoc esse non potest ante primam proprietatem. Negare autem omnem rationem, vel quasi radicem illius proprietatis, non est rationi consentaneum, quia omnis natura est aliquo modo fundamentũ, & ratio suæ personalitatis. Vnde facilè posset respõderi, negando cõsequentiam. Quia intelligere essentiale prout est in Filio supponit paternitatem, vt priorem origine, quasi per immediatam resultantiam ab ipso intelligere essentiali: & ideò iam non habet in ipso locum talis resultantia, quia hæ relationes non multiplicantur numero.

6. Quod ergo in illa sententia mihi est difficile, solùm est, quia personalitas naturæ non sequitur ex operatione quoad intrinsecã resultantiã à natura, licèt per operationẽ producatur, seu cõproducatur, vbi persona producta est. Alioqui potiùs supponitur ad operationem, quia actiones sunt suppositorum, vel saltem subsistentiũ. vnde si (vt multi opinantur) diuina essentia non est subsistens ante primã personalitatem, nec propriè intelligens præconcipi debet, sed vt natura, quæ est principiũ intelligẽdi, & nihilominùs, vt sic etiã cõcipitur, est sufficiẽs ratio, & radix suæ primæ personalitatis. Neque enim ponendũ est hoc, quasi dependens à subsistẽtia essẽtiali, quia formaliter loquẽdo, & per locũ intrinsecum, vt aiũt, illa subsistẽtia per se necessaria non est ad subsistentias personales. Præterea, sicut intelligere, ita & velle essẽtiale est prius ratione proprietatib. personalibus, quia in vniuersum communia sunt hoc modo priora proprijs, & tamẽ illud velle, vt sic, nõ est fundamẽtum spirationis actiuæ, neque alicuius proprietatis, vt infrà dicam, ergo &c. Deniq; ex intelligere, vt sic, solũ sequitur, vel repræsẽtatio rei intellectę, vel terminus aliquis productus, si iam sit, à quo produci possit. Paternitas autẽ, neq; habet rationem repræsentandi, neque vllo modo comparatur ad intellectionem, vt terminus: cur ergo dicemus ex illa resultare etiam secundum rationem? Nam illa resultãtia sicut sufficit, ita etiam necessaria est ad veritatem huius causalis, *Quia diuina essentia se intelligit, ideo terminatur Paternitate*, quia in rigore falsa videtur, quia illius terminationis nulla connexio, vel ratio assignari posse videtur.

7. Vera resolutio. Dico ergo, hanc primam proprietatem immediatè consequi ad diuinam naturã, hoc solo, quòd talis natura substantialis est. Quod probo primò à sufficienti partium enumeratione, quia nullum aliud fundamentum excogitari potest. Secundò ex hoc generali principio, quòd vnaquæque natura substantialis est sufficiens fundamentum proximum suæ personalitatis sibi connaturalis, idque iuxta modum existendi illius naturæ in tali persona. Nam si est in illa per creationem ex vi illius affert secum suam subsistentiam, idemque cum proportione est de quacumque alia propria effectione. Et similiter si personalitas communicata sit per aliam propriam productionem alicuius personæ, necesse est, vt ipsa natura sit formale principium talis productionis, & consequenter talis personalitatis. Denique si absque reali productione personæ alicuius natura sit in illa immediatè: & per se ipsam secum afferet talem personalitatem. Ita verò se habet natura diuina respectu primæ personæ, & ideò illa est proximum, & sufficiens fundamentum illius primæ proprietatis. Dices, sed cur illa proprietas prima, fuit talis, potiùs quàm alia? Responderi in primis posset, hanc esse rei naturam, nã cùm peruenimus ad prima, & immediata principia, non oportet rationem aliam quærere. Deinde explicari potest hoc modo, nam propter communicabilitatem; & fœcunditatem diuinæ naturæ, non potuit prima eius personalitas esse absoluta, debuit ergo esse relatiua, & consequenter accõmodata intimæ operationi & communicationi talis naturæ. Quia igitur natura illa essentialiter intellectualis est, ideo prima communicatio eius intellectualis etiam est, & ideo etiam prima personalitas talis est, qualis ad communicationem per intellectum erat necessaria. Atque hoc sensu, quia intelligere Dei est eius esse essentiale, & quasi ratio constitutiua essentiæ diuinæ in ratione talis naturæ, dici, ac verificari posset, proprietatem hãc sequi ex natura diuina, vt intelligente, non tamquam terminum ex operatione, sed tamquam personalitatem accommodatam naturæ habenti talem rationem essentialem.

Cur prima proprietas sit paternitas.

8. Occurritur argumento. Neque contra nos procedit obiectio, quam alij faciebant contra superiorem sententiam. Quia licèt eadem natura diuina sit in Patre & in Filio, tamen aliter, & aliter. Et ideò in vtroque quidem est fundamentum vtriusque personalitatis, diuerso tamen modo: in Patre quidẽ sine productione, in Verbo, vt communicata per productionem Verbi, quem ordinem talis essentia ex sua intrinseca natura postulabat propter fœcunditatem suam.

9. Ad fundamentum 2. opinionis. Ad fundamenta item à nobis insinuata pro eadem sententia, ne contra nostram fiant, respondere facilè possumus. Ad primum dicimus primò, in his subsistẽtibus relationibus nõ esse semper necessariã rationẽ fundãdi, vt suprà tractatũ est. Dicimus deinde, ipsammet naturã diuinam, vt est in tali gradu substantialis naturæ constituta, esse sufficientem rationem fundandi hoc modo illam relationem, nimirum, tamquam virtualem radicem eius.

10. Ad secundum dicitur, sufficientem rationẽ reddi, cur hæc proprietas sit per se immediatè coniũcta, & quasi dimanãs à diuina natura, quia illa natura debuit necessariò habere aliquã personalitatem primam, quæ non potuit esse absoluta propter fœcunditatẽ illius naturæ. Quòd ergo natura illa secum afferat aliquam personalitatem, sufficiens ratio redditur ex eo, quòd substãtialis natura est: quòd verò afferat personalitatem relatiuam, ratio optimè redditur ex eo quòd illa natura non vni tantùm personæ, sed multis communicabilis est, media reali productione aliquarum per-

sonarum: quòd tandem immediatè afferat personalitatem relatiuam talem, vera ratio videtur, quia natura illa postulat communicari per modum naturæ, prius ratione, quàm per modum amoris, & ideò secum affert immediatè personalitatē, quæ suo modo possit esse immediatè principium generationis. Et quia hoc habet illa natura, quia essentialiter est intellectualis per essentiam, quæ ratio prior est in illa quàm amoris: ideo dici potest, quod intelligere per essentiam est ratio illius personalitatis, vt suo modo complet principium-*quod*, generandi, non quidem vt terminus resultās ex intelligere, vt est operatio quædam, sed tantùm, vt personalitas consequens naturam, cuius veluti vltima differentia est, ipsum intelligere per essentiam.

11\. Ad tertiū de spiratione actiua respondetur potiùs posse argumentum retorqueri, vt insinuauimus, quia ex velle essentiali, vt omnem originem antecedere intelligitur, nulla personalitas resultat distincta à Paternitate, vt est certissimum. Ipsa verò Paternitas eatenus dici posset consequi ad illud velle, in quantum illud etiam velle est, ipsum esse essentiale naturæ diuinæ, licèt non tam formaliter (nostro modo intelligendi cum fundamento in re) sicut intelligere. Et ita est re vera, quod illa proprietas prima, quā immediatè, & ex se affert secum natura diuina, sequitur ex illa natura secundum totam fœcunditatē suam, quæ & intellectum, & voluntatem complectitur. Vnde persona constituta per illam personalitatem est de se sufficiēs principium in suo ordine cuiuscúque cōmunicationis illius naturæ. Et ideo illa natura immediatè, & sine productione reali alicuius person e, nullā aliam proprietatem personalē secum affert. Imò nec aliquam aliam relationē sub quacumq; ratione spectatam. Nam Spiratio actiua non sequitur hoc modo ex essentia, vt infrà videbimus: nec est eadem ratio de illa, quia nec est ex se subsistens, vel ratio subsistendi: nec est per se necessaria, vt conditio antecedens ex parte principij ad aliquam productionem, vt lib. 10. tractabimus.

12\. *Primæ opinioni satisfit.* Deniq; (vt Bonauenturæ satisfaciamus) ex his etiam intelligitur primò, quomodo verum sit, quod suprà dixi, proprietatem hanc non fundari in origine Filij, neque esse in Patre, quia generat, sed vt generet, vel vt sit aptus ad generandum. Tamen, quia in æternis idem est posse, & esse, ideò Pater habet hāc proprietatē actualiter generādo absq; alia proprietate in re, præter quam originis respectu Filij vel rationis respectu actionis, seu actiuæ originis. Intelligitur secundò, quomodo hæ proprietates, non tantum secundum esse in, vel secundum aliam communem rationem, sed etiam secundum omnem propriam, quatenus in re est, antecedat origine ipsum Filium, quia immediatè, & per se est coniuncta cum ipsa essentia, vt talis est, processio autem Filij non est, neq; intelligi potest, donec essentia sit terminata hac prima proprietate, quia processio debet esse à persona, non ab essentia. Tertiò intelligitur hanc proprietatem esse fundamentum innascibilitatis, quod in sequenti capite explicandum superest.

CAPVT II.

Vtrùm esse ingenitum sit altera proprietas primæ personæ.

1\. *Ingeniti appellatio Catholica.* De hac voce, *Ingenitus*, olim dubitatum fuit, quia hæretici Ariani, & sequaces, significatione illius abutebantur ad concludendum, diuersam esse substantiam Patris, & Filij. Quibus antiqui Patres in primis respondebant, se non cogi ad illam vocem admittendam, quia in Scriptura nō reperitur Patri attributa. Non quia sentirent, nullam vocem in Scriptura non inuentam, vsurpandam esse in hoc mysterio, nam potius in hoc ipsi dānabāt Arianos, sed ex proprijs, & qua si ad hominem illos reprehendebant, eo quòd illo titulo vocem *Consubstantialitatis*, non admitterent, & ad impugnandam veritatem nouas voces inuenirent, vt egregiè tractat Ambrosius de Incarnationis Dominicæ Sacramento, capite 8. & 9. *Ambros. Athanas.* Athanasius oratione 2. contra Arianos, & in epistola de decretis Nicenæ Synodi, & in alia epistola de Synodo Ariminensi, & Seleuciana. Vnde rectè Idacius Clarus lib. contra Varimandum circa principium, *Patrem ingenitum esse, nec prodere possis, nec probare* (scilicet, testimonio Scripturæ, in quo habeatur) *sed quia ad ipsum fides exigit Christiana, absque vlla dubitatione ingenitus credatur.*

2\. *Ingeniti appellatio quomodo Patris propria.* Veritas ergò certa est, *Ingenitum* esse proprium attributum notionale Patris. Ita docent Concilium Toletanum 6. & 11. & Concilium Vormaciense in confessionibus fidei. *Concil. Toletan. Concil. Vormac.* Damasus in expositione fidei ad Hieronymum, Hilarius 4. de Trinitate prope finem & libro 9. vbi vtitur nomine *innascibilis*, quod est frequentius apud Scholasticos. *Damasc. Hilarius. August. Fulgent.* Item Augustinus libro 5. de Trinitate, cap. 6. & 7. & lib. 15. cap 6 libro etiam octoginta trium quæstionum, quæstione 2. Fulgentius optimè ad 7. obiectionem Arianorum, vbi dicit, secūdum fidem hoc negari nō posse. Idem habet Basilius lib. 1. & 2. & contra Eunomium, vbi etiam vtitur nomine *innascibilis*. *Basil.* Idem Athanasius locis citatis, Cyrillus in compendiaria fidei expositione in tomo 4. Bibliotecæ, vbi ait *Patrem differre à Filio, quia ille ingenitus, hic autem genitus.* *Cyrillus.* Quod etiam habet Anastasius Synaita in lib. 1. de rectis fidei dogmatibus. *Anastas.* Sic etiam Nazianzenus oratione 23. *Ingenitum* vocat *proprietatem Patris characteristicam.* *Nazianz.* Idem orat. 36. in sancta lumina, & optimè Damascenus libr. 1. cap. 8. & sequentibus. *Damasc.*

3\. *Variæ significationes ingeniti.* Vt autem res declaretur, distinguendæ sunt significationes huius vocis, quas Athanasius attigit supra, & nos in superioribus tres insinuauimus. Primò enim *ingenitum* dicitur quicquid creatum non est, & hoc modo vsurpabant hanc vocem Ariani, errabant tamen tribuentes illam in hac significatione Patri, vt propriam eius, vt inde concluderēt, Filium esse *genitum*, id est, *factum* vel *creatum*, cum tamen hoc modo vox illa essentialis sit, æquè conueniēns Filio, ac Patri, vt præter dictos sanctos notauit Epiphanius hæres. 73. Secundò accipitur, vt solùm negat propriam generationem. Et sic etiam non est propria Patris, sed Spiritui sancto etiam conuenit, nam genitus non est, vt in Symbolo Athanasij dicitur. Et ita vsurpauit vocem illam aliquando Epiphanius, vt notauit Ioannes Theologus in Concilio Florentino, sess. 18. circa principium, eo denique modo videtur etiam loqui Nazianzenus orat. 35. num. *Ioannes Theolog. Nazianz.*

36\. Sic

August. 36. Sic etiam Augustinus 5. de Trinitate, cap. 6. dicit, ingenitum aliquando idem esse, quod non Filium. Idem ex Hieronymo notauit Magister in 1. dist. 13. & D. Thom. 1. p. quæst. 33. art. 3. ad 2. Tertio *ingenitum* significat id quod nullo modo nec per creationem, nec per quamlibet aliam productionem realem productũ est. Et sic vsurpatur in præsenti, ideoque ita Patri tribuitur, vt non solum de Filio, sed etiam de Spiritu sancto negetur, vt in dicto Concilio Toletano 11. expresse declaratur, & notauit etiam Iustinus Martyr in expositione fidei. Cyrillus Alexand. 1. Thesauri cap. 2. & 3. Et sic etiam dixit Nazianz. supra, *genitum & ingenitum non esse immediatè opposita* quia neutrum de Spiritu sancto dicitur. Quod ideo est, quia non cum proportione sumuntur, nam *genitum* iuxta communem vsum non dicitur, de quocunq; procedente quouis modo, sed per propriã generationem, *ingenitum* autem dicitur, quod nullo modo procedit, & ita plus negatur per *ingenitum*, quam per *genitum* affirmatur, & in hoc sensu neutrum Spiritui sancto conuenit.

Hieron. Magist. D. Thom. Concil. Tolet. 11. Iustinus. Alexand. Nazianz.

4. Obiectioni occurritur. Dices etiam hoc modo *ingenitum*, non esse propriũ Patris, nam conuenit Deitati, seu huic Deo, vt à personis abstrahit, à nullo enim productus est. Ad hoc verò iam est in superioribus responsum ex D. Thoma suprà ad 2. *ingenitum* posse sumi negatiuè tantùm, & sic conuenire etiam Deitati, & non esse proprium Patris, alio autem modo sumi priuatiuè, non quatenus priuatio dicit carentiam alicuius positiui, quod deberet inesse Patri, sed quod conuenire possit illi, non quatenus Pater est, sed quatenus persona diuina est. Sic igitur, ingenitum dicit carentiam alicuius proprietatis, quæ potest conuenire personæ diuinæ, quatenus persona diuina est. Aliquando enim priuatio dicit carentiam in subiecto apto, non in indiuiduo, sed in specie, vel genere, atque hoc modo illa priuatio est propria Patris. Addere etiam possumus, quòd, licèt hic Deus secundũ se sit ingenitus, non tamen repugnat illi esse aliquam personam genitam; nam hic Deus est Filius, & Spiritus sanctus, Pater autem ita est ingenitus, vt nullo modo genitus esse, aut dici possit, atque ita hæc notio est propria Patris.

5. Dubium. 1. Opinio. Bonauen. Dubitant autem vlteriùs Scholastici, an hæc vox formaliter dicat negationem, seu priuationem tantùm, an etiam positiuũ aliquid? Fuit enim antiqua opinio, quam refert Bonauentura in 1. dist. 28. q. 1. dicens, *ingenitum*, significare de formali relationem quamdam ad genitorem, vel potiùs ad *ingenitorem*: Dicebant enim auctores illius opinionis, sicut inter quantitates non solùm est relatio realis æqualitatis, sed etiam inæqualitatis, ita non solũ relationem geniti, sed etiã ingeniti esse realem. Hæc verò sentẽtia reprobata est ab omnibus, & meritò. Quia vel illa relatio est ad non

Improbatur. genitorem vt sic, & ita non habet terminũ realẽ, nec est habitudo, sed potiùs carentia habitudinis, vel intelligitur esse ad aliquam personam v. g. ad Filium, vel Spiritum sanctum, quatenus ab illis Pater non generatur: & hoc etiam est friuolum, tum quia (vt rectè ait Augustinus suprà) esse ingenitum est prius, & in suo conceptu omnino independens ab hoc, quod aliquid procedat ab ingenito, tum etiam, quia inter homines vnum non esse genitum ab alio, non est respectus realis.

6. Dicendum ergo est, de formali significari tantùm illa voce priuationem omnis originis realis. Ita D. Thom. d. q. 33. ar. 4. & in 1. dist. 28. quæst. 1. art. 1. ad 1. Idem tenet Scotus ibi q. 2. Capreol. q. 1. art. 1. Caiet. & Thomistæ omnes. Solet autem Bonauentura citari in contrarium, sed immeritò, vt patet ex q. 1. 2. & 3. vbi solùm ait. *Ingenitum de formali dicere negationem, fundamentaliter verò aliquid positiuum.* Quod etiam habet Durand. ibi. q. 1. & alij non negant, nec negare possunt, vt statim dicam.

Ingenitũ priuationẽ dicere. D. Thom. Capreol. Caietan. Bonauen.

Assertio ergo de significato formali, quòd priuatiuum sit, ex dictis euidens est, & declaratur in dicto Concilio Toletano 11. his verbis, *Si modum quo Pater consistit, quæras, cùm eum à nullo alio ortum videas, ingenitum appellabis.* Sic etiam Basilius 5. contra Eunomium circa finem, *ingenitum* inquit, *quod natum non sit, demonstrat.* Idem expresse habent Epiphanius, & Augustinus suprà, & ratione constabit ex dicendis, quia non potest aliter hæc notio à Paternitate distingui. Quod verò Bonauen. & Durand. addunt de fundamento positiuo: negari etiam non potest. Quia hæc priuatio non solùm actum, sed etiam capacitatem originis negat in tali persona, vt talis est, & ideo necessariò, & ab intrinseco illi conuenit, omnis autem negatio, vel priuatio, hoc modo rei conueniens fundamẽtum habet in propria eius perfectione: ergo hoc fundamentum etiam reperitur in prima persona respectu talis priuationis. Neque in hoc est difficultas. 7.

Concil. Toletan. Basilius.

Sed nonnulla est in explicando, quod sit hoc fundamentum. Aliqui enim contendunt, esse positiuam quamdam rationem, seu formalitatem in Patre inuentam, & distinctam ratione ab essentia, & à Paternitate, quam dicunt cicumscribi à nobis per illam negationem. Ratio est, quia hæc vox indicat specialem primæ personæ dignitatem, ratione distinctam à dignitate Patris, illa autem dignitas non potest cõsistere in sola negatione, quia negatio vt sic, nullam perfectionem importat: ergo consistit in fundamento illius negationis: ergo est aliquid positiuum, ratione distinctum à paternitate, & essentia. Maior probatur, quia alias Innascibilitas non esset notio distincta à Paternitate. Quòd si inquiratur, quid sit illud positiuum, responder, esse rationẽ primi principij, seu fõtalis plenitudinis, vt ait Bonauentura suprà, & dist. 24. quæst. 1. Confirmatur hæc sententia ex Patribus, qui aliquando dicunt, ingenitum significare modum existendi primæ personæ, vt videre licet in Basil. 4 contra Eunomium, ca. 2. Nazianzeno orat. 23. Damasceno lib. 1. de fide cap. 9. Cyrillo lib. 1. Thesauri cap. 4. modus autem existendi positiuum quid est. 8. De fundamento illius priuationis. 1. Opinio.

Basil. Nazian. Damasc. Cyrillus.

Longè tamen verior est sententia D. Thomæ suprà quem tota eius schola sequitur. Innascibilitatem formaliter cõsistere in priuatione, pro fundamento autem nihil aliud dicere, nisi Paternitatem, vel ad summum Paternitatem simul cum actiua spiratione. Quod sufficienter demonstratur hac ratione. Quia in Patre nihil positiuum est, nisi essentia, vel relatio: ingenitum autem, vt sic, non fundatur in sola essentia, quæ communis est, & in qua sola non intelligitur Innascibilitas per modum priuationis, vt dixi. Vnde licèt essentia possit dici radix Innascibilitatis secundum rationẽ, quia ab illa quasi manat proprietas, ratione cuius persona est innascibilis, iuxta dicta capite præcedenti, non tamen est proprium, & quasi formale fundamentum Innascibilitatis, ergo necessario debet esse relatio. Secundò declaratur in hunc modum, 9. Vera sententia.

quia Paternitas ex intrinseca ratione sua habet, quod sit ante omnem originem, quia constituit principium primæ originis, ante quam non potest esse origo, ergo ex propria ratione habet constituere personam sine origine ab alia, hoc autem est esse fundamentum innascibilitatis. A

10. Tertiò destruendo fundamentum, seu declarationem alterius sententiæ. Cùm enim dicitur, illud positiuum esse rationẽ primi principij, duo ibi includuntur. Vnum est ratio principij, & hoc sine dubio positiuum est, tamen, vt rectè dixit Augustinus suprà, hoc non explicatur nomine ingeniti, nam licèt aliqua persona non esset genitor, nec principium, posset esse ingenita, si non esset ab alio, quia hæc vox significat, quid non sit, non autem quid sit. Deinde, vt addit D. Thomas, etiamsi ingenitum aliquo modo dicat rationem principij, saltem pro fundamento, illa ratio non est distincta à ratione Patris, vel spiratoris, vel si sumatur confusè abstrahendo ab vtraque sic non pertinet ad notiones, vt suprà tetigi, & iterum dicam capite sequenti. Alterum ibi inclusum est ratio primi, & hoc si dicat habitudinẽ ad secundũ, non est aliud in Trinitate, quàm esse Patrẽ, si verò dicat habitudinem ad priorem, sic non dicit positiuum quid, sed negationẽ prioris, ergo nihil positiuum relinquitur ratione distinctum, quod significari possit pro tali fundamento. B

Satisfit fundamẽto alterius opinionis, & redarguitur.

11. Dicunt verò aliqui, illud quidem fundamentum esse positiuum, & relatiuum, non relatione reali, sed rationis. Est tamen improbabilis fuga, & non sibi constans. Quia relatio rationis non dicit maiorem dignitatem, quàm priuatio: si ergo propter dignitatem negant priuationem, cur illam ponunt in relatione rationis? Quòd si dicant, non relationem rationis formaliter sumptam, sed fundamentũ eius pertinere ad dignitatẽ, de illo fundamento redibit quæstio, an sit sola Paternitas, vel aliquid aliud reale: hoc enim posterius neque ab eis admittitur: si autem dicatur prius, rectè concluditur, ingenitum pro fundamento nihil aliud, præter paternitatem habere. Et præterea illa relatio rationis, vel est ad alias personas, & hoc non, quia ingenitum, vt sic, concipitur, vt abstrahens a respectu ad personas procedentes, vel est ad personam priorem, & sic relatio illa supponit negationem prioris, tantùm abest, vt possit esse fundamentum eius. C D

Euasio præcluditur.

12. Ad rationem autem alterius sententiæ responsum est lib. 5. cap. vltimo, vbi ostendimus, cur hæc priuatio constituatur distincta notio, quamuis non dicat positiuum aliquid à paternitate distinctum. Nihilominus tamen verũ est, quod D. Thomas dixit, notionem hanc ad dignitatẽ pertinere, quia per illam negationem explicare intendimus primæ personæ dignitatem: dicimus autem hanc dignitatem non esse aliam à Paternitate ipsa. Quæ, nostro modo concipiendi, ex vi suæ rationis duo includit. Vnum est, quod per se, seu à se sit, per immediatam coniunctionem cum essentia prout explicauimus capite præcedente, & hoc declaramus per hanc negationem. Alterum est, esse constitutiuam principij generandi, quod Pater nominatur. E

Ad rationes.

CAPVT III.

Vtrùm sit proprium primæ personæ, esse principium Deitatis.

HÆc relatio est frequens apud Patres, & nonnullam habet obscuritatem, & ideo explicanda est, simulque declarabimus alias locutiones, vel attributa, quæ de Patre dici solent. Reperitur ergo illa locutio apud Dionysium cap. 3. de diuinis nominibus, vbi Patrem vocat *fontem cœlestis diuinitatis.* Ita etiam loquitur Augustinus 4. de Trinitate, capit. 2. circa finem, & Athanasius orat. contra Gregales Sabellij. Imò Concilium Toletanum 11. in confessione fidei vocat *fontem, & originem totius Deitatis.* Idem Concilium Florentinum sess. 24. in literis vnionis. Difficilius Concilium Vormaciense in confess. fidei Patrem vocat principium totius Trinitatis. 1.

1. Patres vti illa locutione. *Dionys.* *August.* *Athanas.* *Concil. Tolet.* 11. *Concil. Florent.*

Duo ergo explicanda sunt. Primum, quomodo possit Pater esse principium Deitatis, cùm Deitas non procedat, nec generetur; aut Trinitatis, cùm repugnet totam Trinitatem habere principium: alioqui esset ab illo distincta, nam principium, & quod est à principio, distincta sunt. Secundum est, cur esse principium in diuinitate specialiter attribuatur Patri, cùm etiam Filius verè, ac propriè sit principium ad intrà, vt definit Concilium Florentinum, & in sequentibus latè videbimus. 2.

2. Difficultates circa illam.

Ad priorem partem respondent D. Thomas, & cæteri Theologi, Patrem non appellari principiũ Deitatis, eo quòd ipsam Deitatem producat, sed quia Deitatem communicat. Vnde nomen Deitatis, in illa locutione positum, nõ significat proprium terminum relationis principij, vt constat, quia ille terminus debet esse realiter distinctus à principio, sed significat formalem terminum, seu naturam, in qua tale principium se se communicat. Ita ferè exponunt Magister, & cum ipso alij Scholastici in 1. dist. 29. Qui dicunt, Patrem vocari principium totius Deitatis, quia est principium omnis personæ, cui per originem communicatur diuinitas. Principium autem Trinitatis dicitur, non quia tota Trinitas, aut omnes eius personæ ab eo procedant: hoc enim planè falsum est, vt ratio facta probat, sed quia multiplicatio personarum Trinitatis ab illo ducit originem. Est ergo principium Trinitatis, non condistinctum ab illa, sed in ea inclusum tamquam prima persona, quæ est aliarum fons, & principium. Inter has autem duas locutiones, hæc posterior minus vsitata est, & ideo non est vsurpanda, vel clarioribus verbis explicanda est. Prior verò adeo iam vulgaris est inter Patres, & Theologos in hac materia, eiusque sensus ita ex vsu declaratus est, vt licet in rigore verborum videatur habere aliquam improprietatem, sine scrupulo vsurpari possit. 3.

3. Ad primã difficultatem.

Ad alteram partem propositam respondendum est ex doctrina Patrum, *Principium* generaliter sumptum non esse proprium attributum Patris, vt ratio facta probat, & sumitur ex capite *Firmiter* de summa Trinitate, & Augustino 15. de Trinitate, cap. 13. Nihilominùs tamen esse *principium sine principio*, seu esse *principium primum in illo ordine*, est Patri proprium. Nam Filius est principium de principio. Item Filius est principium tantùm vnius processionis. Pater autem est principium vniuersale in illo ordine, scilicet, omnis processio- 4.

4. Ad secundam difficultatem.

nis, quæ

nis, quæ intra Deum esse potest. Vnde ad hoc- A significandum vocant etia Sancti primam personam *fontem Deitatis*, & Bonauentura loco supra citato dixit *in eo esse fontalem plenitudinem*: nam fœcunditas diuinæ naturæ in illo est per se, & sine dimanatione: & ideo in illo est ad omnem actum illius fœcunditatis: in Verbo autem est per processionem à Patre, & ideo non est ad omnem productionem ad intrà.

5. Pater appellatur Origo. Hoc etiam soliti sunt expplicare Sancti nomine *Originis* tribuentes Patri, quod sit *Origo personarum*, vt videre licèt in Concilio Toletano 6. in confess. fidei. Ibi autem origo non sumitur pro ipsa processione, vt apud Scolasticos accipi solet, sed pro principio primo omnis processionis. Hinc B etiam Chrysostomus Orat. 9. in fine 5. tomi Patrem vocat *Radicem sanctissimus fructus*. Augustinus 3. contra Maxim. capit. 14. vocat *Auctorem*. Quam vocem interpretans D. Thomas, q. 33. art. 1. dicit, idem significare, quod principium primum. Verum est Hilarium 2. & 4. de Trinitate etiam Filium vocare *auctorem Spiritus sancti*. Et ideo Phebadius libro contra Arianos, Patrem vocat *auctorem sine auctore*. Denique idem sensit Bonauentura in 1. distinct. 29. articul. 1. quæst. 1. ad 2. de hac voce *Initium*, nimirum, si sumatur pro primo principio, tribui posse Patri. Tamen quia illa non est propria, & vsitata significatio illius vocis, nam magis C videtur significare durationis, aut existentiæ initium, ideò cauenda est: nam potest generare suspectum sensum. Vnde Concilia potiùs negatiuè loquuntur dicentia, diuinas personas non habere initium sui esse. Quod etiam ex Hilario. 4. de Trinitate notarunt Magister, & D. Thomas in illa distin. 29.

Radix. Auctor. *Chrysost.* *August.* D. Thom. *Hilar.* *Phebad.* *Bonauen.* Initium.

Hilarius. *Magist.* *D. Thom.*

6. Corollarium. Ex quibus omnibus constat, per omnes has voces non significari nouam proprietatem, vel notionem Patris. Quia per illa omnia attributa solùm manifestatur, vt primum principium intra Deitatem. Nomine autem principij significari potest, aut ratio generalis confusa, & hæc non numeratur inter notiones, vel proprietates, vt constat ex dictis libr. 5. aut significari potest principium particularium processionum, & sic nihil dici præter Paternitatem, & ad summum complecti tur spirationem actiuam. Quod autem additur primum, solùm notat carentiam originis, quæ per *innascibilitatem* declaratur, vt dixi. Posset autem hic tractari, an hoc nomen, *Principium*, analogum sit in Deo, vt dicitur ad intrà, & ad extrà, vel etiam vt dicitur ad intrà de Patre, & Filio. Sed hæc res est parui momenti, & priorem partem sufficienter tractaui in 1. tom. Metaphysicæ disp. 1. de causis. De posteriori dicam aliquid infrà in fine cap. 7. libri 10. De analogia verò huius vocis *Pater*, dicam libro sequenti disputando de Filio. Denique de nomine *Causa*, an possit Patri attribui ad intrà dixi supra. 1. libro, & ideo de prima persona hæc sint satis.

De nomine principij.

FINIS LIBRI OCTAVI DE TRINITATE.

INDEX CAPITVM LIBRI NONI DE TRINITATE.



LIBER NONVS



DE SECVNDA TRINITATIS PERSONA.



MVlta sunt nomina, seu attributa notionalia, quæ secundæ personæ Trinitatis in Scriptura tribuũtur: præcipua verò sunt tria, vel quatuor, quæ in hoc libro à nobis explicanda sunt, nam siquæ alia inueniuntur, vel ad hæc reuocantur, vel non tribuuntur illi personæ secundùm diuinitatem, seu prout ab æterno productæ, sed prout vnitæ in tempore humanitati per incarnationem suam. Primò ergo appellatur hæc persona *Filius*, vel *Genitus*, (has enim duas voces in præsenti non distinguimus) vocari etiam solet *vnigenitus*, sed hæc vox vltra rationem Filij non dicit rationem aliquam positiuam in illa persona, sed addit negationem alterius Filij in diuinitate, & ideò non tam ad Filij, quàm ad Spiritus sancti cognitionem pertinet, & in eo habet specialem difficultatem, quam in vndecimum librum reseruamus. Alterum secundæ personæ nomen est *Verbum*, quod magis declarat perfectionem, & immaterialitatem generationis eius. Tertium nomen est *imago*, quod perfectionem illius filiationis, & eiusdem Verbi excellentiam declarat. His adiungitur *sapientiæ* appellatio, quæ peculiari modo Verbo tribuitur. De his ergo sigillatim dicemus, quomodo in illá personam conueniant, quomodo etiam inter se comparentur, ne secundæ personæ proprietates multiplicari videantur.

CAPVT I.

Sitne secunda Trinitatis persona, verus Filius, ac Verbum Patris?

1. HÆc duo non possunt disputatione separari, quia vix possumus vtrumque probare, nisi ostendendo per vtramque vocem eandem personam significari, hic verò solùm supponimus illam personam esse Verbum, proprietatem autem, & rationem eius postea prosequemur. De ratione verò Filij breuius hic potest tota res expediri. Multi ergo antiqui hæretici negarunt, Verbum esse propriè Filium, vel quia faciebant illud creaturam, vel quia nomen Verbi attribuebant diuinitati, nomen autem Filij humanitati, seu Christo vt homini, vel Filium, & Christum in persona distinguendo, vel etiam tantùm ex parte naturæ. De quibus erroribus videri potest Athanasius in oratione circa illud *Deum de Deo*, & epist. de decretis Nicenæ synodi, vbi Paulo Samosateno, & Arianis hos tribuit errores. Basilius Eunomio tribuit libro 1. contra illum, & de Valentino varia figmenta refert Irenæus libro 1. contra ipsum c. 1. & Tertullianus li. 1. contra eundem. Theodor. li. 1. hæreticarum fabularum c. de Filio. Sed inutile censeo circa hos errores latiùs immorari. Quid vero ex Scriptura possent obijcere dicam infra.

Athan. *Paulus. Samosat.* *Basil.* *Irenæus.* *Tertull.*

2. Dico ergo primò. Processio Verbi diuini est vera, & propria generatio. Est conclusio de fide, quam ex nouo testamento in sequenti cap. latiùs confirmabo. Nunc solùm vtor testimonio Pauli ad Hebr. 1. probantis Christi diuinitatem ex illo Psalm. 2. *Filius meus es tu, ego hodie genui te*, loquitur enim de æterna generatione: aliàs non rectè ostenderet veram Christi diuinitatem. Sunt autem, qui existiment, loqui Paulum de Filiatione naturali, non verò de æterna generatione. Sed difficile est in eodem testimonio hæc duo separare, nam vt rectè dixit Anselmus ad obiectiones Arianorum, in secunda. *Quis Filium dicat, & genitum nesciat? quis Patrem valeat credere, quem non considerat genuisse?* Itaque si Psalmista loquitur de Filiatione naturali, & ita exponitur à Paulo, credendum etiam est loqui de generatione æterna. Atque ita intelligunt Augustinus, & Ruffinus in Psalm. 2. Chrysostomus, & Græci in Paulum ad Hebræos 1. Augustinus etiam in Enchir. cap. 49. & Athanasius orat. 5. contra Arianos, Tertullianus contra Praxeam cap. 7. Verum est, sanctos Patres aliis etiam modis exponere locum illum, qui ita admitti possunt, vt prædictus sensus non excludatur, de quo videri possunt, quæ de hoc testimonio in tom. 1. & 2. disserui, & quæ tractat Ribera ad Hebræos.

1. Assertio. *Probatio 1. ex Psal. 2. & ad Hebræ. 1.* *Anselm.* *August.* *Ruffinus.* *Chrysost.* *August.* *Athan.* *Tertull.* *Ribera.*

3. Simile testimonium est Psalm. 109. *Ex vtero ante luciferum genui te.* vbi particula *Ante luciferum*, significat æternitatem generationis, particula, *ex vtero* consubstantialitatem: nam ad indicandum generationem illam esse ex solo Patre, ponitur per metaphoram illa vox, quæ Matri potius attribui solet. Sumitur ex Cyrillo dialogo 2. de Trinitate, & Athanasio Oratione, *Quod Christus sit Deus*; Ambros. 4. de fide cap. 4. Aliud testimonium est Isaiæ 53. *Generationem eius quis enarrabit?* Quod licet varios etiam habeat sensus, hic excludendus non est, quem Patres communiter amplectuntur, Clemens epistola 1. Iustinus in Dialogo contra Tryphonem, Basilius 1. contra Eunomium, Chrysostomus homil. 1. de Incomprehensibili Dei natura.

Probat. 2. ex Ps. 109. *Cyrillus.* *Athanas.* *3. Probat. ex Isa. 53.* *Iustinus.* *Basilius.* *Chrysost.* *August.*

tura.

Euseb. Probat alia. Cyrillus. Prouerb. 8. Eccl. 29.

tura. Augustinus libro 1. de Symbolo ad Catechumenos, c. 3. Euseb. lib. 1. de Præparatione Euangelica, cap. 8. & Cyrillus dialogo 2. de Trinitate. Communiter etiam exponuntur de hac generatione varia loca ex libris Sapientiæ, præsertim Prouerb. 8. & Eccle. 24. Denique in symbolo Athanasij, & in Symbolo Niceno ita definitum est, *Genitum, non factum*, & ideo necesse non est plura Ecclesiæ, vel Patrum testimonia afferre.

4. D. Thom.

Ratione confirmat veritatem hanc D. Thomas 1. p. q. 27. art. 2. aduertendo, generationem duobus modis à Philosophis sumi. Primò, pro omni productione substantiæ ex præiacente materia, quomodo communis est inanimatis, & viuentibus, & vniuocæ, ac æquiuocæ productioni, quomodò ferè vtitur illa voce Aristoteles in libris Physicorum, & de generatione. Alio modo sumitur specialiter pro natiuitate, seu conceptione viuentium, quomodò in præsenti sumenda est. Nam diuinū Verbum est perfectissimè viuens. Sic autem sumpta generatio definitur, vt sit *Processio viuentis à viuente coniuncto in similitudinem naturæ*. Vbi duæ particulæ indigent expositione. Prior est illa *Coniuncto*, per quam significatur, generationem viuentis debere esse aliquo modo de substantia ipsiusmet generantis. Inanimata enim generant ex materia extrinseca, viuentia verò ex se ipsis, quia generant vitali modo: actio autem vitalis semper est aliquo modo circa ipsum operans. Sic ergo viuens producitur ex viuente coniuncto, quia ex substantia, vel aliqua parte substantiæ eius generatur. Altera particula est *in similitudinem naturæ*, de qua solet quæri, an debeat esse similitudo specifica, vel sufficiat generica. Nam in generatione quorundam viuentium hæc posterior tantùm inuenitur. Sed quæstionem hanc Philosophis omitto, illud nobis sufficit, hanc generationem tunc fore perfectam, & maximè naturalem, quādo fuerit in perfecta similitudine. Quocirca si talis esse possit, vt ad vnitatem etiam naturæ perueniat, illa erit perfectissima. Addunt verò expositores D. Thomæ huic definitioni aliam particulam, scilicet, *ex vi processionis*, quam ipse Diuus Thomas dicta quæstio. 27. articul. 4. & quæstio. 35. articul. 2. & 4. contra gentes, capit. 11. indicauit, fortasse verò illam expressè non addidit, quia in ipsa definitione subintelligi poterat. Nam processio, quæ est generatio, debet formaliter tendere ad similitudinem, quia tendit ad communicationem naturæ, & essentiæ, vt talis est. Atque definitionem sic expositam amplectuntur Theologi in 1. distin. 13. Indicauit etiam Elias Cretensis in orationem primam Nazianzeni, § *cum contrà* dicens, *Generatio propria est, cùm ex generantis essentia, id quod gignitur, quantùm ad essentiam, genitori simile producitur.*

Aristot.

D. Thom.

5.

Hinc ergo concluditur ratio. Nam productio Verbi æterni est processio viuentis à viuente, maximè coniuncto, tum, quia est per actum immanentem, tum etiam, quia est de substantia eius, vt in superioribus ostensum est: est etiam nō solùm in similitudinem, sed etiam in identitatem naturæ, vt suprà etiam demonstratum est. Eámque similitudinem ex vi sua confert: ergo nihil deest illi processioni ad propriissimam generationem. Antecedens quoad priores partes notum est ex dictis in superioribus, quoad vltimam verò in lib. sequenti tractandum est latius. Nunc satis est breuis declaratio, quia quoad hanc partem nulla est inter Catholicos difficultas. Probatur ergo, quia per

A illam processionem formaliter communicatur secundæ personæ natura diuina, vt intellectualis est, & vt tenens supremam excellentiam in illo gradu, quia communicatur, vt est ipsum intelligere per essentiam, vt constat ex dictis in lib. 1. & in sequentibus capitibus latiùs dicetur, sed perfecta & formalis assimilatio geniti consistit in receptione eiusdem naturæ, secundùm proprium gradum specialem e us, vt per se constat, ergo in hac processione est assimilatio ad generationem sufficientissima.

6.

Dico secundò. Secunda Trinitatis persona est verè, ac propriè Filius. Hoc assertum sequitur ex præcedenti, estque de fide certum, & in Scriptura B expressum. Primo in dicto loco Psal. 2. *Filius meus es tu*, explicato ad Hebræos 1. Et ita etiam intelligitur à Patribus illud Prouerb. 30. *Quod est n men eius, & quod nomen Filij eius, si nosti?* Vbi videri potest Iansenius. In Euangelio est frequens hæc veritas, Matthæi 3. 16. & 17. Marci. 14. & alia statim referam. Definitiones autem, & testimonia Patrum notissima sunt. Ratio etiam est euidens ex dictis, quia Filius nihil aliud est, quàm viuens productum à viuente per propriam generationem, ostensum est autem Verbum produci per veram generationem, ergo.

Psal. 2. Heb. 1. Prou. 30.

Matt. 3. 16. & 17. Mar. 14.

7.

Dico tertio. Verbum diuinū & Filius Dei idem sunt, & quoad personam, & quoad naturā. Est de C fide, quam contra prędictos errores ostendunt Patres in principio citati, & Irenæus etiam lib. 2. c. 4. & lib. 4. cap. 37. Athanasius Epist. ad Epictetum & oratione 2. contra Arianos. Ambros. lib. 1. de fide, c. 2. & libr. 4. cap. 3. Augustinus 7. de Trinitate, c. 2. & sequentibus. Et conuincitur ex Ioannis 1. vbi idem, qui prius dicitur *Verbum*, postea dicitur *Caro factum*, ac tandem vocatur *Vnigenitus, vidimus gloriam eius, gloriam quasi vnigeniti à Patre.* Idem constat ex Matth. vlt. iuncto testimonio 1. Ioan. 5. Nam eadem secunda persona Trinitatis, quæ in priori loco vocatur *Filius*, in posteriori appellatur *Verbum*, Imò in eodem loco Ioānis vocatur etiam verus Filius, *vt simus in vero Filio eius.*

Irenæus. Athanas. Ambros. August. Ioan. 1.

8.

D Ratio etiam est euidens ex principiis fidei, quoad priorem quidem partem, quia si non essent vna persona, vel quatuor essent personæ Trinitatis, vel Verbum, aut Filius excludendus esset à numero diuinarum personarum: vtrumque autem est apertè contra fidem. Quoad alteram vero partem probatur, quia si Filius Dei non esset Filius secundum diuinam naturam, non esset verus, & naturalis Filius, neque etiam esset ex æternitate Filius, & consequenter nec Deus esset Pater ab æterno, quæ sunt apertè contra fidem: Verbum ergo etiam in natura sua Filius est. Quod etiam ex dictis de secundæ personæ processione facilè ostendi potest, quia illa processio talis est, vt Pater intelligens E communicet personæ, quam producit, suum proprium intelligere, quod est substantiale, & essentiale esse ipsius Patris: ergo illa productio Verbi, simul est etiam perfectissima generatio, quia est communicatio eiusdem vitæ substantialis, & essentialis, ergo verbum est Filius.

9.

Sed obijci possunt non nulla Scripturæ testimonia, in quibus Verbum à Filio distingui videtur Actor. 10. *Verbum misit Deus filiis Israel annuncians pacem per Iesum Christum*: sunt ergo distincta, Verbum & Christus, & ad Hebræos 1. dicitur de Filio *Portánsque omnia Verbo virtutis suæ*, & Apocal. 1. *Testimoniū perhibuit Verbo Dei, & testimonium Iesu*

Actor. 10. Heb. 1. Apoc. 1.

Christi. Confirmatur etiam ratione, quia alias hæ voces *Verbum*, & *Filius* essent synonymæ: quod falsum est, quia diuersas important habitudines. A

10. Athanas. Ad primum testimonium Athanasius oratione in illud dictum *Deum de Deo* concedit, ibi esse sermonem de Verbo diuino, & negat consequentiam. Quia interdum in Scriptura fit repetitio eiusdem personæ per proprium eius nomen, vt 1. Corinth. 1. *Expectantes beatam spem, & aduentum Domini nostri Iesu Christi, qui & confirmabit vos inculpabiles vsque in diem Domini nostri Iesu Christi.* Quam expositionem latè etiam prosequitur in libro contra Samosat. Et confirmatur, quia statim de eodem Christo ibi subiungitur, *Hic est omnium Dominus.* Secundò verò responderi potest, ibi non esse sermonē de Verbo Diuino, sed de verbo euangelico, quod Deus annunciari voluit hominibus per Iesum Christum. Ita Theophylactus, & significant etiam Glo. Chartusi. & Caiet. B

1. Cor. 1.

Theoph. Glossa Chartu. Caietan.

12. Basil. In secundo autem testimonio, quamuis Basilius lib. de Spiritu sancto cap. 11. per *Verbum* ibi Spiritum sanctum intelligat, tamen & impropriè, vtitur illa voce, & expositio necessaria non est. Nam si per *Verbum* ibi Verbum diuinum intelligamus, intransitiuè exponendum est *Verbum virtutis suæ*, id est, quod est virtus sua, vt voluit ibi D. Thomas lect. 2. Probabilius autem videtur ibi *Verbum* non pro Filio, sed pro imperio sumptum esse, nam illo Verbo *dixit, & facta sunt*, & eodem *omnia continet.* Vnde ibi non est vox λόγος sed ῥῆμα, quæ sermonem significat, non diuinam personam. Atque ita exponunt Chrysostomus, & Græci, consentitque D. Dhomas 1. p. q. 34. art. 2. ad. 5. C

D. Thom.

Chrysost. D. Thom.

12. Et vtraque expositio potest ad tertium testimonium accōmodari. Probabilius autem videtur ibi esse sermonem de Verbo diuino, quia ibi est vox λόγος, & cū articulo, qui emphasim habet, & quia huic verbo maximè præbuit testimonium Ioānes, & quia sequentia verba non discrepant, sed potius confirmant veritatem. Nam hoc testimoniū, quod diuino Verbo Ioannes præbuit, est testimonium Iesu Christi, quia nimirum, Verbum & Christus idem sunt, quod in prima canonica, c. 1. idem Ioannes disertè satis explicuit, dicēs in principio. *Quod fuit ab initio, quod audiuimus, quod vidimus de Verbo vitæ*, & infrà. *Quod vidimus, & audiuimus, annunciamus vobis, vt societas nostra sit cum Patre, & cum Filio eius Iesu Christo.* Cùm ergo nobis Dei Filius, & Verbum, & Iesus Christus prædicatur, eadem persona annunciatur. D

1. Ioan. 1.

13. August. Ad confirmationem absolutè negatur sequela. Significant quidem illæ voces eandem rem, eandemque personam, atque adeo eandem relationem, quo sensu dixit Augustinus 7. de Trinitate, c. 2. *Eodem quippe Verbum, quò Filius, & eodem Filius, quo Verbum.* Nihilominus tamen sub diuerso conceptu illam personam significant. Quod intelligi potest ex eo, quòd illæ voces abstractę sumptæ, communes sunt Deo, & creaturis, & nomen *Filius* res creatas longè diuersas sub se comprehendit, quàm nomen *Verbum.* Ergo applicatæ secundæ personæ Trinitatis, sub diuersa ratione illam significant. Vnde Verbum dicit respectum ad creaturas, seu res distinctas, quem non dicit Filius, vt sic: Filius ergo solùm dicit processionem in similitudine naturæ, Verbum autem explicat processionem intellectualem, & ideò dixit Ambrosius libro primo, de fide capit. 2. *Verbum dicitur, quia immaculatum. Filius quia genitus*, & Athanasius orat. E

Ambros.

2. contra Arianos, *Nomen Filij* (dicit) *identitatem substantiæ significare, nomen Verbi, quod non sit materialiter genitum*, idem ferè Basilius, homilia in Ioan. 1. & ex dicendis capite sequenti hoc fiet manifestius. Athan. Basil.

Ex dictis intelligitur, filiationē, generationem, & Paternitatem (quod suprà in hunc locum remisi) longè diuerso modo in diuino Verbo, & æterno Patre, quàm in creaturis inueniri. Nam in Deo est generatio omnino immaterialis, immutabilis, æterna, sine substantiæ diuisione, ac denique sine aliis imperfectionibus, quæ in creata generatione inueniuntur, ideóque sicut alia nomina communia Deo, & creaturis, analoga sunt, ita etiam hæc. Quod non solùm verum est de filiatione illa, & paternitate, quæ inter homines esse potest, sed etiam de filiatione, quæ esse potest hominis ad Deum. Quia hæc etiam est per participationem tantùm, vel adoptionem, atque adeo impropria, & metaphorica, vt latiùs dixi 3. p. q. 23. Vnde etiam è contrario, hoc nomen Pater dictum de Deo notionaliter, vel essentialiter, analogum est, & priùs, ac propriùs conuenit, quatenus notionale est, vt ex dictis satis cōstat. Nec refert, quod quatenus essentiale est, est cōmune tribus personis, nam dicit relationem ad creaturas, quæ pro fundamento habet actionem Dei liberam, quę autem huiusmodi sunt, etiam si sint communia, posteriora sunt notionalibus. Quæ omnia clara sunt ex dictis, & ex his, quæ tradit D. Thomas 1. p. q. 33. art. 3. 14. D. Thom.

CAPVT II.

An secunda Trinitatis persona sit, & dicatur propriè Verbum.

Non est, quod ampliùs de proprietate, seu veritate diuinæ filiationis disputemus: hoc enim satis iam actum est, & in libro 2. & in præcedenti capite est demonstratum, & in Scriptura expresse habemus, verbum non tantum esse Filium, sed etiam esse *verum Filium* 1. Ioan. 5. Agimus igitur solùm de Verbo, vt Verbum est, quia eius proprietas non solùm ab hæreticis, sed etiam ab aliquo Catholico in dubium reuocata est, indigétque aliqua declaratione. Operæ pretium autem erit aduertere (quod Caietan. 1. p. q. 34. art. 2. notauit) vocem *propriè* dupliciter accipi posse, vel vt distinguitur contra *Metaphoricè*, vel vt distinguitur contra *commune.* In hoc enim capite in priori sensu de illa disputamus, de alio dicemus in capite sequenti. 1. Sēsus quęstionis. 1 Ioan. 5. Caietan.

Fuit ergo antiqua hæresis, quæ Verbum Dei ita abnegauit, vt nihil esse diceret, ideóque neque initium Euangelij Ioannis, nec Apocalypsim admitteret. Ita refert Epiphanius hæres. 51. Vbi hac de causa hos hæreticos Alogianos appellat. Idem August. hæres. 30. Athanasius, Orat. contra Gregales Sabellij, & in Epistol. de decretis Nicenæ synodi. Quo autem fundamento hi hæretici mouerentur, neque hi Patres explicant, neque multùm refert, cum nullum habuerint probabile fundamentum. Et contra illos sufficiunt iidem libri, quos ipsi esse in hac parte canonicos negabant: in quo satis se esse hæreticos ostendunt, neque id nunc denuò confutare, aut auctoritatem illarum partium Scripturæ probare necesse est, quia res est nota, & alterius loci. 2. Varij errores refelluntur. Epiphan. August. Athanas.

Arius vero, Eunomius, & alij, qui posuerunt secundam personam esse creaturam, etiam consequenter negarunt, esse propriè verbum, vt Athanasius 3. Athanas. Hilar. Cyrill.

nasius eisdem locis refert, & oratione contra Arianos in id *Deum de Deo*, & Hilarius 6. de Trinitate, Cyrillus lib 7. Thesauri, cap. 3. & lib. 1. in Ioannem capit. 4. & 7. loquebanturque isti hæretici consequenter. Quia si illa persona esset creatura, non maneret intra Deum ipsum, non ergo posset esse proprium verbum ipsius Dei. Explicabant ergo illam vocem per metaphoram, vt sicut Ioannes Baptista dictus est vox, ita illa excellens creatura dicta sit Verbum, quia per excellentem sapientiam illi communicatam, & per humanitatem assumptam, diuina secreta, & mysteria nobis manifestauit. Verumtamen fundamentum istorum hæreticorum iam suprà est euersum, cùm ostendimus secundam personam esse verum Deum; & esse in Deo. Omitto etiam errorem Valentini, qui posuit quidem Verbum prolatum à Patre, sed post multa sæcula, vt latè refert Irenæus lib. 1. à principio, & impugnat libro 2. attingitque Hilarius libro 6. de Trinitate. Sufficiunt tamen contra hunc errorem superius dicta de æternitate omnium personarum, & quod temporale Verbum, vel non posset esse intra Deum, & sic nec esset propriè Verbum, vel non posset esse sine magna mutatione Dei. Denique inter Scholasticos Durandus in 1. dist. 2. quæst. 3. negat secundam personam esse propriè Verbum, ex alio fundamento. Quod non procedit per intellectum, vt suprà vidimus lib. 1. vbi fundamentum illud sufficienter impugnauimus. Hic ergo supponimus, secundam personam esse Deum, procedentem à prima per intellectum, & nihilominus inquirimus, an propriè Verbum sit.

Irenæus.

Duran. opin. reprobatur.

Argumenta.

Ratio dubitandi esse potest, quia non omne, quod procedit per intellectum, est verbum, habitus enim scientiæ, verbi gratia, procedit per intellectum, & tamen Verbum non est, necesse est ergo, vt procedat ad intelligendum, seu ad repræsentandum ei, à quo procedit, sic enim Verbum hominis ab ipso procedit, vt ipsum actu intelligentem constituat, eique repræsentet, quæ intellecturus est. At secunda Trinitatis persona non potest ita procedere à prima, ergo non potest esse propriè Verbum. Minor probatur, quia Prima persona, quæ intelligendo producit, non constituitur actu intelligens per personam productam, quia nullam perfectionem ab illa comparat, & ideò nec persona producta potest repræsentare producenti, tum, quia talis repræsentatio non est, nisi per intellectionem: tum etiam, quia Pater in se ipso non in alio omnia cognoscit, ergo non est secunda persona propriè Verbum. Patet consequentia, quia non possumus propriam Verbi rationem, nisi ex nobis colligere, nam ex nostro verbo ad diuinum ascendimus.

5. Confirmatio.

Vnde confirmatur primũ, nã quod procedit ab intelligente iam constituto in actu secundo intelligendi, non potest esse proprium verbum mentale, sed erit vocale, vel scriptum, vt in nobis constat: secunda autẽ persona procedit à prima, prius origine constituta in actu secundo intelligendi, vt suprà visum est, quia priùs origine habet Pater omnia essentialia, inter quæ est ipsum intelligere, ergo non potest Filius procedere, vt proprium verbum mentale, constat autẽ nec vocale, seu transitorium esse, ergo nullo modo est proprium Verbum. Tandem confirmatur, quia *dicere*, & *Verbum* correlatiua sunt, sed Primam personam producere secundam non est *dicere*: ergo nec secunda est Verbum. Minor patet, quia *dicere*, vt sic non est *producere*. Nos enim dicimus res, quas non producimus, & Verbum ipsum diuinum dicit omnia, quæ cognoscit, & quæ facit, nam de illo etiam verum est illud *ipse dixit, & facta sunt*. Et tamen non producit saltem per intellectum, ergo.

2. Confirmatio.

Dicendum nihilominùs est, secundam personam esse Verbum Patris cũ omni veritate, & proprietate. Res per hanc assertionem significata est de fide, & vltima pars est etiã ita certa, vt sine errore negari non possit. Probatur primò ex Scripturis: nam in testamento etiam veteri multis in locis significata est hæc veritas, vt in illo Psal. 32. *Verbo Domini cæli firmati sunt*, & similibus, præsertim vero in illo Psal. 44. *Eructauit cor meũ Verbum bonum*. Quem locum de æterna generatione exponunt Patres ibi communiter, & Cyprianus li. 2. contra Iudæos. Et significauit Paulus ad Heb. 1. ex illo loco demonstrans Christi diuinitatem. Præcipuè verò nobis ostendit hanc proprietatẽ Ioannes Apostolus in tribus locis noui testamẽti, Apoc. 19. *Et nomen eius Verbum Dei*, in quo indicat proprietatem: nam hæc maximè significari solet proprio rei nomine, & maximè quãdo à Deo ipso, vel spiritu eius imponitur. Item prima canonica, c. 1. vbi vocat *Verbum vitæ*, & in c. 5. numerans personas Trinitatis secundam ponit nomine *Verbi*.

6. Assertio.

Psal. 32.

Psal. 44.

Cyprian.

Heb. 1.

Apoc. 19.

1. Ioan. 1.

Insignior locus est initium Euangelij Ioannis. *In principio erat verbum*. Est enim vulgatum, Ioannem ad hoc præcipuè suũ Euangelium scripsisse, vt Christi diuinitatem, & æternam processionem nobis demonstraret, & ideò, inquit Cyrillus Alex. lib. 7. Thesauri, c. 5. statim in principio. *Nomen Verbi elegit, quia est maximè proprium, & significatiuum diuinitatis, & processionis propriæ secundæ personæ*. Et ob hanc rem malè audit Erasmus, qui in illo initio mutare ausus est nomen *Verbum*, & loco illius ponere nomen *Sermo*. Reprehenditur autem non quia secunda persona non possit etiam sermo vocari. Nam multi Patres sæpe vtuntur illa voce, vt videre licet in Cypriano dicto libro 2. contra Iudæos cap. 3. & 5. & Augustino tractatu 108. in Ioannem. Imò aliqui ita interpretantur, & non malè illud ad Hebræos 4. *Viuus est enim sermo Dei, & efficax*, &c. Nam illa omnia, quæ Paulus ibi attribuit verbo Dei, propriissimè conueniunt in Verbum increatum, vt notarunt. Ambrosius. 4. de fide cap. 3. & Cyrillus lib. 2. in Ioannem, cap. 37. & Græcè vtrobique habetur eadem vox λόγος. Nihilominùs meritò reprehenditur Erasmus, tum, quia ausus est, antiquissimam, & receptissimam lectionem mutare, tum etiam, quia in rigore magis proprium est *Verbum*, quàm *Sermo*. Nam *Verbum* propriissimè dicitur de re omnino simplici, *Sermo* autem in rigore significat orationem compositã. Et ideo aliqui curiosè adnotarunt, *Sermonis* vocem magis accommodari Christo, vt est persona composita: *Verbum* autem propriè dici de ipsa persona diuina secundùm se, quamuis illa etiam sermo dici possit, quia in sua simplicitate eminenter continet omnia, quæ longo sermone dici possunt.

7. Initium euangelij Ioann. exponitur.

Cyrillus. Alexand.

Cypri.

August.

Hebr. 4.

Ambr.

Cyrillus.

8. Ex Conciliis, & Patribus non oportet plura referre, quoniam suprà probando Filij Diuinitatem, & processionem eius per intellectum allata sunt, & in discursu huius capitis, & sequentium necessariò erunt repetenda. Vt ergo ratione declaremus hanc veritatem, pauca de *verbo* præmittenda sunt, ex multis, quæ theologi disputant, & inter eos latissimè Torres 1. p. q. 27.

Torres.

9. De verbo creato.

A

Primò ergo *Verbum* in communi sumptum, in genere signi, seu repræsentatiui constituitur, quod satis constat ex communi vsu, & sensu omnium. Verbum enim locutioni respondet: locutio autem ad significandum, vel repræsentandum aliquid refertur, verbum ergo hunc etiam respectū includit: Et hinc, fit, vt verbum dicat ordinem ad naturam, seu facultatem rationalem, vel intellectualem, quatenus intelligit, seu ratione vtitur, quod etiam constat ex vsu Philosophorum. Quia nec brutis, nec sensibus externis verbum attribuunt. quamuis hæc suo modo forment imagines obiecta repræsentantes, quia rationem non participant. Item quia locutio, si sit vera, & propria, est actus rationis. Verbum autem, vt dixi, locutioni respondet. Tertiò denique, dicit verbum habitudinem ad mentem tamquam ad principium, à quo, vel quo mediante procedit, vt etiam constat ex communi consensu. Species enim impressa, etiam si repræsentet, & ad hoc fiat, non est verbum, quia per se non procedit à mente, vt principio intelligendi, sed ab obiecto, vel aliquo supplente causalitatem eius. Item procedit hic ratio facta, quia Verbum est terminus locutionis, locutio autem dicit habitudinem ad rationem, vt ad principium. Ex quibus facile erit vnicuique descriptionem Verbi colligere, quia tamen valde analogum est, facilius accommodabitur ad singula membra, præmissa diuisione.

B

C

10. De vocali & scripto.

Est ergo secundò aduertendum, verbum primò diuidi posse in externum, & internum. Externum voco, quod sensibile est, & per exteriora corporis membra formatur: internum quod per interiores potentias. Vnde illud prius diuidi solet in vocale, & scriptum, quæ material ter tantùm differunt, nam vsum, & modum significandi ferè eundem habent. Dubitari autem solet, an verbum sensibile, & vt vocale, sit propriè verbum. Nam Durandus vult solùm metaphoricè ita appellari eo modo, quo imago hominis vocatur homo: nam solùm dicitur verbum, quia repræsentat mentale. Caietanus verò, Torres, & alij dicunt, esse propriè verbum. Imò Caietanus existimat, propriùs esse Verbum in voce, quam in phantasia, quia locutio exterior magis participat de vsu rationis: magisque illi obedit, quàm phantasia, sed disputatio est parui momenti, & de nomine. Si tamen attendamus primam impositionem vocis, non videtur dubium, quin vocale sit propriè verbum, imò fortasse ad illud significandum primò est vox imposita, tamquam hominibus notius. Item locutio exterior est propriè locutio à ratione procedens, & terminus eius verè significat, ac repræsentat: erit ergo proprie verbum. Quamquam probabile sit, comparatione verbi mentalis esse analogicè verbum: quia totum suum esse, & repræsentationem habet per quamdam habitudinem ad illud, & per aliquam participationem illius, vt significauit Augustinus 15. de Trinitate. capitul. 11. & sequentibus. Idemque dicendum est de verbo scripto. Aliqui etiam volunt actiones alias externas, quibus homines interdum vtuntur ad exprimendos conceptus loco vocum, posse etiam dici verba, sed hoc magis metaphoricum est.

Caietan.

D

E

August.

11. De verbo phantasiæ.

Similiter verbum internum subdiuiditur à D. Thoma supra, in verbum phantasiæ, & mentale, seu imaginationis, & intellectus. De priori solùm est aduertendum, in imaginatione posse in primis esse conceptus externorum verborum. Experientia enim constat, cùm loquimur formare prius in imaginatione verba ipsa exterius proferēda. Atque hoc modo nemo dubitare potest, quin illa imago phantasiæ sit tam propriè verbum sicut vocale, vel scriptum, quia habet eundē vsum, eundemq; modū significandi, & eandē subordinationē ad rationē. Vlteriùs verò est in phantasia imago ipsius rei significatæ per vocē, & de hac aliqui nolunt, vt appelletur verbū, sed idolū, vel phantasma expressū, quia non procedit à ratione. Sicut in bruto simile idolum non dicetur verbum. Sed de hoc etiam non est multùm contendendum, nam etiam est quæstio de voce. Quia verò in homine ipsa imaginatio est rationalis per paticipationem, & in suis conceptibus etiam vltimis dirigi potest ab intellectu, ideo maiori cum ratione potest in homine talis conceptus verbum appellari, quàm in brutis.

12. De verbo intellectus creati.

Quod verò maximè ad rem præsentem pertinet, est verbum intellectus, in quo distingui etiam potest verbum vocis, à verbo rei. Illud est, quod à dialecticis vocari solet conceptus non vltimus: estque etiam verbum imperfectum, & secundum quid, respectu rei significatæ per vocem, nam formaliter habet eandem rationem quàm verbum ore prolatum, & ideo est etiam omittendum. Verbum ergo rei est, quod propriè, & simpliciter dicitur verbum mentis, quod in hac materia omnes Patres supponunt, & per cōparationem ad illud rationem Verbi diuini declarant. Nam licet Verbum diuinū longè sit nobilius, & principalius Verbum, etiam secundum analogia: nihilominùs nostrum verbum nobis notius est, & ideo illo vtimur ad cognoscendum aliud, seclusis imperfectionibus. Atque hanc viam, & rationem declarandi verbum diuinum maximè prosequitur Augustinus toto lib. 15. de Trinitate, & lib. 7. & in aliis habet aliqua. Anselmus optimè in Monologio cap. 29. & sequentibus. Vbi verbum vocat. *Imaginem expressam, quæ oritur in ratione cogitante*, imò significat, *cogitationem ipsam esse imaginem, & imaginem cogitatione existentem esse Verbum.* Damascenus etiam libr. 1. cap. 18. vocat verbum *naturalem intellectus conceptum & quasi factum.* Basilius homil. 1. in Ioannem dicit *procedere à mente, sicut riuum à fonte.* Denique Athanasius in Epistola de sententia Dionysij contra Arianos dicit, esse *mentis promanationem.*

August. Anselm.

Damasc. Basil. Athanas. Dionys.

13. Cōueniētia verbi increati cū creato. Basil.

Est autem tertiò obseruandum ex eodem Athanasio sermone 3. contra Arianos, & ex Basilio oratione contra Sabellium, non esse in omnibus Verbum diuinum cum verbo mentali hominis comparandum, sed tantùm in iis quæ ad perfectionem pertinent. Conueniunt itaque primò, quia vtrumque spirituale est, & permanens, & non transitorium, vt est verbum vocale. Secundò vtrumque est immanens intra ipsum intelligentē. Tertiò vtrumque repræsentat non ad placitum, sed naturaliter, neque ex accidenti, vt sic dicam, seu concomitanter, sed per se, & ex vi suæ processionis, quia vtrumque est ipsummet intelligere eius, à quo procedit. Quæ omnia, & similia ad perfectionem spectant, & ad proprietatem Verbi sufficiunt, vt statim declarabo.

14. Differētia.

Differunt tamen in multis. Primò quia verbum creatum est accidentale, Verbum autem diuinum subsistens, quod non minuit rationem, & proprietatem Verbi, imò perficit. Sicut patet à simili in sapientia accidentali, & subsistente, & similib. Et ratione etiam facilè patet, quia ratio subsistentis nō excludit veram repræsentationem intellectua-

lem,nec veram rationem imaginis. Hinc secundò differunt,quod verbum creatum est forma constituens in actu secundo intelligentem, à quo producitur, Verbum autem diuinum non est forma Patris intelligentis,à quo producitur,vt rectè probat quædam ratio suprà facta. Et sequitur hæc differentia ex præcedenti, quia res subsistens vt sic, nō est forma alterius rei distinctæ. Nascitur etiam hæc differentia ex alia, quæ potest esse tertia, quia verbum creatum producitur ex indigentia intelligentis, quia sine illo non est sufficienter constitutus in actu ad intelligendum:neque habet formaliter ipsum intelligere,sed solùm actum primum,& virtutem producendi verbum. Verbum autem diuinum non ex indigentia,aut potentialitate aliqua sui principij producitur, sed ex infinita perfectione,& fœcunditate,& ideò non supponit personam producentem solùm constitutam in actu primo, sed etiam in actu secundo intelligendi. Quartò denique differunt, quia in productione verbi creati forma illa repræsentatiua, quæ imprimitur ipsi verbo, vt sic dicam, est res distincta à forma, quæ est principium productionis eius, & comparatur ad illam, vt actus secundus ad primum. In productione autem diuini Verbi, quamuis producens sit distinctum à producente, tamen forma, quæ in Verbo producto est ratio repræsentandi, eadem est cum forma, quæ in producente est ratio producendi,nam est ipsummet intelligere Patris communicatum Verbo. Ratio autem est eadem,quę tacta est, quia hæc productio non est quasi transitus de potentia in actum, sed est communicatio eiusdem purissimi actus, quæ non habet locum, nisi in forma infinita.

15. Concluditur ratio assertionis. Ex his ergo omnibus concluditur manifestè ratio assertionis propositæ. Nam in diuino Verbo verè, ac propriè inueniuntur omnia per se necessaria ad veritatem, & proprietatem Verbi: est ergo Verbum propriè,& non metaphoricè. Antecedens patet,quia est terminus per se primò productus per actum intelligendi,recipiens ex vi suæ productionis ipsummet intelligere personæ producentis, quo constituitur in ratione rei repræsentantis intellectualiter obiectum illius intellectionis: hæc autem sunt, quæ per se, & formaliter requiruntur ad esse Verbi. Reliqua verò, quæ in humano verbo inueniuntur, & imperfectionem includunt, non pertinent ad formalitatem Verbi vt sic, sed ad imperfectionem verbi creati, & ideo ex eis nihil concluditur contra proprietatem Verbi diuini.

16. Soluuntur argumēta. Per quod etiam responsum est ad rationem dubitandi: nam totum, quod in ea sumitur, pertinet ad imperfectionem verbi creati, sicut in scientia creata, quod sit habitus, & forma,est materiale, & ideò non licèt inde argumentari,quod in Deo non sit propria scientia. Vnde dixit optime Atha. supra. *Athan.* Non tale *esse quærendum Dei Verbum, quale nostrum est,quia non talis est Deus,quales non sumus*. Responsum etiam est ad primam confirmationem ibi positam: nam si actus secundus intelligendi ita supponatur in producente, vt tamen ipsemet communicetur producto ex vi talis productionis, perfectissima est productio Verbi, & talis est in Deo: in nobis autem non ita fit propter imperfectiones declaratas. De secunda verò confirmatione dicam in capite sequenti.

CAPVT III.

An Verbum in Deo personale tantùm sit, vel etiam essentiale.

HÆc quæstio pertinet ad aliam significationem vocis *propriè*, vt distinguitur contra *commune*,an scilicet Verbum dicatur *propriè* de Filio non solùm, quia non metaphoricè, sed etiam quia non essentialiter, sed personaliter tantùm de Deo dicitur. In qua re Durandus in. 1.dist.27. q.3. sentit, Verbum dici essentialiter tantùm, de secunda autem persona dici non propriè,sed appropriatè. Errauit tamen ex alio fundamento suprà reiecto, quòd secunda persona non procedit per intellectum. 1. *Durand.* Alij verò dixerunt Verbum,& essentialiter,& personaliter dici posse. In qua sententia fuit D.Thom.in 1.distin.27.q.2.art.2. & sequitur ibi Capreolus q.2. art.1. conclusione 4. & Ferrar. 4.contra Gentes,c. 13. Fundamentum esse potest, quia omnis actus intelligendi est Verbum, quia est forma expressè repræsentans:in Deo autem est actus intelligendi essentialis, ergo ille est Verbum essentialiter. Nec necesse est, vt realiter producatur: sed satis esse videtur, quod sit actus vitalis fluens nostro modo intelligendi ab interno principio intellectuali. Præter hoc verò est in Deo Verbum realiter productum,vt explicatū est. Ergo licèt hac posteriori ratione dicatur notionaliter, nihilominùs priori modo dicetur essentialiter. 1. Opinio. *D.Thom.*

Sed licèt hæc quæstio maximè posita sit in significatione vocis, nihilominùs verior sententia est, magísq; consentanea modo loquēdi Scripturæ,& Patrum, quæ docet Verbum personaliter tantùm dici. Quod sensit D.Thom.1.p.q.34.artic.1. & ibi Caiet.& Magister.1.dist.27. vbi etiā Bonauentura, Scotus,Gabriel,& alij. Et est expressa sentētia Augustini 5.de Trinitate,c.13.& lib.6.c.2.libr.7.c.1. & 2.& lib.de cognitione veræ vitæ, c.14. Quibus locis docet tres personas non dici esse vnum Verbum,sicut dicuntur esse vna sapientia,quia sapientia vt sic,non dicit relatiuum, Verbum autem dicit relatiuum, sicut Filius. Sic etiam Cyrillus libr. 7. Thesauri,c.1.dixit *Verbum esse nomen proprium Filij*. Quod certè multum indicatur in illo loco Apocal.19. *Et nomen eius erat Verbum Dei* vtique tamquam omninò proprium, & singulare. Magnúmque argumentum est, quòd in Scriptura nūquam essentialiter sumitur,vt patet ex Ioan.1. & aliis locis suprà citatis, in aliis autem vocibus, quæ nunc essentialiter, nunc personaliter sumuntur, vt sunt *Amor*, *Spiritus*, &c. vtérque vsus in Scriptura inuenitur. 2. Verbū in Deo tantum notionaliter dici. *D.Thom. Caietan. Magist. Bonauen. Scot. Gabr. August. Cyrill. Ioan.1.*

Ratio autem est, quia de ratione Verbi proprij est, vt sit realiter productum, quod autem huiusmodi est,solùm personaliter de Deo dicitur,vt per se constat. Maior quidem ex vsu Scripturæ, & Patrum maximè sumenda est, tamen etiam significatio Latina in rigore illam requirit,nam verbum dicitur, quod per locutionem fit:locutio autem productio realis est, & ita est expeditum fundamentum contrariæ sententiæ. 3. Ratio.

Atque hinc colligitur Verbum in suo significato, includere relationem realem ad proferentem. 4. Quam relationē dicat verbū. Probatur,quia in Trinitate non potest esse nomen personale, vel notionale, nisi in suo significato huiusmodi relationē includat, cùm absoluta communia sint. Dubitant autem Theologi, quomodo relatio per eam vocem significetur, an de formali, vel de connotato tantùm. Nam primum sen-

D.Thom. Ferrar. D.Thom. Caietan. tit D.Thom. in 1. vbi supra, & quæst. 4. de veritate, artic. 1. & sequitur Ferrarien. supra. Secundum autem sensit idem D.Thom. 1. part. quæst. 34. artic. 3. ad. 4. & ibi Caiet. Existimo verò, parum referre, vno, vel altero modo sentire. Nam in Verbo (vt ex dicendis magis constabit) duplex includitur respectus, vnus realis ad dicentem. Alter rationis, vel quasi transcendentalis ad res dictas. Prior cõuenit formaliter secundæ personæ ratione suæ proprietatis relatiuę, vt per se patet. Posterior cõuenit formaliter ratione essentiæ, vt infrà ostendam. Vt autem hic posterior respectus conueniat secundæ personæ tamquam Verbo, necesse est, vt connotet relationem producti, & originem, per quam illa forma repræsentatiua rerum dictarum ei sub tali ratione communicata sit. Et hoc est, quod pertinet ad rem ipsam, & ad significatum adæquatum *Verbi* in Deo. Vnde si hæc vox *Verbum* ad significatum adæquatum comparetur, vtrumque respectũ comprehenditur, vt docet D.Thom. quæst. 34. art. 1. ad 3. & art. 3. ad 4. vbi Caietanus. Torres, & alij q. 27. art. 1. (D.Thom. Caiet. Torres.) Si autem duos illos respectus inter se conferamus, censeo respectum rationis, vel potiùs fundamentum eius, seu repræsentationem obiecti, formalissimè pertinere ad rationem Verbi. De altero verò respectu ad producentem parùm refert sentire, quòd pertineat ad formale significatum, vel ad connotatum: nam quodlibet horum sufficit, vt *Verbum* tantùm personaliter dicatur. Considerato tamen vsu vocis, videtur saltem includere in suo formali significato habitudinem, seu denominationem originis, sicut *genitum*, vel *prolatum*.

5. Secundò colligitur ex dictis, qua ratione, licet Verbum propriè, ac personaliter dicatur de solo Filio, & non sit nomen Synonymum cum Filio: nihilominùs non dicat de formali proprietatem aliquam realem secundæ personæ, à filiatione distinctam. Quia omnis proprietas positiua consistit in respectu, vt supra ostensum est. Duo autem respectus possunt considerari in secũda persona Trinitatis, vt Verbum est. Vnus est ad producentem, & hic nõ est alius à filiatione, vt rectè notauit Augustinus d. lib. 5. de Trinitate, cap. 13. (August.) Quia Verbum eo ipso, quod subsistens est, procedit necessariò, vt Filius: idcóque relatio eius ad dicentem non est alia à filiatione, quamuis species (vt sic dicam) talis relationis, non ita exprimatur nomine Verbi, sicut nomine Filij. Quamquam melius dicemus per neutram illarum vocum significari satis modum, & perfectionem illius relationis, per vtramque verò simul vtcumque declarari. Nam voces illæ ex creaturis desumptæ sunt, in quibus nec Verbum est propriè Filius, quia non est subsistens, & consequenter, nec est substantia in natura similis producenti, nec Filius est Verbum, quia materialiter generatur, & non per mentem. Verbum autem, & Filius Dei vnico respectu, & dicentem, & generantem Patrem respicit. Alter verò respectus ad res dictas rationis est, & non realis, ideóque ad proprietates personales non spectat. Præterquam quòd formaliter conuenit Verbo ratione essentiæ, & vt sic, secundum se ad essentialia pertinet: quòd si aliquo modo est proprius verbi, solùm est, quatenus connotat modum habendi, in quo inuoluitur eadem proprietas filiationis, vt infrà explicabitur. Ideóque etiam ex hoc capite non multiplicantur proprietates Verbi.

6 Dicere esse notionale. Tertiò expeditur ex dictis secunda confirmatio A superiori capite in hunc locum remissa. In qua petebatur, an *Dicere* dicatur in Deo essentialiter, vel notionaliter tantùm. In quo Anselmus in Monologio cap. 28. significat *Dicere* esse ipsam essentiam Dei, & cap. 34. ait. *In summo Spiritu idem esse dicere, quod intelligere, aut scire*, quæ essentialiter dicuntur. (Anselm.) Et ita senserunt aliqui Scolastici antiqui, vt Durandus refert, qui nihilominus aiebant, Verbum tantùm notionaliter dici. Sed hoc non videtur dici consequenter, nisi *Dicere* sumatur largè, & impropriè, prout significat actionem ad extra. Hoc enim modo etiam ipsa exterior actio Dei dicitur per metaphoram locutio eius, vel locutio aliqua exterior instar humanæ locutionis formata, quam B constat necessariò esse à tota Trinitate: & hoc sensu pertinere ad essentialia, & non ad notionalia. At verò loquendo de proprio *Dicere* interno, habet adæquatam correlationem cum proprio Verbo.

7. Et ideo dicendum est. Quod sicut Verbum intra Deum personaliter tantùm dicitur: ita etiam *dicere*, quod est Verbum producere, vixque potest aliter defendi, quòd sit notionale. Item in locutione verbali dicere idem est, quod producere vocem ipsam, seu verbum vocis. Denique hoc modo loquitur Augustinus 15. de Trinit. cap. 15. de verbo mentali nostro, dicens. *Verbum nostrum interius dici à nobis*, id est, produci. (August.) Sic etiam intelligendum est, C quod ait cap. 10. *dicere interiùs idem esse, quòd cogitare* iuxta illud sapientiæ 2. *dixerunt intra se non rectè cogitantes* & Lucæ 5. *cœperunt cogitare dicentes*, & Matth. 9. de Pharisæis dicitur *Dixerunt intra se*. (Luc. 5. Matth. 9.) Et Christus ad illos *Quid cogitatis mala in cordibus vestris?* In cogitatione autem duo sunt, scilicet, productio actus cogitandi, & hęc est propria dictio interna: & informatio intellectus per cogitationem productam, & hoc est formaliter intelligere: vt significauit D.Thom. dicta quæstio. 34. articul. 1. & Scot. in 4. dist. 46. q. 2. ad 4. & sumitur ex 3. de Anima capitul. 7. (D.Thom.) Et ideo intelligere, vt sic, essentiale est in Deo, quia non includit habitudinem originis: dicere autem propriè illam includit & ideo est notionale.

8. D Anselmus autẽ vel locutus est latè, & impropriè de *dicere*, vt D.Tho. exponit, vel locutus est identicè, & quantum ad absolutum, quod includit. (Anselm.) Nec refert, quod res ipsa repræsentata per Verbum dici dicatur, cùm tamen non producatur: quia Verbum includit duplicem respectum suprà declaratum, & ideò quando producitur Verbum, censetur quodammodo res produci, non in esse simpliciter, sed in esse repræsentatiuo, & inde communi vsu factum est, vt Verbum passiuum significans productionem Verbi (scilicet, dici) ipsi obiecto tribuatur. Quod in similibus facilè constat, dicimus enim depingere imaginem, & regẽ, & scribere literas, & res: ita ergo dicimus Verbũ, & rem E repræsentatam per Verbum, Ibi autem aliqua includitur analogia: nam dicere Verbum, est propriè producere illud, dicere autem rem, est repræsentari illam, producendo verbum eius, & idem est de Verbo pingendi, scribendi, & similibus. Et videntur locutiones fundatæ in illo principio sumpto ex Aristotele de memoria, & reminiscentia, capitul. 5. *idem est motus in imaginem & in id, cuius est imago.* (Aristot.)

* *
*

CAPVT

CAPVT IIII.

Vtrùm diuinum Verbum producatur ex cognitione omnium, quæ in Deo formaliter sunt.

1. 3 Verbum procedit ex cognitione essentiæ & attributorum.

EA, quæ sunt formaliter in Deo, quædam absoluta, sunt alia relatiua ad intrà: nam relationes ad extrà in Deo, non sunt formaliter & secundùm rem, & ideo nunc de illis non loquimur. Quòd ergo spectat ad absoluta, certa res est. Verbum procedere ex cognitione omnium absolutorum attributorum, quæ in Deo sunt formaliter. Neque necesse est, distinguere quoad hoc inter essentiam, & attributa, quia ipsamet attributa essentialia sunt, & quasi constituunt, vt ita dicam, compléntque essentiam. Ratio autem clara est, quia Verbum procedit per actum intelligendi Dei: ergo maximè procedit per actum illum, vt terminatum ad primarium obiectum eius; nam actus intelligendi neque esse, neque concipi potest sine suo primario obiecto; sed primarium obiectum illius actus est ipsa diuinitas, nam sicut ille actus est ipsum intelligere per essentiam, ita ipsa diuinitas est per se primò intelligibilis per essentiam, ergo productio Verbi diuini necessariò, ac primariò esse debet ex cognitione ipsius diuinitatis. Vnde cum illa cognitio sit perfectissima, & non solùm quidditatiua, sed etiam comprehensiua, necesse est, vt sit etiam cognitio omnium attributorum essentialium, atque adeo omnium absolutorum, quæ in tali natura formaliter existunt. De hoc ergo nulla est controuersia.

2. An procedat ex cognitione relationis. *Scot.* 1. opinio.

Difficultas verò superest de relatiuis. Vbi potest referri opinio absolutè negans ex Scoto in 2. dist. 1. q. 1. ar. 2. & quodlibet. 14. §. *Hic intelligendum est.* in quibus locis dicit Verbum solum procedere ex cognitione obiecti primarij diuinæ intellectionis: & licet ibi expressè non excludat personas, alijs verò locis, vt in 1. dist. 27. q. 3. sentit, personas non pertinere ad primarium obiectum diuinæ visionis, vnde hac ratione videtur in præsenti illas etiam excludere. Potéstque hæc opinio suaderi. Quia Pater non producit Filiũ ex cognitione sui, ergo neq; ex cognitione Filij, & à fortiori nec, Spiritus sancti. Hæc posterior pars illationis per se nota est. Prior etiam est satis clara. Quia Pater non potest cognoscere se ipsum sine Filio, ad quẽ dicit intrinsecam habitudinẽ, quia cognitio illa est perfecta, & intuitiua rei, prout est in se, in qua vnum relatiuum non est priùs quàm aliud. Antecedens ergo probatur, quia Pater non potest producere Filium ex cognitione Filij, ergo neque ex cogitatione sui ipsius. Probatur antecedens. Tum, quia id, ex quo Verbũ producitur, est aliquo modo principium Verbi, Verbum autem non potest esse principium sui ipsius. Tum etiam, quia id, ex quo Verbũ producitur, necessariò supponitur productioni, quia illa productio est per intuitiuam cognitionẽ, saltem quoad ea, quæ in Deo sunt, Verbũ autẽ non potest supponi ad suam productionem. Tũ deniq; quia Verbum est imago obiecti; ex cuius cognitione producitur, Verbũ autẽ Diuinum non est imago sui ipsius, nõ ergo producitur ex cognitione sui.

3. 2. Opinio.

Secunda opinio referri potest quorundam Modernorum. Sui cùm negare non audeant. Patrem se, & consequenter Filium suum cognoscendo producere Verbum, nihilominùs negant Patrem producere Verbum suum ex cognitione Spiritus sancti, nam illis visum est, rationes fortiùs procedere de Spiritu sancto. Quia Spiritus sanctus nullo modo potest, esse principium Filij, item, quia non solùm non supponitur ad productionem Verbi, verùm etiam est posterior origine, quàm ipsum Verbum, & non habet tam intrinsecam connexionem cum Patre, & filio vt sic respectu cognitionis, quantam habent ipsi Pater, & Filius inter se: nam se respiciunt: vt formaliter correlatiua, non autem Spiritum sanctum. Deniq; etiam Verbum non potest esse imago Spiritus sancti, sed solus Patris, ergo non procedit ex illius cognitione.

Dico tamen Verbum diuinum per se procedere ex cogitatione totius Trinitatis, omniũque relatiuorum simul cum absolutis. Est expressa sententia D. Tho. q. 34. art. 1. ad 3. *Pater* inquit, *intelligendo se, & Filium & Spiritum sanctum concipit Verbum, vt sic tota Trinitas Verbo dicatur.* Sequitur ibi Caietanus, & plures ex Recentioribus. Torres. q. 27. art. 5, Capreolus & alij, quos referam c. 6. Sumitur ex Augustino 7. de Trinitate c. 1. & 3. 4. Assertio affirmatiua. D. Thom. Torres. Capreol. August.

Ratio generalis est, quia Pater producit Verbum ex cognitione perfectissima, comprehensiua, & intuitiua suæ diuinitatis: ergo producit illud ex simili cognitione omnium personarum, atq; adeò omnium, quæ in Deo sunt formaliter. Antecedens certissimum est, tum quia in Patre non potest intelligi imperfecta, aut minus perfecta cognitio suæ diuinitatis, tum etiam, quia aliàs Verbum diuinum non esset perfectissimum, quod intelligi posset, quia perfectius est Verbum comprehensiuum, quàm non comprehensiuum, quod est contra perfectionem illius personæ. Vnde in superioribus ostendimus, illud Verbum tãtùm posse esse vnum, quia est adæquatum diuinæ cognitioni, non esset autem adæquatum, nisi cognitioni comprehensiuæ æquaretur. Consequentia probatur primò, quia cognitio intuitiua omninò perfecta terminatur ad rem, prout est in se, & secundum omnem modum, & conditionem existentię illius: modus autem existendi diuinitatis est esse in tribus personis: ergo non potest esse perfectissima intuitio illius, nisi videatur in tribus, & consequenter, nisi videantur illæ tres personæ. Idem vel fortius argumentum sumitur ex ratione comprehensionis: nam ad comprehensionem necessarium est, vt perfectissimè, cognoscantur omnia attributa, omnésque perfectiones diuinitatis. Vna autem perfectio est fœcunditas, vel communicabilitas eius: hæc autem non potest exactè cognosci, nisi videantur personæ, quibus natura illa communicatur. 5. Ratio.

Confirmatur, ac declaratur contra opinionem proximè relatam: nam Pater cognoscendo se producit imaginem sui, & ideò simul etiam cognoscit ipsam imaginem, seu Filium, ad quem dicit relationem: cognoscit autem se comprehensiuè, ergo cognoscit omnem potẽtiam suam: ergo potentiam spirandi: ergo necessariò cognoscit Spiritum sanctum, ergo producit Filium ex cogitatione omnium. Simile argumentum est, quia cognoscendo se, & suam essentiam cognoscit etiam suum amorem, & ex cognitione illius producit Filium, ille autem amor, prout est in ipso Patre, nõ potest perfectè cognosci, quin etiam cognoscatur terminus producibilis per ipsum, quia hoc pertinet ad infinitam perfectionem illius amoris. 6.

Respondent, hæc omnia concludere Spiritum sanctum cognosci quidem illomet actu intelligendi, quo Verbum diuinum producitur, non 7. Responsio.

tamen

tamen quòd Verbum per se producatur per illum actum, quatenus ad Spiritum sanctum terminatur, sed solùm quòd concomitanter vtrumque habeat ille actus, scilicet, & producere Verbum, & cognoscere Spiritum sanctum. Hæc responsio præter alias difficultates, quas habet, tractandas cap. 6. hic non potest satisfacere. Primò, quia eadem ratione diceretur Verbum non produci ex cognitione Patris, aut ipsius Verbi per se, sed solùm illum actum, quo producitur Verbum, concomitanter habere, quòd sit cognitio ipsius Patris, & Verbi, quod ab ipsis non admittitur. Sequela patet, quia nulla sufficiens ratio discriminis assignari potest. Nam quòd Pater V. g. sit magis idem sibi, quàm cum Spiritu sancto, non sufficit, tum, quia est etiam magis idem sibi, quàm cum Verbo: tum etiam, quia non potest Filius, vel Pater habere maiorem, connectionem cum cognitione diuinitatis, quàm Spiritus sanctus. Hæc enim connexio non est attendenda ex identitate relationis, & essentiæ prout considerantur in principio cognoscente vt sic, sed prout se tenent ex parte obiecti cogniti, sub hac autem ratione tanta connexio est inter essentiam cognitam, & processionem, sicut inter eandem, & paternitatem.

Reijcitur.

8. Deinde, quòd Paternitas sit prior origine, & quod filiatio sit terminus immediatus productionis per intellectum, non etiam sufficit, tum, quia prioritas originis, vt suprà ostendi, non excludit simultaté cognitionis. Item quia eadem ratione posset aliquis dicere, Verbum non cognosci per se illo actu, quo producitur, sed tantùm concomitanter, quia hæc duo generatim sumpta *produci*, & *cognosci*, formaliter distincta sunt: nam in nobis Verbum producitur, & non cognitione sui: imò propriè ratò cognoscitur illo actu, quo producitur. Ergo quāuis in Diuino Verbo hæc duo coniungatur propter infinitam perfectionem, & quasi intimā reflexionem, illius actus nihilominus posset quis dicere in ordine ad productionem Verbi, illa duo non esse per se necessaria: sed tantùm concomitanter se habere. Quòd si hoc falsum est, vt reuera est, quia Verbum illud per se est tam perfectum in esse Verbi, sicut actus ipse in esse cognitionis: eadem ratione id est falsum respectu cognitionis Spiritus sancti: quia etiā per se, & necessariò pertinet ad perfectionem illius cognitionis, quòd terminetur ad Spiritum sanctum: ergo & per se pertinet ad perfectioné illius Verbi, quod producatur per illam cognitionem etiam, vt terminatā ad Spiritū sanctum.

9. Vrgetur ratio. Possumus ergo eandem rationé conficere addita illa particula *Per se*: nam Verbum diuinum per se procedit ex cognitione definitiua, (vt sic dicam) vel potiùs comprehensiua diuinitatis: ergo per se procedit ex cognitione omnium, quæ ad illā comprehensionem per se necessaria sunt: sed cognitio Spiritus sancti per se est necessaria ad comprehensionem diuinitatis, vt ostensum est, ergo ex illa per se procedit Verbum diuinum. Et ideò inualidum est argumentum, quod fieri solet, quia si per impossibile Spiritus sancti persona non esset, vel non agnosceretur, nihilominùs esset processio Verbi diuini, quia est prior origine, & non pendet à posteriori, ergo signum est, cognitionem Spiritus sancti esse quasi per accidens ad productionem Verbi. Respondetur enim, hypothesim repugnare aut fœcunditati diuinitatis, aut comprehensioni eius, & ideò nullam esse illationem. Quia tunc Verbum vel non produceretur ex comprehensione diuinitatis, sicut modo, vel non acciperet diuinitatem ita communicabilem, & fœcundam, sicut modò recipit. Vnde necessariò fieret, vel, quod Verbum diuinum tunc non esset ita perfectum, sicut modò est, vel quod diuinitas non esset ita communicabilis, & fœcunda, sicut modo est, vel certè vtrumque & plura alia incommoda sequerentur. Quod non est mirum, quia illa hypotesis destruit mysterium, & supponit Deum carere aliqua perfectione per se illi conueniente.

10. Confirmatio. Vnde confirmatur ratio, quia Pater æternus cognoscendo suam diuinitatem, non minori necessitate cognoscit simul Spiritum sanctum, quàm se ipsum, & Verbum, quia proprietas Spiritus sancti non minori necessitate coniuncta est cum diuinitate, quàm reliquæ. Deinde illa cognitio Patris non minus est fœcunda, vt est cognitio Spiritus sancti, quā vt est cognitio ipsiusmet Patris, ergo non minùs est productiua Verbi sub vna, quam sub alia ratione: ergo Verbum diuinum æquè procedit ex vtriusq; personæ cognitione. Non enim producit Pater aliud, & aliud Verbum diuersarū rerum à se cognitarum, sed vnum, & idem omnium. Probatur antecedens quod posterioré partem, quæ sola superest probanda; quia illa cognitio ęquè infinita est vt terminatur ad personam Spiritus sancti, & æquè necessaria, vt dixi, & æquè prior origine, quàm Spiritus sanctus, aut Verbum, quia etiam illam habet Pater absque origine, & illam communicat Verbo suo, sed fœcunditas illius cognitionis in Deo solùm ex his conditionibus prouenit, ergo.

11. Obiectio. Sed obijciunt, quia Pater non habet priùs hanc cognitionem, quàm Verbum ipsum, ergo ex hoc capite fieri potest, vt illa cognitio vt sic, non sit productiua Verbi. Antecedens patet: quia Pater prius est Pater, quàm spirator, & cósequēter Filius etiam priùs est Verbum, quàm Pater sit spirator, quia simul spirant; & ideò Filius non accipit spirationem per processionem à Patre, sed in eo simul cum Patre resultat in eo signo, in quo producunt Spiritum sanctum; ergo eadem ratione cognitio ipsius Spiritus sancti, & actiuæ spirationis, quæ simul sunt, non antecedit in Patre, prius quàm in Verbo: ergo ex hac parte potest non esse fœcunda ad producendum Verbum.

12. Responsio. Respondetur, argumentum dupliciter deficere. Primò, quia procedit à prioritate originis ad prioritatem cognitionis, quæ non est bona illatio. Nam licèt persona Spiritus sancti sit posterior origine, potest esse simul cognitione: & idem dicitur de Spiratione actiua, etiamsi admittamus illam esse posteriorem origine, quàm Verbum, quod infrà videbimus. Quamuis ergo Pater non priùs habeat relationem Spirationis actiuæ, quàm Verbum: nihilominùs priùs origine cognoscit illam, vt manifestè probat ratio facta, quia à se illam cognoscit, & Verbum non nisi à Patre. Secundò deficit illa ratio, quia non distinguit inter Spirationem, quatenus est relatio quasi resultans ex productione Spiritus sancti, vel quatenus est virtus spirandi: prior autem consideratio nihil ad præsens refert, sed posterior, & de illa certissimum est, prius origine esse in Patre, & communicari Verbo ex vi processionis eius, vt infrà ostendemus. Et hoc satis est, vt cognitio, & comprehensio tam Spirationis actiuæ, quàm personæ Spiritus sancti sit etiam priùs origine in Patre, quàm in Verbo, & consequenter, vt sit fœcunda ad productionem eiusdem Verbi.

13. Replica. Dicet fortasse tãdem aliquis, multa, & ferè omnia ex his argumentis supponere, Patrem æternũ producere Verbum suum per se ex cognitione sui ipsius, id est, non tantùm suæ diuinitatis, sed etiam suæ personalis proprietatis; nam ex hoc principio tamquam ex notiori, videmur inferre cætera, quasi à paritate rationis. At principium illud nec per se notum est, etiam supposito fidei mysterio; nec videtur satis probatum, vel certum. Nam (vt in principio dicebam) fortasse Scotus illud negaret, quia nulla persona pertinet ad primarium obiectũ primæ intellectionis essentialis: nec est necessariò connexa cum illius cognitione. Vnde alibi sentit Scotus, posse videri essentiam sine personis, & vt sic visam, esse sufficiens obiectum Beatitudinis.

14. Solutio. Respondeo in primis, fundamentalem rationẽ suprà factam directè procedere contra eos, qui absolutè aiunt, Verbum per se non procedere ex cognitione alicuius personæ, sed solius diuinitatis. Quod ostendimus, repugnare cognitioni comprehensiuæ, & intuitiuæ, qualis est cognitio diuinitatis, per quam Pater producit Verbum. Deinde dicitur, non sine speciali ratione, vt certius supponi, Patrem producere Filium ex cognitione sui. Tum quia certissimum est, Patrem producere Verbum, vt sui ipsius imaginem, ergo producit per se illud, vt se in illo, & per illud intellectualiter repræsentet, ergo cognoscendo se, producit illud. Tum etiam, quia Patres communiter ita loquuntur, sicut etiam asserunt, Patrem, & Filium producere Spiritum sanctum se inuicem diligendo: eadem autem proportionalis ratio est de cognitione, quæ de amore esse potest. Tum denique, quia intellectio Patris in nullo signo rationis potest cõcipi priùs terminari ad Verbum, vt productũ per illam, quàm ad Patrem, vt cognitum per ipsammet, quia talis ordo rationis nullum habet in re fundamentum, ergo sicut Pater cognoscendo, diuinitatem suam, ita etiam se, suamque personam cognoscendo, producit Verbum suum. Rectè ergo principium hoc tamquàm certissimum sumitur & ex illo cætera consequuntur, vt deductum est. Fundamenta verò aliarum opinionum nonnulla dubia petunt, quæ in sequenti capite expedientur.

CAPVT V.

Resoluuntur nonnulla dubia, quæ ex doctrina superioris capitis oriuntur.

1. Primum dubium. EX dictis in superiori capite nonnulla dubia deducuntur, ex quorum resolutione solutio etiã rationum aliarum opinionum patebit. Primũ est, an dicendum sit, Verbum procedere ex cognitione personarum tamquàm ex obiecto primario, vel secundario. Ratio autem dubitandi est, quia non videtur dici posse, obiectum primarium, quia illa intellectio necessariò terminatur priùs obiectiuè ad diuinitatem, quàm ad relationes, quia essentia est ratio cognoscendi relationes. Vnde intellectio illa, prout essentialis præintelligitur relationibus, vt sæpe dictum est, ergo vt sic terminatur solùm ad diuinitatem in ratione obiecti cogniti, ergo primarium obiectum eius est sola diuinitas. Dictum est autem in superioribus, per eandem essentialem intellectionem, prout est in Patre, produci Verbum, ergo producitur Verbum ex cognitione so-lius essentiæ, vt primarij obiecti, Personarum autem, vt secundarij. Quod si hanc partem tueamur, videmur reincidere in Scoti opinionẽ, quòd Verbum non per se, sed concomitanter procedat ex cognitione personarum. Quid enim est secundariò, nisi concomitanter, & quasi accidentario?

2. Explicatur dubium. Respondeo, interrogationem hanc non pertinere specialiter ad productionem Verbi diuini, vt productio est, sed ad actum intelligendi Dei, vt actus intelligendi est, eo enim modo, quo actus ille in ratione cognitionis attingit personas, vt repræsentatas, & cognitas per illum: eodẽ modo est ratio producendi Verbum, adiuncta conditione necessaria ex parte Paternitatis. De ipso verò actu intelligendi vt sic, dicendum est, non concomitãter, sed per se, & quasi vnico simplicissimo intuitu attingere essentiam, & relationes. Concomitãtia enim esset, si in illo actu intelligeremus duos ratione distinctos cum fundamento in re, per duas habitudines, vnam ad essentiam, & alterã ad personas: ita vt vnus formaliter in alio non includatur secundum nostros conceptus, sed per se vnusquisque constituatur in ordine ad suum obiectum, licet vnus intelligatur resultare ex altero, & hac ratione actus ille, vt in se est, dicatur primariò terminari ad essentiam, & secundariò ad relationes. At hic modus concomitantiæ verus non est, quia essentia Dei ita est in re ipsa connexa cum relationibus nõ solùm in ratione entis per simplicissimã identitatem, sed etiam in ratione obiecti intelligibilis, per essentialem ordinem ad illas relationes, vt non possit, prout est, in se videri, nedum comprehendi, quia actus ille, quo videtur, & comprenditur, attingendo ipsam Deitatem, eodem quasi intuitu, & respectu attingit etiam personas. Et hoc satis est, vt non tantùm concomitanter, sed etiam per se, ac formaliter, & essentialiter illa intellectio, eo ipso, quòd est cognitio essentiæ, sit etiam cognitio personarum. Quamuis enim fortasse verum sit, diuinitatem ipsam esse rationem attingendi, & cognoscendi personas, non tamen per actum ratione distinctum, sed eodem omninò.

Vnde licèt concedamus, illum actum intelligẽdi, vt essentialem, priùs ratione esse in hoc Deo, quàm in personis: nihilominùs dicendum est, hunc Deum per illum actum cognoscere nõ tantùm diuinitatem, & subsistentiam essentialem, sed etiam personalem, quia per illum perfectè comprehendit, & intuetur suam naturam, prout in se est. Quòd si nos præscindimus illum actum in hoc Deo, vt terminatum obiectiuè ad eundem Deum, sic præcisum, & abstractum à personis; non est, quia intelligimus, eundem actum etiam, vt existẽtem in hoc Deo non attingere personalitates obiectiuè. Sic enim esset abstractio negatiua, & in ea esset falsitas, & mendacium, solùm ergo ex parte nostra præscindere possumus, considerando vnum, & non considerando aliud, quia illud, quod sic abstrahimus, non prout in se est, sed confusè tantùm cognoscimus per illum actum. Quocircà licet personalitates non sint de essentia diuinitatis, vt suprà diximus: nihilominùs est de essentia intellectionis essentialis Dei, attingere personalitates in ratione obiecti cogniti, quia de essentia eius est, esse comprehensionem diuinitatis, comprehensio autem totũ hoc cõplectitur. Dices. Qui fieri potest, vt personæ videantur per intellectionem essentialem priùs ratione, quam producantur, & consequenter priùs ratione, quàm existant? Respõdetur 3.

qvia

quia visio illa nec sumitur ab illo obiecto quasi secundario, sed ex vi essentiæ haberi potest, nec ex parte termini supponitur necessariò actualis existentia ad visionem intuitiuam pro omni signo rationis, sed potest esse prior existentia visionis, quàm rei visæ. Nam si Deus potest intueri futuras creaturas priùs duratione, imò æternitate, quàm ipsæ existant, cur non poterit Deus vt sic, videre personas priùs ratione, vel origine, quàm producantur? Totúmque hoc ex tertio dubio fiet clarius.

4. Resolutio dubij. Iuxta hanc ergo doctrinã formaliter respondendo ad dubium propositum, sub distinctione dicendum est, si illud *primariò*, & *secundariò* sumantur ex parte actus, sic Verbum primariò, & per se produci per cognitionem personarum, quia ille actus intelligendi, quo producitur, essentialiter, ac subinde per se primò habet, quòd sit cognitio, non tantùm essentiæ, sed etiam personarum. Et ita constat non concomitanter, sed per sé, ac formaliter procedere Verbum ex cognitione personarum. Si verò illæ voces sumantur ex parte obiecti, sic non est inconueniens concedere relationes, non ita primariò pertinere ad obiectum illius intellectione sicut diuinitatem ipsam, quod benè suadet illa ratio, quia diuinitas est quasi medium, & ratio attingendi relationes. Sicut enim ad ipsum esse Dei non æquè primò, nec ita essentialiter comparantur relationes, sicut essentia, licèt esse Dei simplicissimum sit, ita ex parte obiecti non æquè primò comparantur essentia, & relationes ad intellectionem Dei, licet illa simplicissima sit. Quamuis autem hoc modo dicamus, Verbum procedere ex cognitione personarum, tamquam ex cognitione obiecti aliquo modo secundarij, non inde benè infertur, concomitanter tantum, & non per se produci ex cognitione personarum. Quia concomitantia dicit pluralitatem actuum sese concomitantium cum proportione, id est, vel secundùm rem, vel secundùm rationem. Hic autem non sunt plures actus, vt declaratum est, sed pluralitas est in obiectis, & in eis non est sola concomitantia, sed ordo per se, quatenus vnum est ratio cognoscendi aliud, quod sine illo cognosci non potest, ex intrinseca ratione, & quasi habitudine sua, & non solùm propter identitatem, aut concomitantiam ex parte actus, vt satis declaratum est, & in sequentibus necessarium erit ferè similia attingere.

4. Secũdum dubium. Secundum dubium est, an possit dici, Verbum esse principium suæ processionis, & similiter, an Spiritus sanctus dici possit principium productionis Verbi. Et dubitandi ratio est, quia obiectum cognitum solet esse principium cognitionis, & termini eius. Diximus autem, Verbum, & Spiritum sanctum esse obiectum cognitum per eam cognitionem, per quam producitur Verbum, sunt ergo principium eius. At hoc planè absurdũ est, vt rectè dicebat Scotus, quia nec vna persona potest esse principiũ sui ipsius, nec persona procedens potest esse principium personæ producentis ipsam.

5. Resolutio. Dico ergo nullo modo id admittendum esse, vt ratio proximè facta euidenter probat. Neque id sequitur ex superiori doctrina. Quia vel est sermo de principio *quod*, vel *quo*. De priori clarum est, obiectum cognitum non semper esse principium *quod* cognitionis, vel termini per illam producti, nam in visione beatifica Deus est obiectum cognitum, & tamen non est principium *quod*, quod proximè producit illam visionem, sed beatus, & in multis aliis fieri potest inductio. Et ratio est, quia de ratione obiecti cogniti, vt sic, ad summum est, quòd sit aliquo modo ratio cognoscendi, vel producendi: non verò quòd sit ipsum cognoscens, vel producens per cognitionem. Si verò sit sermo de principio *quo*, dicendum est, tunc solùm rem cognitam esse principium *quo* cognitionis, aut Verbi, quando, vel per se ipsam vnitur cognoscenti in ratione speciei intelligibilis, vel quando est principium speciei intelligibilis, vel illius rei, quæ vicem eius gerit, quod alias dici solet, quando non solum est obiectum terminatiuum, sed etiam motiuum, seu quando cognoscens cognitionem accipit à re cognita: nam si ex se illã habeat, non oportet, vt res cognita sit principium cognitionis eius, & consequenter nec Verbi eius. Ita verò se habet æternus Pater respectu Verbi, & Spiritus sancti: non enim ab eis accipit cognitionem, nec virtutem, aut quasi speciem ad cognoscendum, nec filiatio, aut Processio per sese quasi vniuntur Patri, vt sint illi ratio cognoscendi personas Filij, & Spiritus sancti, vt tales sunt, sed ipse Pater ex vi suæ diuinitatis totum hoc habet, & ideo ad eius cognitionem non comparantur, vt obiectum motiuum, sed tantùm vt terminatiuum. Ac propterea nullo modo sunt principium Verbi, etiam si Verbum ex illorum cognitione procedat.

Ex quo obiter infero, etiam in ipso Patre Paternitatem non concurrere, nostro modo intelligendi, per modum obiecti motiui, seu speciei intelligibilis, ad eam cognitionem, per quam producitur Verbum, etiam vt est ipsiusmet Patris cognitio. Probatur. Quia tota virtus, & tota quasi species ad illam cognitionem, est sola diuinitas vt sic, non ergo Paternitas. Antecedens patet, quia Filius eadem omnino cognitione cognoscit Patrem, qua Pater seipsum, & eodem intellectu: ergo eadem quasi specie intelligibili: Filius autem ex vi suæ diuinitatis Patrem cognoscit, & idem est de Spiritu sancto. Neque enim fingi, aut intelligi potest, quòd Paternitas, quæ ab illis realiter distinguitur: illis deseruiat per modum speciei intelligibilis. Ratio verò est, quia diuinitas eminenter continet perfectiones omnium relationum, vt suprà dixi, & ideò per se est sufficiens ratio cognoscendi illas. Denique, quia etiam respectu Patris propria relatio, seu Paternitas est veluti secundarium obiectum respectu cognitionis suæ essentiæ: nam ex comprehensione huius, illam etiam consequenter cognoscit. Quando autem aliquid hoc modo cognoscitur, principium cognoscendi primarium obiectum est sufficiens ratio cognoscendi secundarium. Atque ita in præsenti sola diuinitas est sufficiens ratio comprehensionis suæ, quæ secundùm rationẽ potest priùs intelligi in hoc Deo, vt præciso à personis; nam omnis perfectio essentialis in eo præintelligi potest. Et, vt suprà dicebam, per illam intellectionem vt sic, cognoscuntur relationes, quãuis ipsæ relationes nullo modo, etiam secundùm rationem sint principia talis cognitionis, sed solùm res cognitæ. Quocircà cùm Paternitas possit dupliciter considerari, scilicet, & vt proprietas constituens talem personam, & vt quoddam obiectum cognitum: priori modo concurrit aliquo modo vt principium ad productionem Verbi, id est, tamquam conditio necessaria, quæ in tali persona supponi debet: posteriori autem modo non concurrit vt principium, sed solùm vt terminus secundariò cognitus.

6. Illatio de paternitate quomodo ad productionẽ filij concurrat.

Tertium

7. Tertium dubium.

Tertium dubium est, an Verbum procedat ex cognitione intuitiua personarum. Cuius resolutio respectu Patris clara est: ille enim supponitur existens, & ideò non est dubium, quin respectu illius sit intuitiua cognitio. Idem non difficilè intelligi potest respectu Verbi, quia actus, quo producitur, simul terminatur ad illud, vt existens, tam in ratione productionis, quàm in ratione cognitionis eius, quod à fortiori etiam patebit ex dicendis. Tota ergo difficultas versatur circa personam Spiritus sancti, quia cùm Verbum producitur, nondum tertia persona intelligitur, producta: ergo nec existés ergo neq; vt obiectũ intuitiuæ cognitionis.

8. Productio Verbi est ex visione intuitiua Spiritus sancti.

Atque ita censent aliqui, in eo signo cognitionem Spiritus sancti esse abstractiuam. Sed mihi nullo modo probatur, quia cognitio abstractiua, aut in obiecto supponit imperfectionem, aut in cognoscente: si enim res cognita talis sit, vt de se abstrahat ab actuali existentia, & possit esse tantùm possibilis, tunc poterit quidem abstractiuè cognosci etiam à perfectissimo intelligente, quomodo Deus habet sciétiam abstractiuam rerum possibilium. Tũc autem supponitur imperfectio in re cognita, quæ non potest attribui personæ Spiritus sancti: nam essentialiter est actu existés, & tam necessariò sicut Pater. Si autem res de se non abstrahit ab actuali existentia, sed illam necessariò includit, non potest abstractiuè cognosci, nisi imperfectè cognoscatur, quia planè non cognoscitur, sicut est, & sicut meretur, quod Patri æterno attribui non potest. Nam in quocumque signo perfectissimè, & comprehensiuè cognoscit personam Spiritus sancti: ergo cognoscit illam, sicut est: ergo cognoscit illam vt necessariò existentem actu, ergo intuitiuè. Confirmatur à posteriori, nam cognitio intuitiua potest esse prior etiam duratione, quàm existentia rei cognitæ: habet enim Deus ex æternitate cognitionem intuitiuam creaturarum, quia videt illas, prout futuræ sunt, etiã si nondum existant. Quid ergo mirum, quòd possit esse prior origine. Maximè cum supra ostensum sit, prioritatem originis esse cum simultate cognitionis, seu rationis. Sic ergo simul intuetur Pater & Verbum, & Spiritum sanctum, quamuis in illo signo intueatur Verbum, vt productum à se, Spiritum sanctum autem vt à se, & Verbo.

9. Dicunt verò aliqui, esto, verum sit, Patrem intuitiuè cognoscere Spiritum sanctum, tamen in illo signo non cognoscere illum vt productum, sed vt producendum, neque vt existentem, sed vt futurum. Verumtamen neque hic modus loquendi absolutè placet, quia in illo obiecto non est propria futuritio, sed necessaria præsentia. Dici tamen potest, à nobis pro illo signo apprehendi instar futuri, quia imperfectè cognoscimus, & apprehendimus illa signa, ac si in vno signo esset cognitio, in quo nondum est existentia obiecti, quod re vera ita non est, quia prioritas originis non est prioritas in quo, sed à quo, & vt sæpe dixi, non excludit simultatem omnimodam in existentia, & cognitione. Cùm ergo Pater producit Verbum suum ex cognitione eiusdem Verbi, & Spiritus sancti illo intuitiuè cognoscit, quia videt illos, vt essétia simpliciter necessaria, ac proinde, vt existétia simul in ipsa æternitate, licèt cum habitudine originis, quæ non obstat intuitiuæ cognitioni.

10. Quartum, ac præcipuum dubium, tactum in argumentis superioris capitis erat, an sequatur, Verbum diuinum esse imaginem, vel sui ipsius, vel Spiritus sancti. Sed hoc dubium supponit multa dicenda in capite septimo, & ideò postea meliùs tractabitur. Nunc breuiter dicimus neutrum illorum sequi, quod ibi ostendemus.

CAPVT VI.

Vtrum Verbum diuinum procedat ex cognitione creaturarum possibilium.

IN hoc puncto clarior, quàm in præcedenti est sententia Scoti, negantis procedere Verbum diuinum ex creaturarum cognitione siue futurarum, siue possibilium. Ita docet Scot. in 1. dist. 2. quæst. 7. & sumitur ex dist. 32. q. 1. idem in 2. dist. 1. quæst. 1. & quodlib. 14. §. *Hic intelligendum est.* Eandem sententiam sequitur eius schola, & ex Modernis expositoribus Diui Thomæ aliqui eam constanter defendunt. 1. 1. Opinio negans. Scot.

Fundamenta afferuntur multa, omnia tamen ad hoc principium reuocãtur, quod in Patre priùs secundum naturam est producere Filium, quàm cognoscere creaturas etiam possibiles: ergo fieri non potest, vt Verbum procedat ex cognitione creaturarum, quia nõ procedit ex aliquo posteriori se. Antecedens probatur primò, qui respectu paternæ cognitionis craturæ sunt secundarium obiectum: cognitio autem priùs natura terminatur ad primarium obiectum, quàm ad secundarium, ergo Pater priùs natura cognoscit se, quàm creaturas, ergo priùs etiam natura producit Verbum, quàm cognoscat creaturas. Probatur hæc vltima consequentia, quia illa cognitio, sic præcisè spectata, est simpliciter infinita; ergo fœcundissima, cùm supponatur prior origine. Item illa est sufficiens beatitudo Patris, non enim fit beatus cognoscendo creaturas: ergo est etiam sufficiens, vt ex vi illius habeat consortium Verbi, & Filij in eadem beatitudine. 2. Primũ fundamentũ.

Quia verò hæc ratio quoad prioritatem naturæ videtur supponere distinctionem ex natura rei inter diuina attributa, & quoad reliqua videtur posse instari in cognitione personarum, ideo augetur aliter difficultas. Quia creaturæ non solùm sunt obiectum secundarium, sed etiam sunt obiectum quasi accidentarium, in quo multùm differunt à cognitione personarũ. Declaro assumptum primò, quia cognitio creaturarum etiam possibilium, non est necessaria Deo ad consumatam perfectionem suam: nullo enim modo indiget creaturis etiam vt obiectis ad suam perfectionem, nam hoc esset imperfectio in ipso. Secundò, quia non tãta necessitate creaturæ sunt possibiles, quanta Deus est actu, & quanta Verbum producitur, ergo sunt quasi per accidens respectu Dei, & comprehensionis quam de se habet. Ex quo vlterius sequitur: cognitionem primarij obiecti posse dici priorem natura, quam huius secundarij, non ob distinctionem à parte rei inter cognitiones, sed ob distinctionem obiectorum, & independentiam vnius ab alio. Hinc enim resultat illa prioritas naturæ, quæ dicitur esse in subsistendi consequentia, Quæ in hunc modum confirmatur explicando argumentum. Nam si per impossibile, creaturæ non essent possibiles, nihilominùs Pater esset, & se perfectissimè cognosceret, & consequenter Verbum etiam adæquatum produceret, quia in nullo pendet à creaturis: ergo signum est, Verbum nunc produci sine vlla quasi dependentia à cogntione 3. Secũdum fundamẽtum.

creaturarum, quamuis concomitanter illæ cognoſcantur.

4. Secunda opinio affirmans. D.Thom. Nihilominus ſecunda ſententia affirmat, Verbum procedere ex ſcientia ſimplicis intelligentiæ creaturarum poſſibilium. Quam ſine dubio tenet D.Thomas.1.p.q.34.art.1.ad 3. vbi quoad hoc eodem modo loquitur de proceſſione Verbi ex creaturarum cognitione,& perſonarum. Idem ſumitur ex artic.2.& 3.& ex quæſtio.4. de veritate, artic.5. Tenet Caietanus 1.part.ſuprà, & Torres quæſtio. 27.artic.3.in fine, & ferè alij expoſitores his locis. Idem ſentit Ferrar. 4. contra Gentes, cap. 13. licèt de ordine rationis inter cognitionem creaturarum in Verbo, & productionem Verbi, ſpecialem habeat opinionem, de qua in c.8.dicam. Tenet etiam Gabriel in 1.diſt.27.q.3.art.3.dub.1. Et ſumitur ex alijs Theologis ibi, & vbicumque diſputant de ſcientia Dei, vt infrà declarabo.

Caietan. Torres. Ferrar. Gabr.

5. Probatio ex Aug. Atque hæc ſententia mihi etiam magis probatur. Quam probo primò ex D.Auguſtino lib.15.de Trinitate, cap.13.& 14.vbi inter alia dicit, *Verbum Diuinum eſſe de omnibus, quæ ſunt in ſcientia Dei: nam ſi aliquid minus eſſet in Verbo, quàm in ſcientia, non eſſet Verbum adæquatum.* Poteſt autẽ hoc teſtimonium infirmari ex eo, quòd nimiũ probare videtur, quia Auguſtinus etiam de ſcientia futurorum loquitur, ſed hoc, vt ſtatim declarabo, non obſtat, quia ſatis eſt, quòd Verbum procedat ex ſcientia, quæ eſt futurorum, quamuis non procedat ex illa, vt eſt futurorum. At illud autem priùs neceſſe eſt, vt procedat ex ſcientia creaturarum ipſarum, vt poſſibiles ſunt. Hãc etiam ſententiam indicauit idem Auguſtinus lib.11.confeſſionum, c.7.dicens, *Verbum ſempiternè dicitur, & eo ſempiternè dicuntur omnia.* Sic etiam ſentit Anſelmus in Monologio à c.28.vſque ad 44.oſtendens *Deum vnico Verbo ſuo omnia dicere,* quod dicit eſſe *perfectiſſimum, & veriſſimum reſpectu omnium creaturarũ.* Et in c.30.declarat, illud Verbum non requirere futuras creaturas, ſed ſimpliciter repræſentare creaturas.

Auguſt. Anſelm.

6. Aliqui tamen interpretantur Anſelmum, vt loquatur de creaturis, non prout in ſe ſunt: neque vt cognoſcuntur poſſibiles, ſed prout ſunt eminenter in Deo, & referunt hoc teſtimonium pro contraria ſententia, quia ibi cap.41.& 32.dicit *Verbum diuinum non eſt verbum creaturarum.* Sed re vera expoſitio eſt contra mentem Anſelmi, nam cap. 29. ait, *illas creaturas, quæ dicuntur in Verbo, eſſe ad imitationem eius*, quod non eſt verum de creaturis prout eminenter ſunt in Deo, ſed prout in ſe ſunt, vel eſſe poſſunt. Item quia dicere creaturas, prout ſunt in Deo, nihil aliud eſt, quàm dicere Deum ipſum, Anſelmus autem dicit illo Verbo non tantùm dici Deum, ſed etiam creaturas. Denique, quando Deus dicitur cognoſcere non tantùm ſe, ſed etiam creaturas, neceſſario debet intelligi de creaturis, prout diſtinguuntur à Deo, Anſelmus autem docet eodem modo procedere Verbum repræſentatiuum creaturarum, ſicut creaturæ cognoſcuntur à Deo. Quod autem recuſat appellare Verbum illud Verbum creaturarum, exponit D. Thomas dicta quæſt.4. de veritate, art.5. ad 2.ideò eſſe, quia Verbum illud non eſt à creaturis, non verò quia non ſit de creaturis. Itaque ſenſus eſt, non eſſe Verbum quod trahat originem à creaturis, quamuis ſit Verbum repræſentans illas ex vi ſuæ proceſſionis. Vel etiam noluit Anſelmus vocare Verbum creaturarum, quia per ſe primò non procedit ad repræſentandas illas,

D.Thom.

A ſed ſecundariò, & veluti conſequutione quadam. Quod etiam Diuus Thomas in illo art.5. vocauit repræſentare illas per accidens, non quia hoc propriè accidat illi Verbo, ſed quia non eſt de primaria ratione eius, vt explicabimus. Quantùm verò ſpectat ad hanc locutionem, non eſt inconueniens vocare illud Verbum creaturarum, ſicut ſcientiam Dei vocamus ſcientiam creaturarum. Et ita paſſim loquitur Auguſtinus. An verò idem dicendum ſit de imagine, dicam poſtea.

Auguſt.

7. Ratio. Ratio communis ad probandam hanc ſententiam eſt, quia Verbum diuinum procedit ex cognitione comprehenſiua diuinitatis, ſed talis cognitio eſt etiam comprehenſio omnium creaturarum poſſibilium, ergo procedit ex earum cognitione. Conſequentia patet ex dictis capite præcedente: ſimili enim illatione concluſimus, Verbum procedere ex cognitione perſonarum, non tantùm materialiter, & concomitanter, ſed per ſe, & formaliter. Maior verò eſt per ſe nota, minor autem eſt communis ſententia Theologorum dicentium, Deum cognoſcere omnia in ſe ipſo tamquam in prima cauſa, quia comprehendendo ſe, & omnipotentiam ſuam, neceſſariò comprehendit omnes creaturas. Et ideò è contrario dicunt, creaturam videntem Deum, poſſe quidem videre in eo aliquas creaturas, tamquam in cauſa: non tamen omnes. Quia comprehenderet cauſam. Quæ conſtat ex 1.parte quæſtio.12. & 14. & ex Theologis in 1. diſtin.35.& in 4.diſt.49. Quamuis enim non omnes ita ſentiant, tamen grauiores, & plures id docent. præſertim D. Thomas, & Diſcipuli eius, & ſine dubio quoad principale fundamentum eſt doctrina Dionyſij, & Auguſtini. Vt ſupra tract.1. lib.3.viſum eſt.

D.Thom. Dionyſ. Auguſt.

8. Expeditur ratio. Vt autem vis huius rationis meliùs intelligatur, & occurramus reſponſionibus ſimulque fundamenta contrariæ ſententiæ diluamus, aduerto, tribus modis poſſe à nobis concipi Deum per ſcientiam ſuam, & ſui, cognoſcere creaturas poſſibiles. Primò per eundem omnino actum re, & ratione, prout terminatum ad adæquatum obiectum ſuum, tam primarium, quàm ſecundarium. Et in hoc ſenſu videntur locuti Theologi, qui aſſerunt, Deum comprehendendo ſe, neceſſariò etiam comprehendere creaturas, quia ille actus vt perfectè terminetur ad primarium obiectum formaliter includit, ac neceſſariò poſtulat extenſionem, & quaſi terminationem ad ſecundarium obiectum. Et hic modus tribuendi Deo ſcientiam creaturarum poſſibilium, eſt ſine dubio valdè conſentaneus communi doctrinæ, quam ſuppoſui ex Dionyſio, Auguſtino, Thoma, & alijs. Eſt etiam valde conformis diuinæ perfectioni, & ſimplicitati, ad quam ſpectat cognoſcere perfectè omnes effectus in ſua cauſa. Quod tantò ſimplicius, & perfectius fit, quantò ex vi vnius formaliſsimi actus, re, & ratione eiuſdem, quo cauſa comprehenditur, manifeſtantur omnes effectus in illa eminenter contenti, manifeſtantur (inquam) non ſolùm quoad ipſam eminentiam (hoc enim non eſſet cognoſcere effectus) ſed etiam quoad ipſos effectus participabiles à tali cauſa.

Primus modus explicandi ſcientiam Dei.

9. Declarari etiam poteſt ex cognitione potentiæ, & obiecti in creaturis. Nam cognitio potentiæ, ſi perfecta ſit, & præſertim comprehenſiua, neceſſariò debet attingere obiectum non alia cognitione, vel ratione diſtincta, ſed ſe ipſa formaliter, quia propter connexionem illarum rerum non poteſt

ad vnam primariò, & perfectè terminari, quin transeat ad aliam. Sic ergo Deus comprehendendo se, comprehendit omnipotentiam suam, & ideo necessariò illa comprehensio transit ad creaturas, vt possibiles. Potest quidem assignari differentia, quia potentia creata dicit transcendentalem habitudinem ad obiectum, à quo speciem sortitur, quod de diuina potentia dici non potest. Verumtamen non oportet connexionem inter obiectum, & potentiam quoad cognosci, ex eadem ratione oriri: sed quod in creaturis facit habitudo potentiæ ad obiectum: in Deo potest efficere eminentialis continentia effectuum in potentia, & essentialis dependentia creaturarum possibilium à creatrice essentia.

10. Secundus modus declarandi scientiam Dei. Sic ergo explicata cognitione creaturarum in Deo, manifestum est ex ratione facta, Verbum, quod producitur, ex comprehensiua cognitione essentiæ, consequenter etiam produci ex simplici intelligentia creaturarum. Neque esse aliquod verum instans naturæ, in quo illa cognitio priùs terminetur ad essentiam, quàm ad creaturas possibiles. Quia licèt essentia sit primarium obiectum, & ratio cognoscendi creaturas, tamen propter connexionem vnico simplici intuitu cognoscuntur, & essentia, & creaturæ in ipsa. Sicut beatus videns Deum eadem simplici actione, & attentione (vt sic rem declarem) videt Deum, & res in ipso, & simul format verbum ita repræsentans essentiam Dei, vt etiam repræsentet creaturas in ipsa. Et ita facilè soluuntur fundamenta contrariæ sententiæ, præter illud, quod est de necessitate creaturarum possibilium, de quo statim dicam.

11. Secundo modo potest intelligi, Deum cognoscere creaturas ex cognitione suæ essentiæ, non tamen eodem actu, seu eadem tendentia intellectus secundùm rationem, sed veluti duobus actibus ratione distinctis, quorum vnus sit ratio alterius, sicut in nobis ex cogitatione causæ, si perfecta sit, oritur statim cognitio effectus, hac tamen interueniente differentia, quòd in nobis actus illi sunt realiter distincti, & vnus ab altero verè, & realiter causatur, & interdum non sine temporis successione (in quo fortè ratio discursus consistit) in Deo autem est simplici, & eminēti modo, per omnimodam identitatem realem, cum distinctione tamen virtuali, secundum hunc explicandi modum. Et ex hac suppositione, & declaratione diuinæ scientiæ videtur procedere contraria opinio.

12. Verumtamen sic etiam duplici ratione mihi displicet illa opinio. Primò quia nō approbo hunc modum explicandi scientiam Dei erga creaturas, quia nec virtualem discursum in Deo admitto, sed simplicissimum modum cognoscendi effectus in causa. Deinde, quia non video, cur posita scientia illo modo, non sit etiam ponendū Verbum productum ex tota illa, vt vtramque rationem includit, vt ita Verbum sit adæquatum diuinæ scientiæ, sicut Augustinus dixit, & perfectio illius Verbi postulat. Et declaratur in hunc modum, quia iuxta illam sententiam duplex est in Deo scientia ratione distincta, vna sui, & alia creaturarum, & vnaquæq; illarum dicit perfectionem formalem necessariò conuenientem Deo, & ratione distinctam ab altera, pertinentémque ad attributa essentialia. Ergo illa scientia secundùm vtramque rationem est productiua, seu ratio sufficiens producendi Verbum: ergo sicut illa est in re vna, & ratione duplex, ita per illam producitur vnum Verbum adæquatum in re, quod sit Verbum & Dei, & creaturarum secundum distinctionem rationis. Probatur prior consequentia (reliqua enim clara sunt) quia etiam illa scientia diuina, vt est scientia creaturarum est infinita quædam perfectio, & consequenter actus intelligendi infinitus, & ideo necessarius, cùm pertineat ad essentialem Dei perfectionem, & de se priùs origine conueniens Patri. ergo est fœcundus ad productionem Verbi.

Quocircà, licèt iuxta hunc modum explicandi scientiam Dei, intelligi possit scientia illa priùs ratione terminata ad essentiam, quàm ad creaturas, & consequenter intelligi possit Verbum, vt productum per illam in illo priori, terminatam solùm ad essentiam: tamen sicut hoc modo non concipitur adæquatè tota scientia Dei, ita nec Verbum adæquatè productum, & ideo non sequitur in re ipsa non produci ex scientia creaturarum, quia consequenter intelligendum est, in secundo signo rationis, quasi adæquatè compleri productionem eius. Qui modus concipiendi, & loquendi nullam ingerit difficultatem, neque est, quòd illud prius, & posterius aliquem decipiat, quia hæc signa, seu instantia rationis non ponunt prioritatem, in qua verè vnum sit prius altero, sed solùm explicant rationes varias in eadem simplicissima re contentas: & ita facilè expediuntur fundamenta cōtraria. Solùm superest explicādum, quomodo scientia creaturarum in Deo tam necessaria sit, sicut ipsum Verbum diuinum, quod statim præstabo. 13.

Tertio modo potest intelligi scientia creaturarum in Deo ita, vt nō sit per cognitionem illarum in essentia Diuina tamquam in causa, nec per cognitionem illarum ex cogitatione diuinitatis, tamquam ex cogitatione causæ: neque etiam ita, vt hęc duplex scientia sit in Deo duplex perfectio ratione distincta: sed solùm per simplicem repræsentationem ipsarum creaturarum, quæ in Deo vltra cogitationem sui, nullam realem perfectiōné addat, sed solùm respectum rationis ad creaturas. Declaratur exemplo scientiæ simplicis intelligentiæ, & visionis, distinguūtur enim in Deo ratione, non verò tamquam perfectiones reales ratione distinctæ, sed solùm per respectum rationis, qui nostro modo intelligendi consurgit in illa scientia, quæ erat simplicis intelligētiæ, eo ipso, quòd obiectum eius futurum est, & comparato illo respectu, iā est scientia visionis, sine vlla additione reali. Ita ergo in præsenti concipere possumus diuinā scientiam, vt terminatam ad solam essentiam Dei tamquam ad rem omnino absolutam, & simul etiam ad relationes ad intrà, & in hoc solo necessariò consistere perfectionem realem eius, & ad comprehensionem illius obiecti non indigere cognitione alicuius rei extra se. Et nihilominùs eo ipso, quòd creaturæ possibiles sunt, habere illam sciētiam vim repræsentandi illas, & consurgere in ipsa respectum rationis ad tale obiectum, per quem constituitur in esse scientiæ creaturarum. Vnde fit, vt hic respectus minùs necessariè, & quasi accidentariè Deo conueniat, ac propterea illa scientia sub ea ratione non sit Verbi Diuini productiua. Et iuxta hunc modum explicandi scientiam diuinam circa creaturas possibiles, videntur aliqui Moderni auctores defendere priorem sententiam. 14. Tertius modus explicandi scientiam Dei.

Mihi autem in primis difficile videtur illud fundamentum. Primò, quia scientia creaturarum sic explicata, non videtur esse perfectissima, qualis Deo attribui debet, quia non est cognitio effectuū 15.

in causa, vel ex causa: hæc autem est perfectissima. A Secundò, quia vix potest intelligi, quòd diuina scientia post repræsentationem (vt ita dicam) ipsius Dei, tamquam obiecti intelligibilis, repræsentat verè, & realiter omnes creaturas possibiles, & non propter connexionem cum essentia sua, sed per se propter perfectionem suam, & tamen quòd hoc nihil perfectionis realis dicat in illa sciẽtia, cùm ex suo genere scientia cuiuscũque obiecti scibilis dicat perfectionem simpliciter. Neq; in hoc est simile, quod affertur de scientia visionis: nam hæc supponit scientiam simplicis intelligentiæ earundem omnino rerum, vt possibilium, & ideo mirum non est, quod illæ eædem res eo ipso, quod futuræ sunt, repræsententur per eandem scientiam B immutatam. Hic autem non supponitur scientia eiusdem rei vllo modo, neque etiam alterius rei, in qua cognoscantur creaturæ possibiles: & ideo vix potest intelligi illa veluti extensio scientiæ sine perfectione reali secundùm rationem distincta, Præsertim, quia in scientia visionis ratione cogimur ad illam dicto modo explicandam, propter immutabilitatem diuinæ scientiæ, hic autem nulla est ratio, propter quam hoc asserendum sit, neque id pertinet ad diuinam perfectionem. Cur ergo obscuriorem reddemus modum explicandi scientiam illam?

16. Tã necessario creaturæ repræsentantur in Verbo sicut i sciẽtia Dei. *August.* *Athanas.* Addo verò vlterius, etiam admisso illo modo, nihil esse, cur negemus, Verbũ procedere ex scien- C tia creaturarum. Quia etiam illa sciẽtia est simpliciter necessaria non solùm in se, sed etiam vt actu repræsentans creaturas, hoc autem solùm est produci ex cognitione creaturarum. Consequentia patet ex illo principio, quòd hoc Verbum est adæquatum illi scientiæ, vt sæpe dixi ex Augustino, & idem habet Athanasius in epistola de decretis Nicenæ synodi, & inde probat vnitatem illius Verbi, quam rationẽ nos supra declarauimus. Antecedens verò patet, quia illa scientia Dei necessario repræsentat, quicquid est repræsentabile, sed creaturæ possibiles supponuntur naturaliter repræsentabiles per scientiam, ergo necessariò repræsentantur per illam scientiam.

17. Dicetur fortasse, scientiam illam Dei necessariò D repræsentare creaturas, vt possibiles, sed non tam necessariò, ac Pater producit Verbum suum, atque hoc satis esse, vt Verbum non procedat ex illa scientia, vt repræsentante creaturas possibiles. Sed contrà primò, quia licèt daremus hanc inæqualitatem in necessitate, nihilominùs cum eadem proportione loquendum esset de Verbo, & scientia. Nam Verbum etiam repræsentat creaturas possibiles necessariò, vt omnes fatentur, & est per se notum ex illo principio, quòd est Verbum adæquatum. Vnde hanc repræsentationem habet ex vi suæ processionis, quia ex vi illius totam scientiam Dei habet, secundùm absolutum esse illius. Ad quod necessario sequitur repræsentatio E creaturarum tanta necessitate, quanta illæ sunt possibiles. Ergo accommodando singula singulis, sicut in scientia distinguuntur illa duo, scilicet esse, & repræsentare creaturas, ita & in Verbo distinguẽda sunt, ergo Verbum quoad esse procedit ex scientia, vt est, & quoad repræsentationem creaturarum ex cognitione illarum.

18. Tã necessario repręsentantur creaturæ Adhuc etiam vlteriùs addo, non minùs necessariò scientiam Dei repræsentare creaturas vt possibiles, quam procedat Verbum à Patre. Probatur, quia illa scientia est prior origine in Patre, non solùm secundum se, & absolutè spectata, sed etiam vt actu repræsentans creaturas possibiles. Quod ita ostendo: nam creaturæ, vt sint possibiles, non pendent per se à Verbo, vt Verbum est, sed à Deo, vt sic, & ab omnipotentia eius, quæ est prior origine in Patre, ergo etiam possibilitas creaturarum secundùm se est, vt ita dicã, origine prior: ergo etiã actualis repræsentatio earum in scientia Patris est prior origine, ergo illa repræsentatio est tam necessaria, ac Verbi emanatio, quæ est origine posterior. Quia si illa repræsentatio est simpliciter necessaria, & independens ab emanatione Verbi, & prior illa, saltem prioritate originis: nihil obstare potest, quo minùs sit æquè necessaria. Et consequenter ex eadem prioritate concluditur. Verbum produci per illam scientiam, vt iam actu repręsentantem creaturas possibiles. possibiles, sicut Verbum producitur.

Sed aiunt, vt creaturæ sint possibiles per omnipotentiam Dei, supponi ex parte illarum quamdam possibilitatem obiectiuam, quæ solet vocari non repugnantia, quæ nõ est in illis tam necessaria, sicut est Verbi existentia. Sed contrà, quia vel creaturæ habent hanc qualemcumque possibilitatem ex Deo, seu ex diuinis ideis: vel habent quasi ex se sine dependentia à Deo. Priori modo necessariò habent illam possibilitatem quasi ex necessaria denominatione, vel coniunctione cũ ideis diuinis, & ex hac parte nõ minùs necessariò habent illam, quàm Verbum existat, & alioqui habent illam cum prioritate originis respectu Verbi, vt explicaui. Si autem posteriori modo concipiatur illa non repugnantia ex parte creaturarum, planè est tam necessaria in sua negatione, sicut Verbum in suo esse actuali, quia est sine dependentia ab alio in illa non repugnantia. Tota autem necessitas Dei est necessitas independentiæ, ergo in hoc est æqualitas. Neque hoc est inconueniens, quia non est æqualitas in re positiua, sed in negatione quadam. 19. Obiectioni occurritur.

Et hinc facilè patet responsio ad totum fundamentum contrariorum. Ad illam verò conditionalem, in qua fit magna vis, *si creaturæ non essent possibiles verbum nihilominus esset perfectum.* Respondet rectè Caietanus, dato antecedenti, non rectè inferri, de facto non procedere Verbum ex scientia creaturarum. Sicut è contrario dicere quis potest, licèt Verbum nõ produceretur, creaturas esse posse, quia non pendent per se à Verbo, vt talis persona est, quamuis est ex parte sua. Et tamen non sequitur, quòd de facto non producantur per Verbũ, quia licèt ex parte creaturarum non esset necessarium Verbum productum, ex parte Dei necessarium est. Ita ergo è contrario dici potest, quamuis ex parte Verbi præcisè considerari non sit necessaria possibilitas, vel non repugnantia creaturarum: tamen quia aliàs per se necessaria est, ideo illa posita per modum termini relationis, necessarium omnino esse, vt Verbum producatur ex scientia actu repræsentante ipsas creaturas. Deinde addi potest, posita illa hypothesi impossibili, Verbum fore æquè perfectum comparatiuè (vt ita loquar) id est, tam perfectum, quantùm esset tunc scientia Dei, absolutè tamen, nec scientia Dei esset tam perfecta, nec Deus ipse, quia non esset omnipotens. Quod si dicas, non supponi impotentiam in illo, sed tolli possibilitatem non repugnantiæ ex parte creaturarum. Respondeo, tam impossibile esse hoc posterius, sicut illud, & non posse tolli illam possibilitatem ex parte creaturarum, quin tollatur à Deo positiua perfectio omnipotentiæ, 20. Ad fundamẽta contrariæ sententiæ. *Caietan.*

ac sub

ac subinde scientiæ, & totius diuini esse.

21. Resolutio quæstionis. Concludo igitur ex dictis, Verbum diuinum simpliciter procedere ex cognitione creaturarum, vt possibilium, ac proinde Verbum diuinum ex vi suæ processionis dicere, non tantùm respectum ad Patrem, sed etiam ad creaturas, & in vniuersum ad res necessariò cognitas, à Deo. Quod docuit D. Thomas in illa quæstio. 34. & sequuntur omnes eius discipuli & sumitur etiam ex Augustino dicto lib. 7. de Trinitate à principio, & lib. etiam 15. Ratio autem est, quia Verbum per se primò dicit ordinem ad res cognitas tamquam repræsentans eas, cùm ergo inter eas comprehendantur creaturę, vt ostensum est, ad illas dicet similem respectum. Cuius oppositum significat Gabriel in 1. dist. 27. q. 3. articul. 3. dub. 1. sed in re non contradicit. Solùm enim intendit, hunc respectum non esse realem, quod nos fatemur, & est per se clarum. Loquimur ergo de respectu rationis, & de hoc non formaliter, sic enim à ratione fingitur: sed fundamentaliter, quia repræsentatio à nobis non concipitur, nisi per modum respectus.

22. Respectus in creaturas vnde sit in Verbo. Sed contrà. Ergo hic respectus est proprius Verbi, quia cōuenit illi ex vi suæ processionis: ergo conuenit illi ratione suæ proprietatis personalis, & non ratione essentiæ: nā ea, quæ sunt propria, non conueniunt ex ratione communi, sed ex particulari: consequens autem est falsum: ergo. Propter hoc Aureolus in 1. dist. 27. vt refert etiā Capreolus ad argumenta contra quintam conclusionē concedit, respectum hunc conuenire Verbo ratione suæ proprietatis, & non ratione essentiæ. Oppositum autem docet D. Tho. d. q. 34. art. 3. ad 1. & ibi Caietanus, & alij, Ferr. 4. contra Gentes, c. 13. Capreolus suprà, atque ibidem etiam Scotus quæstio. 3. Qui dicunt repræsentationem rerum conuenire Verbo ratione essentiæ, non ratione filiationis. Et ratio est, quia hæc repræsentatio est intellectualis, vnde conuenit Verbo ratione ipsius actus intelligendi illi communicati: talis autem actus absolutum quid est, vt supra ostēdi. Vnde hæc sententia vera est, loquendo de propria forma, quæ est ratio repræsentandi. Propter argumentum autem factum addo ex D. Thoma in 1. dist. 27. q. 1. artic. 3. Aliud esse loqui de ratione formali repræsentandi, aliud de modo habendi illam. Primum conuenit Verbo ratione essentiæ, vt rectè probatum est. Secundum autem conuenit ratione proprietatis. Vnde repræsentare intellectualiter creaturas, non est proprium Verbi, sed commune omnibus personis, vt conuincit ratio facta, habere autem hanc repræsentationem, vt communicatam ex vi suæ formalis processionis, est proprium Verbi, & ideò in hoc inuoluitur proprietas eius. Et ita nulla est repugnantia, aut retractatio in D. Thom. quamuis oppositum Caietanus dixerit.

CAPVT VII.

An Verbum diuinum procedat ex scientia visionis, vel aliquo modo contingente creaturarum.

1. SVpponimus Deum ex æternitate cognoscere res futuras secundum reales existentias, quas habituræ sunt, quam cognitionem scientiam visionis Theologi appellant, eamque ratione distinguunt à scientia simplicis intelligentiæ. De hac

1. Opinio affirmans. ergo scientia sub hoc conceptu, & respectu loquimur, nam dicta in capite superiori solùm de simplici intelligentia procedunt, ita enim semper loquuti sumus. Nonnulli ergo Moderni docent, Verbum procedere ex diuina scientia etiam sub hoc respectu spectata, id est, vt attingit creaturas futuras in qualibet differentia tempori secundum existentias earum, & attribuunt D. Thomæ 1. part. quæstio. 34. artic. 3. & quæstio. 37. artic. 2. ad 3. quia his locis absolutè docet, Verbum procedere ex cognitione omnium creaturarum, nihil distinguens inter cognitionem simplicem, vel visionis? nec inter creaturas, vt futuras, vel possibiles. Fortiùs videtur hoc suaderi ex Augustino libro octoginta trium quæstionum quæstio. 63. Vbi sentit Verbum dicere respectum ad creaturas, vt faciendas. Ponderatque, ideò potius fuisse appellatum à Ioanne *Verbum*, quàm *rationem* quia *ratio* non dicit respectum ad res faciendas, sicut *Verbum*.

2. Fundamētum. Atque hinc potest ratione suaderi hæc sententia. Quia quidquid Verbum diuinum habet, ex sua processione habet, sed Verbum diuinum habet respectum ad creaturas existentes, non solùm, vt fieri possunt, sed etiam vt fiunt, ergo habet totum hoc ex sua processione, ergo non solùm procedit ex scientia simplicis intelligentiæ, sed etiam visionis. Vt enim Verbum dicatur procedere ex aliqua scientia sub aliquo respectu, non oportet, quòd totum suum esse habeat per illam scientiam, vt spectatam sub illo respectu: sed satis est, vt sub aliquo etiam respectu suo sit per illam cum proportione, & accommodando singula singulis. Et confirmatur applicando quamdam rationem, qua suprà vtebamur pro scientia simplicis intelligentiæ. Dicebamus enim, quòd licèt scientia creaturarum, vt possibilium non esset in Deo tamquam in causa, nec secundum proprium conceptum, diceret perfectionem, nec esset tam necessaria secundùm illum respectum, sicut absoluta scientia Dei in se nihilominùs Verbum procederet ex illa scientia creaturarum non vt per illam vt sic, haberet esse simpliciter, sed vt haberet repræsentationem creaturarum: ergo idem dicendum cum proportione, est de sciētia visionis. Nam Verbum (vt ita dicam) non tantùm est Verbum simplicis intelligentiæ, sed etiam visionis. Atque ita nihil obstabit, quòd scientia illa, vt sic, libera sit, quia non est libera quoad suam perfectionem realem, sed solùm quoad illam terminationem: & eodem modo Verbum habet illum respectum contingenter, & non necessariò.

3. Opinio negans vera. Nihilominùs simpliciter dicēdum est, Verbum diuinum non procedere ex scientia creaturarum existētium vt sic seu ex scientia visionis aut libera, vel contingente, vt talis est. Hoc tam certum existimauit Scotus, locis citatis in præcedenti capite, vt oppositum intulerit tamquam manifestum absurdum, vt probaret suam sententiam ibi tractatam. Cui respondentes Caietanus, & ferè alij Thomistæ ibidem citati, hanc etiam sententiam admittunt, & ideò negant illationem Scoti, nam re vera est longè diuersa ratio, vt statim dicam. D. autem Thom. licèt indistinctè locutus fuerit, tamen (si verba eius expendantur) satis indicat loqui de simplici, & necessaria sciētia creaturarum, vt pōssibilium, nam dicit. Verbum per illam scientiam procedere, vt expressiuum, & factiuum creaturarum (dicta quæst. 34. art. 3. in corpore, & ad vltimum) esse autem factiuum dicit solum respe-

ctum ad creaturas vt possibiles: & in alio loco quæstionis 37. comparat in hoc processionem Verbi, & Amoris, at certum est, Spiritum sanctum non procedere ex Amore libero creaturarum, vt infrà videbimus, ergo nec Verbum ex sciētia libera, qualis est scientia visionis, vt talis est.

4. Fundamētum. Ratione probatur, quia Verbi processio, vt est realis productio, est simpliciter, & omnimodò necessaria, at scientia visionis, vt talis est non est necessaria, sed ita contingens, vt potuerit non esse in Deo absolutè loquendo, ergo non procedit Verbum in re ipsa per illam scientiam, vt talis est. Et declaratur in hunc modum, quia fundamentum illius scientiæ est simpliciter posterius ratione, quàm productio Verbi, ergo multò magis ipsa scientia, ergo non potest Verbum produci per illam scientiam. Consequentias, vt claras suppono, & de claro antecedens. Nam fundamentum scientiæ visionis est decretum liberum voluntatis Dei, quo vult, talem rem esse, vel saltem permittit, vt fiat, volendo concurrere ad illius factionem: Hoc autem decretum, vt tale est, non intelligitur esse in Deo, donec & Filius, & Spiritus sanctus sint producti. Tum quia naturalia sunt priora liberis, & ratione, & subsistendi consequentia, processiones autem personarum sunt naturales, & decretum illud est liberum. Tum etiam quia sicut actiones ad extrà sunt indiuisæ, ita & voluntates, seu decreta libera voluntatis Dei, à quibus exteriores actiones proximè manant. Quapropter loquendo formaliter, & in se. Pater non priùs ratione, vel origine habet decretum aliquod liberum ad extrà, quàm Filius, nec prius vult creare, quàm Filius, id velit, nec communicat Filio illud decretum vt sic, sed communicat voluntatem, vel etiam volitionem, quæ postquam in omnibus personis necessariò existit terminata ad primarium obiectum, ex consensu omnium liberè terminatur ad hoc, vel illud obiectum secundarium. Ergo illud decretum intelligitur omninò esse post Filij processionem, ergo multò magis scientia visionis, ergo non potest Verbum procedere per scientiam visionis, vt talis est.

5. Soluitur contrariū fundamentum. Vnde soluitur facilè ratio facta pro contraria sententia, & intelligitur differentia inter scientiam simplicis intelligentiæ, & visionis. Concedo enim, Verbum diuinum habere respectum repræsentandi, non solùm ad creaturas possibiles, sed etiam ad existentes seu futuras vel faciendas, quia per Verbum omnia facta sunt, & in ipso sunt omnium rerū faciendarū ideæ. Dico tamen, non accepisse Verbum respectum hunc per productionem suā immediatè, & (vt ita dicam) formaliter, quamuis dici possit accepisse illum fundamentaliter, & quasi materialiter, & ideò non processisse ex illa scientia libera, vt talis est, sed solùm, vt scientia est earundem rerum vt possibilium, quæ sine illa mutatione sua, vel noua perfectione repræsentat etiam res futuras, eo ipso, quòd futuræ sunt. Nam (vt supra tetigi) dupliciter potest Verbū accipere aliquid per suam productionem æternam, vno modo immediatè, & formaliter, vt accipit v. g. virtutem spirandi. altero modo in radice, sicut accipit relationem spirationis actiuæ. Priori modo accipit ex vi suæ processionis scientiam simplicis intelligentiæ creaturarum, vt actu iam terminatam ad illas, vt possibiles, sunt. Posteriori autem modo recipit scientiam visionis, quia recipit talem scientiam, quæ statim repræsentabit creaturas existentes eo ipso, quod futuræ sint, absq; vlla noua perfectione, sed solùm ex vi illius, quam habet receptam per suam processionem.

Ratio autem huius differentiæ est, quia scientia creaturarum possibilium vt sic, est prior origine, & simpliciter essentialis, & non pendet ex aliquo actu communi ipsi Verbo, & ideò, vt talis est, supponitur in Patre, & communicatur Verbo, & Verbum per illam procedit. At verò scientia visionis nullo modo est prior origine, ne vt talis est, est essentialis, imò pēdet (vt ita loquamur) ex decreto libero communi ipsi Verbo, & ideo non potest intelligi Verbū esse ab illa, seu per illam, vt talē, sed potiùs illam quodammodo esse à Verbo in quantùm ab illo simul cum Patre, & Spiritusancto est decretum liberum, quo posito, res sunt futuræ, & inde resultat respectus, quo consummatur scientia illa in ratione visionis. Quia verò ex parte scientiæ iam erat positum sufficiens fundamentum huius respectus, solùmque expectabatur terminus: & Verbum ex vi suæ processionis accepit illam scientiam, ideo ex vi illius dicitur accepisse radicaliter etiam scientiam visionis, nam formaliter accepit scientiam illam de se repræsentatiuam rerum futurarum, si futuræ sint. Et hæc fuit mens D. Thomæ. Nec aliud sensit August. solùm enim dixit, *Verbum dicere respectum ad res faciēdas*, non verò docet Verbum procedere per illam scientiam, vt habentem iam illum respectum. Differentia autem, quam Augustinus constituit inter *Verbum*, & *Rationem*, vniuersalis non est, nam & Verbum esse potest de re numquam futura, & ratio etiam esse potest de re facienda, & ita Athanasius in epistola de decretis Nicenæ Synodi indifferenter vtitur illis vocibus. Et D. Thomas 1. part. q. 15. nu. 3. significat, in Deo esse rationes rerum tam futurarum, quàm earum, quæ numquam futuræ sunt. 6. Discrimen inter sciētiam visionis, & simplicis intelligētiæ. D. Thom. August. Athanas. D. Thom.

7. Dubium. Atque ex his obiter expeditur dubium, quod hic tractari solet, quid nam sit secundùm rationem prius in æterno Patre, producere suum Verbum, an cognoscere res repræsentatas in Verbo. Quod attingens Ferrariensis 4. contra Gentes, cap. 13. respondet, prius Patrem producere Verbum suum, quàm cognoscere. Mouetúrque argumento sumpto ex analogia ad nostrum Verbū, quia nos priùs producimus Verbum, quàm per illud cognoscamus. Sed hoc argumentum non vrget, quia non oportet seruari in hoc proportionē, quia nos producimus Verbum ex indigentia, vt suprà dixi, & per illud constituimur formaliter intelligentes. Pater autem æternus intelligit per suam essentiam, & producit Verbum ex fœcunditate scientiæ suæ, non ex indigentia, vt capite vltimo huius libri ampliùs explicabimus. Dico ergo, posse esse sermonē, vel de cognitione earum rerum, ex quarum actuali scientia Verbum producitur, vt sunt diuinitas, personæ, & creaturæ possibiles vt sic, vel de cognitione creaturarum vt existentium. In priori sensu dico, Patrē prius ratione cognoscere tales res, quàm producat Verbū; licet in re sint omnino simul. Hoc vltimum cōstat, quia ibi nec est prioritas durationis, nec causalitatis, nec realis ordinis, cùm nulla sit distinctio in re inter producere Patris, & cognoscere. Prioritas autē etiam secundum rationem in hoc solùm fundatur, quòd Pater cognoscendo producit. Vnde nostro modo intelligendi, quia cognoscit, producit, & ideo priùs etiam cognoscit nostro intelligendi modo. Quod etiā communis modus loquendi declarat, quia dicimus Patrem Ferrar. Respōsio.

trem producere ex cognitione harum, vel illarum rerum, ergo concipimus cognitionem vt ratione priorem. Idque confirmari potest ex his, quæ de *dicere*, & *intelligere* diximus libr. 1. cap. 6. At verò loquendo de cognitione libera futurarum rerum, sic dicẽdum est, priùs Patrem producere Verbum suum, quàm has res actu cognoscat. Probatur, quia in quacumque persona diuina prius est actio naturalis, quàm libera, & ita in Patre prius est generare, quàm velle creare, ergo prius est producere Verbum, quàm cognoscere creaturas, vt factas, vel faciendas. Item in Patre prior est scientia simplicis intelligentiæ, quàm visionis, sed cum scientia naturali, & simplicis intelligentiæ immediatè coniungitur, ac necessariò Verbi productio, cum scientia autem visionis non ita immediatè, sed interueniente libero actu voluntatis, ergo prior est Verbi productio. Denique ex proximè dictis in hoc capite hoc satis constat.

8. Dubium aliud. Occurrit autem hoc loco specialis dubitatio de scientia contingentium conditionatorum, quam multi *mediam* vocant, & nos eam in Deo esse supponimus, siue hoc, siue illo nomine vocetur. Est ergo dubium, an idem dicendum de illa sit, quod de scientia visionis, scilicet, quod Verbum diuinum non procedat ex tali scientia creaturarum sic cognitarum, & quod priùs ratione, vel origine sit productio Verbi, quàm hæc scientia sit in Deo, vel in Patre. Videtur enim esse aliqua dissimilitudo, quia hæc scientia non supponit in Deo decretum liberum, sed solam obiecti veritatem, quæ ex decreto Dei actuali, seu in re posito (quod aliqui absolutum vocant) non pendet, sed solùm ex futuritione rei sub tali conditione, quæ futuritio non pendet ex præsenti decreto, quod habeat Deus, est ergo ex hac parte tam naturalis hæc scientia, quàm scientia simplicis intelligentiæ. Et alioqui illa futuritio, si vera est, in quocumque signo æternitatis vera est, ergo & scientia, quæ statim resultat secundùm habitudinem, vel terminationem ad tale obiectum scibile in eodem signo est, ergo ex illa producitur Verbum.

9. Resolutio. Nihilominùs dicendum censeo, Verbum diuinum non procedere ex hac scientia. Quia simpliciter est contingens, nam licèt posito obiecto tali, necessariò sequatur in Deo hæc scientia, tamen obiectum illud simpliciter contingens est, potuissétque aliter se habere, & ideò non potest Verbum diuinum ex tali scientia procedere, quia solùm procedit ex his, quæ naturalia sunt. Vnde consequenter etiam censeo, priùs secundùm rationem, vel originem esse in Patre, vel à Patre naturalem Verbi productionem, quàm quòd hanc scientiam conditionatam habeat, vt talis est, id est, vt actu terminatam ad talem veritatem conditionalem contingentem. Quia secundùm illum respectum non est necessaria, nec naturalis, & in Patre omnia naturalia sunt priora contingentibus quocumque modo. Vnde non refert, quòd illa scientia non supponat decretum liberum actuale, & quòd in hoc differat à scientia visionis, quia non est hæc ratio adæquata illius ordinis secundùm rationem, vel originem, sed contingentia quæcumque sufficit. Quia quidquid est simpliciter necessarium necessitate absoluta, & maximè diuina, est prius simpliciter, quàm id, quod est quouis modo contingens. Vnde in ipsis creaturis obiectiuè cognoscendis, priùs simpliciter est, esse absolutè possibiles, quàm esse futuras, etiam sub hac, vel illa conditione. Et ita non est verum, in quocumque signo æternitatis præcedere illas veritates conditionatas, nam priùs est (vt ita loquar) signum possibilitatis, quàm futuritionis conditionatæ. Naturalis autem scientia Dei, & productio ad intrà, ac denique quicquid in Deo simpliciter necessarium est, intelligitur esse in primo gradu necessitatis, atque ante omnem, & qualemcumque contingentiam.

CAPVT VIII.

Sítne Verbum vera, & naturalis imago Patris.

1. Exponitur sensus. DVo possumus de hoc Filij attributo inquirere. Vnum est, an propriè, & sine metaphora Verbo attribuatur, & hoc explicamus per voces illas *vera, & naturalis.* Alterum est, an hoc attributum sit notionale, & ita proprium Verbi, vt non sit commune aliis. Et de hoc puncto nihil hic tractandum proponimus, quia tria sunt, quæ per illam negationem possunt excludi, Pater, Spiritus sanctus, & creaturæ, & de Patre quidem, & creaturis nulla est difficultas, & ideo obiter, ac facilè expedietur: de Spiritu sancto verò est quidem difficultas propria illius, quæ in peculiari libro de illo commodius tractabitur. Igitur in quæstione proposita Durandus in 1. dist. 28. negatiuè respondet, quia propria imago requirit propriam similitudinem, quæ non est in Verbo, cùm in illo non sit relatio realis similitudinis ad Patrem, sed potius identitas in natura. Durandi opinio.

2. Vera resolutio. Dicendum verò est, Verbum esse veram, & naturalem, ac propriissimam imaginem Patris. Ita D. Tho. 1. part. q. 35. vbi Caiet. & alij. Bonauent. in 1. distin. 31. 2. part. art. 1. q. 1. Capreol. distin. 27. q. 2. Hent. quodlib. 4. q. 2. Et probatur primò, quia Scriptura ita loquitur, & à Patribus cum proprietate intelligitur, & potest sine inconuenienti ita intelligi, vt ratione statim ostendetur, ergo ita intelligenda est. Maior constat ad Coloss. 1. *Qui est imago Dei inuisibilis:* ad Hebr. 1. *Et figura, seu character substantiæ, seu hypostasis eius.* Minor quoad priorem partem constat ex omnibus Patribus exponentibus hæc loca, & illud etiam Genes. 2. *Faciamus hominem ad imaginem,* & idem habet Athanasius sermone quarto contra Arianos, & Epistola de decretis Nicenæ Synodi, Cyrillus lib. 1. Thesauri cap. 1. vbi vocat, *incommunicabilem, & increatam Patris imaginem, in qua Pater videtur,* iuxta illud. *Qui videt me, videt & Patrem.* Ambrosius verò 1. de fide, cap. 4. exponens de hoc mysterio illud Sapient. 7. *Splendor est lucis æternæ, speculum sine macula, & imago bonitatis illius. Speculum* dicit vocari, *quia in eo videtur Pater, imago, quia in eo est plenitudo virtutis.* Idem docet Hilarius 7. de Trinitate, Augustinus lib. 7. cap. 2. qui etiam videri potest libro de decem chordis, cap. 8. & lib. de Incarnatione Verbi (si eius est) cap. 10. & 15.

(D. Thom. Caietan. Bonauen. Capreol. Henr. Coloss. 1. Hebr. 1. Gen. 1. Athan. Cyrill. Ambros. Hilarius. August.)

3. Ratio assertionis. Ratione declaratur hæc veritas, nam propria imago est similitudo ab aliquo expressa, sed Verbum diuinum est huiusmodi, ergo est vera, & propria imago. Minor constat, quia Verbum procedit à Patre, & procedit illi similis in natura ex vi suæ processionis. Maior autem declaratur latè ab Augustino libr. Quæstionum in Deuteromium, q. 4. & lib. octoginta trium quæstionum, quæst. 74. & libro imperfecto Genesis ad literam, cap. vltimo, August.

vbi ait, *ſine ſimilitudine non poſſe eſſe perfectam imaginem, vt per ſe notum eſt, ſimilitudinem verò non ſufficere, quia licèt duo homines ſint inter ſe maximè ſimiles, ſi vnus ab altero non procedit, non eſt vnus imago alterius.* Sunt ergo illa duo, ſcilicet, ſimilitudo, & proceſsio neceſſaria ad imaginem. Quod autem ſufficiant, patet etiam ex communi vſu. Vnde inter homines Filius cenſetur imago Patris, ſicut Geneſis 5. dicitur de Adamo, *Genuiſſe Seth ad imaginem, & ſimilitudinem ſuam*: Solùm ergo requiritur ad imaginem, quod ab aliquo procedat ſimilis illi. Addit D. Thom. ſupra, & ſuper ad Coloſſenſes 1. & ad Hebræos 1. neceſſarium eſſe, vt ſimilitudo ſit in ſpecifica forma, aut in eadem natura, aut in proprio, & quaſi expreſſo ſigno illius. Quod eſt certum, tamen in ipſa voce *Similitudinis* ſatis continetur, quia non cenſetur abſolutè ſimile, quod illā vnitatem, vel conuenientiam cum altero non habet. Vnde veſtigium hominis, ſicut non eſt imago, ita nec dici poteſt ſimile homini abſolutè, ſed cuidam parti eius. Et homo non dicitur imago Dei, ſed ad imaginem Dei, quia non habet ſimilitudinem, quaſi ſpecificam cum Deo, nec refert Deum, vt Deus eſt, ſed ſolùm ſecundum analogam imitationem. Alij addunt, neceſſarium eſſe, vt procedat ad repræſentandum: Auguſtinus verò hoc non addidit & poteſt benè, & malè intelligi, & ideo neceſſarium non eſt, illud addere: nam ſi proceſſio cum ſimilitudine rectè explicetur, ibi ſufficienter continetur illa particula, quatenus verum ſenſum habere poteſt.

4. Explicātur conditiones imaginis. Vt ergo tota ratio magis conſtet, duo illa *ſimilitudo, & proceſſio* magis explicanda ſunt. Similitudo enim duplex intelligi poteſt. Vna eſt per veram conuenientiam, ſeu vnitatem in forma, vel natura. Altera eſt ſimilitudo tantùm repræſentationis abſque prædicta vnitate. Prior reperitur in imagine naturali, vt eſt Filius reſpectu Patris, & aliquo modo in imagine artificiali, ſaltem quantùm ad exteriorem formam, & figuram ſpeciei maximè ſignificatiuam, vt notauit D. Thom. d. q. 35. Poſterior ſimilitudo attribui poteſt Verbo mētis noſtræ, quod etiam ſolet imago obiecti appellari, cum quo tamen reuera non habet formalem conuenientiam in ſpecifica forma, tamen quia repræſentat illud, dicitur imago illius, & idem poteſt conſiderari ſuo modo in phantaſia, & viſu, atque etiam in ſpecie intelligibili, vel ſenſibili.

5. Dicunt ergo aliqui, Verbum diuinum eſſe imaginem propter ſimilitudinem huius poſterioris rationis, non propter vnitatem naturalem, idq; propter argumentum Durandi, & vt melius explicent hoc attributum eſſe proprium Verbi. Sed quamuis verum ſit, in Verbo diuino eſſe illud genus repræſentationis, non ſolùm reſpectu Patris, ſed etiā reſpectu omnium, ex quorum cognitione procedit (vt dicemus) nihilominus verum, atque certum exiſtimo, rationem imaginis primariò, & propriè illi conuenire, propter eandem naturam, quam ex vi ſuæ proceſsionis à Patre accipit. Id enim non obſcurè ſignificauit Paul. ad Hebr. 1. cùm Filiū vocauit *Figuram, ſeu characterem* Patris. Et ibi expoſitores notarunt, præſertim Ambroſ. dicens, *figuram vocauit, quam alibi formam appellat* ad Philip. 2. *Qui cum in forma Dei eſſet, forma enim, & imago vnum declarant, ſcilicet, perſonarum æqualitatem.* In eodem ſenſu dixit Luc. 22. *Solus Chriſtus eſt plena imago Dei, propter expreſſam in ſe paternæ claritudinis vnitatem.* Idem habet Cyrillus cum Alexandr. concilio

Filius eſt imago ob naturæ vnitatem. — Gen. 5. — D. Thom. — D. Thom. — Hebr. 1. — Ambr. — Phil. 2. — Luc. 22. — Cyrillus. — Conc. Alexand.

A in Epiſt. 10. probata in Concilio Epheſino. *Propter eandem, inquit, quam cū illo habet eſſentiam, & imago, & character, & ſplendor eſt gloriæ eius.* Idem apertè ſentit Auguſt. locis citatis: nam illo cap. vltimo Geneſ. ad literam in imperfecto libro, dicit, *Filium eſſe imaginem propter perfectam ſimilitudinem, habere autem perfectam ſimilitudinē, quia Patris naturam pleniſſimè habet.* Idem d. q. 74. talem dicit eſſe hanc imaginem, vt non tantùm ſit ſimilis, ſed etiā æqualis, quod habet ex naturæ vnitate. Et d. libro de Decem chordis, c. 8. ait. *Filium eſſe imaginem, quia hoc eſt, quod Pater.* Et reliqui Patres, quos retuli, & referam, idem ſentiunt.

6. Ratio verò eſt, quia Filius eſt imago naturalis B tamquam verus Filius, ad naturalem autem imaginem, & maximè illam, quæ ſubſtantialis eſt, & ad filiationem ſufficit, maximè neceſſaria eſt ſimilitudo per vnitatem naturæ, & hæc per ſe ſufficit. Si verò adiungatur ſimul repræſentatio intellectualis, erit propter perfectum modum illius proceſsionis, non quia ex præciſa, & generali ratione imaginis, vt ſic, illud neceſſarium ſit, vt planè conſtat in imagine hominis reſpectu patris ſui. Altera verò ſimilitudo, quæ eſt per ſolam repræſentationem intellectualem, re vera non ſufficit ad perfectam, & propriiſsimam imaginem, ſi aliàs formalis ſimilitudo non intercedat. Nam propria ſimilitudo fundatur in vnitate, ſeu conuenientia formali, C vbi ergo non eſt hæc conuenientia, neque eſt propria ſimilitudo, ergo neque propria imago, quia, vt Auguſtinus dixit, *ſimilitudo eſt de intrinſeca ratione imaginis.*

7. Durando ſatisfit. Neque argumentum Durandi contra hoc quidquam refert, quia non agimus de ſimilitudine pro relatione, ſed pro fundamento, ſeu vnitate, huiuſmodi autem ſimilitudo propriiſsima eſt inter Patrem, & Filium, non obſtante vnitate naturæ, vt in ſuperioribus oſtendi, & docent Patres citati. Eo vel maximè, quòd ſicut illa relatio ſimilitudinis eſt rationis in Filio, ita & relatio repræſentantis: ergo quoad has relationes par erat ratio. Quocirca illa vnitas numerica naturæ, & identitas in illa, D non ſolùm non minuit proprietatem imaginis, verum potiùs perficit illam. Quia quantò maior eſt illa vnitas, tantò eſt perfectior conuenientia in forma inter procedentem, & principium ſuum, & hanc vocamus ſimilitudinem, quidquid ſit de relatione reſultante.

8. Quæ proceſsio neceſſaria ad imaginē. Circa alterum, ſcilicet, proceſſionem aduertendum eſt, duobus modis poſſe imaginem procedere ab eo, cuius eſt imago. Primò tamquā ab exemplari cognito. Secundò tamquam à principio actiuo, id eſt, producente. Prior modus non habet locum in Verbo diuino, quia per ipſummet actum cognoſcendi, & per primum actum cognitionis paternæ procedit. Neque ille modus eſt neceſſa- E rius ad imaginem vt ſic, vt patet in imagine naturali hominis, qualis Filius eſt Patris. Sed ſpecialiter ille modus inuenitur in imagine artificiali, & pertinet ad imperfectionem eius, quia propria, & libera cauſalitate fit. Vnde etiam participari poteſt ab imagine naturali, quæ per intellectum liberè fit, *quomodo factus eſt homo ad imaginem, & ſimilitudinem Dei*, Deus enim cognoſcendo naturam ſuam intellectualem, voluit participationem illius homini imprimere, & ſic fecit illum ad imaginem ſuam. Non eſt ergo hic modus procedendi neceſſarius ad rationem imaginis, ſed prior ſufficit, & neceſſarius eſt, vt (ſecluſa imperfectione

Concil. Epheſi. — Auguſt.

cauſa

A (cauſalitatis) ad veram, & propriam imaginem naturalem. Conſtat autem hûc proceſſionis modum conuenire Verbo diuino reſpectu Patris.

9. Addi etiam poteſt, aliquando imaginem procedere ex re repræſentata tamquam ex obiecto, non iam præcognito, ſed cognoſcendo (vt ſic dicam) per talem actum, quod inuenitur in imagine noſtra intentionali. Sic enim verbum noſtrum procedit ab obiecto, cuius imago aliquo modo exiſtit. Tamen & illa proceſſio ad genus principij actiui in nobis reducitur, & imago illa eo modo, quo repræſentat, naturalis eſt, nam verbum mentis naturaliter repræſentat, & fit, vel producitur. Cúmque Verbum diuinum ſit propriè Verbum, illi etiam B poteſt accommodari hic modus emanationis, ſemotis imperfectionibus, vt in capite ſequente commodiùs declarabo.

10. Atque ita obiter data, & expoſita eſt trimembris diuiſio imaginis in naturalem, artificialem, & intellectualem, & indicatum eſt etiam, in quibus hæc membra differant, aut conueniant. Quarum notitiam habere oportet, quia in Scriptura Verbum nominatur vocibus ſignificantibus has omnes imagines, vt ſunt *Figura, & character, Verbum, & imago ſubſtantiæ.* Vt intelligamus, quidquid perfectionis eſt in omni imagine, reperiri in Verbo ſine imperfectione, atque ita eſſe propriam, & perfectam imaginem. Nam in formali conceptu imaginis C vt ſic, nulla imperfectio includitur, vt ex dictis patet.

11. Deinde ex dictis facile eſt intelligere, Patrem æternum nec ſui, nec aliarum perſonarum, nec omninò aliarum rerum poſſe eſſe imaginem. Non quidem ſui, quia nullo modo à ſe diſtinguitur, & ideò nec ſimilis ſibi, ſicut nec æqualis dici poteſt, non etiam aliarum perſonarum, quia licèt illis ſimilis ſit, & propriè dicatur, nõ tamen ab illis procedit. Et inde naſcitur peculiaris difficultas de Spiritu ſancto, quia eſt ſimilis Patri, & Verbo, & ab illis procedit, & ideo quærendum de illo reſtat, an D ſit imago, & conſequenter, an hoc attributum ſoli Filio conueniat, quod lib. 11. diſputabimus. Nunc verò ſupponimus hanc eſſe propriam notionem Filij, ac ſubinde Spiritum ſanctum imaginem non eſſe. Tandem interrogari hic poteſt, an Filius ſit imago Patris tantùm, quà Deus eſt, an etiam, vt Pater eſt. Ad hoc verò commodiùs in capite ſequenti reſpondebimus.

CAPVT IX.

Sit ne Filius ſolius Patris, imago.

1. Ratio dubitandi. RAtio dubitandi eſſe poteſt, quia Verbũ mentis eſt vera, & naturalis imago obiectorum omnium, ex quorũ cognitione procedit, ſed Verbum non tantùm procedit ex cognitione Patris, ſed etiam Spiritus ſancti, & creaturarum, vt di- E ctum eſt c. 5. & 6. ergo non eſt tantùm imago Patris, ſed etiam aliorum. Maior probatur, quia Verbum habet duas illas conditiones neceſſarias ad imaginem obiecti per illud cogniti: Nam in primis habet ſimilitudinem, cum repræſentat obiectum: deinde habet emanationem, quia ex obiecto, & potentia naſcitur Verbum. Et augetur ampliùs difficultas reſpectu Spiritus ſancti, quia Filius non tantùm eſt ſimilis illi ſecundùm intellectualem repræſentationem, ſed etiam ſecundùm naturalem, & perfectam ſimilitudinem ſubſtantialem, & alioqui procedit ab illo, ſaltem vt ab obiecto cognito, ergo eſt imago illius.

Nihilominùs concors ſententia Theologorum eſſe videtur, Verbum ſolùm eſſe imaginem æterni Patris, ſub hoc enim reſpectu hanc proprietatem Verbi declarant, & non ſub alio, eodémque modo loquuntur Patres. Ratio verò eſt, quia Verbum nõ habet illas duas conditiones ſimul ad rationem imaginis neceſſarias, præcipuè proceſſionem, niſi reſpectu Patris, ergo illius tantùm poteſt eſſe, & dici imago. Magis autem hoc confirmabitur, & ſoluetur difficultas tota diſcurrendo per omnia, ad quæ Verbũ poteſt comparari, & quaſi inductione oſtendendo, nullius alterius poſſe eſſe imaginem. 2. Reſolutio.

Primò ergo certum eſt, Verbum non eſſe imaginem ſui, quia neque à ſe procedit, neque ſibi eſt ſimilis, quia nullo modo à ſe diſtinguitur. Dices, hinc ſequi Verbum non eſſe imaginem Patris, qua Deus eſt ipſe Pater, ſed qua Pater eſt, quia quatenus Deus eſt, non diſtinguitur à Filio. Conſequens autem eſt falſum, quia Verbum non eſt ſimile Patri, vt Pater eſt, ſed vt Deus eſt, quia ſimilitudo nõ eſt attendenda in notionalibus, ſed in eſſentialibus, vt dixit D. Thomas 1. p. q. 35. art. 2. Reſponderi poteſt primò, Verbum eſſe imaginem Patris, vt Pater eſt, quia cum intellectualiter repræſentat, non ſolùm vt Deum, ſed etiam ſecũdùm propriam rationem Paternitatis, & procedit à Patre, non ſolùm, vt à principio producente, vt *quod* & propriiſſimè, ſed etiam vt ab obiecto cognito. Sed hoc non rectè dicitur, quia ſola repræſentatio intentionalis non ſufficit ad perfectam rationem imaginis, qualem in diuino Verbo intelligere debemus, niſi tranſeat in ſubſtantialem vnitatem. Et ideo Paulus vocauit Verbum *Figuram ſubſtantiæ* ad Hebræos 1. vt denotaret conſubſtantialitatem, ſicut ibi D. Thomas adnotauit. Et eandem conſubſtantialitatem appellatione abſoluta imaginis ſignificatam eſſe ad Coloſ. 1. omnes Patres intellexerunt, vt ſupra retuli. Vnde Verbum beatorum, ſeu viſio beatifica, non poteſt abſolutè dici imago Dei inuiſibilis, aut Trinitatis, licèt intentionaliter illa repræſentet, quia non repræſentat ſecundum conuenientiam naturalem. Vnde intentionalis imago reuera eſt imago ſecundum quid. Et prætereà impropriiſſimè dicitur Filius procedere, vt ab obiecto cognito, vt in ſimili ſtatim dicam.

3. Verbũ nõ eſſe imagi nem ſui. — D. Thom. — Heb. 1. — Coloſ. 1.

Dico ergo, Filium eſſe imaginem Patris, vt Deus eſt, formaliter loquendo, id eſt, ſi particula *vt* deſignat formalem rationem terminandi relationem imaginis quamuis Paternitas ſit conditio neceſſaria, vt Pater poſſit eſſe terminus illius relationis. Cùm enim dicimus, Filium eſſe imaginem Patris, Filium concipimus vt ſubiectum relatum, Patrem verò vt terminum illius relationis, relatio autem, quam indicat nomen imaginis, ſeu per quam nos imaginem explicamus, non eſt alia, quàm relatio ſimilitudinis: connotat verò ex parte imaginis, quod talis relatio, ſeu fundamentum eius ſit acceptum per dimanationem à termino ſimilitudinis. Vnde ex parte ipſius ſubiecti talis relationis (vt ſic dicam) fundamentum formale, ac proximum, ſeu ratio fundandi talem relationem, eſt natura ipſa, ſeu forma, conditio autem neceſſaria eſt modus habendi formam illam per proceſſionem ab alio, qui terminus eſt talis relationis. Sic ergò etiam ex parte termini formalis ratio terminandi illam relationem imaginis, eſt eadem natura, ſeu forma, quia illa eſt ratio fundandi ſimilitudinem, conditio autem neceſſaria eſt modus habendi illam formam per modum principij alterius, qui imago vocatur. 4. Verbũ eſſe imaginem Patris vt Deus eſt.

catur. Hoc ergo modo dicimus, Verbum esse imaginem Patris, vt Deus est formaliter, licèt in eo requirat conditionē Paternitatis, quæ necessaria est, vt possit esse principium Verbi, & consequenter vt possit esse terminus relationis imaginis.

5. *Discrimen inter imaginē & similitudinem.* Et hinc facilè soluitur obiectio facta, nam licèt Filius idem sit cum Patre in Deitate, nihilominùs Pater habet illam Deitatem sub cōditione, & modo necessario in termino illius relationis, quam dicit imago. Filius autem non habet illam conditionem necessariam ad terminum eiusdem relationis, saltem respectu sui, & ideò non potest dici imago sui, licèt dicatur imago Patris. Vnde etiam obiter intelligitur, quomodo licèt relatio similitudinis sit æquiparantiæ, seu eiusdem rationis in Filio, & Patre, nam ad inuicem dicitur vnus alteri similis, nihilominùs relatio imaginis sit disquiparantiæ, quia in Filio est imaginis, non verò in Patre, sed imaginati, seu repræsentati, cùm tamen relatio imaginis iuxta ea, quæ diximus, non alia, quam similitudinis esse videatur. Ratio enim esse videtur, quia imago non dicit relationem similitudinis absolutè, sed vt fundatam in forma accepta ab exemplari. Vel certè imago inuoluit duas relationes, similis, & procedentis in tali similitudine, & ex vtraque simul conficit vnam denominationem, quæ propterea non potest esse eadem in vtroquo extremo. In illo autem quasi aggregato relationum similitudo attenditur vt formale, processio vt conditio requisita, illa tamen sufficit, vt denominatio varietur in vtroque extremo.

6. *Imago nō dicit in Filio nouam proprietatem.* Præterea hinc etiam obiter intelligitur, quomodò licèt nomen imaginis sit proprium Filij, & inuoluat relationem ad eum, cuius est imago nihilominus inde non multiplicentur personales proprietates Filij, etiamsi nomen imaginis synonymum non sit, nec cum nomine Filij, nec cum nomine Verbi. Ratio autem est, quia duplicem respectum importat imago. Vnus verò, qui est similitudinis, non est realis, sed rationis, & ideo non pertinet ad proprietates, maximè cùm ille respectus communis sit omnibus personis. Alter autem est respectus realis, scilicet, procedentis, & hic non est alius, nisi filiatio, & ideo nec ex hoc capite multiplicantur proprietates. Ex coniunctione autem illorum respectuum sumitur quædam denominatio, quæ sufficit ad proprium, & speciale nomen notionale *Imaginis*, non verò ad nouam proprietatem, vel notionem in abstracto multiplicandam. Vnde facilè etiam constat differentia inter nomen *Imaginis*, & *Filij*, eandem enim rem significant, & eosdem respectus inuoluunt, sed *Filius* formaliùs importat relationem procedentis *Imago* formaliùs relationem similis. Item nomen *Imaginis*, communius est, non enim requirit ex vi suæ significationis relationem Filij, sed procedentis, & ex hoc capite etiam non dicit specialem proprietatem, quia ex vi sua non dicit specificam relationem realem, sed genericam. Et hoc etiam titulo differt vox *imago* à nomine *Verbi* ex parte relationis procedentis, quia non dicit relationem specificam processionis per intellectum sicut dicit *Verbum*. Ex parte verò relationis similitudinis *Imago* magis declarat similitudinem naturalem, quàm *Verbum*, quod intentionalem magis indicat.

7. *Verbū nō est imago Deitatis.* Vlteriùs sequitur ex dictis, Verbum non esse imaginem Deitatis: nec huius Dei, vt cōcepti præ- A cisè, & abstracti à tribus personis. Patet, quia nec procedit realiter ab illo, quia nec Deitas generat, neque hic Deus, vt supra ostensum est, vnde nullum respectum realem dicit verbum diuinum ad Deitatem suam, vel ad hunc Deum, vt sic. Ac proinde nec est ei similis, cùm similitudo requirat distinctionem realem, saltem inter extrema, quæ dicuntur similia. Obiici verò potest, nam ad Colos. 1. dicitur Christus, *Imago Dei inuisibilis*, & ad Heb. 1. dicitur, *Imago substantiæ Dei*, id est, essentiæ. *Col. 1. Hebr. 1.* Respondeo ad prius testimonium, ibi esse sermonem de Patre. Præmittit enim Paulus in principio, *Gratia vobis, & pax à Deo Patre*, & de illo sermonem prosequitur. B In Epistola verò ad Hebræos ita Paulus incipit, *Multifariam, multisq; modis olim Deus loquens Patribus in Prophetis, nouissimè loquutus est nobis in Filio.* Vbi planè loqui videtur de Deo Patre, solet enim per quamdam appropriationē nomē Dei simpliciter prolati pro Patre accipi. Quod maximè obseruare licet in multis orationibus Ecclesiæ, quibus priùs ad Deum omnipotentem orat, & postea subdit. *Per Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum.* Quod relatiuum Patrem referat, necesse est. Sic ergo cum Paulus de eodem Filio subdit. *Qui cùm sit splendor gloriæ, & figura substantiæ eius*, illud relatiuum, *eius* ad Deū Patrem refertur. Cum autem dicitur *figura substātiæ*, vel nomen C *substantiæ* non significat essentiam, sed personam, seu hypostasim, vt Græcè habetur, vel non significat terminū relationis *Imaginis*, sed perfectionem illius figuræ ita, vt sumatur in vi adiectiui *figura substantiæ*, id est, *substantialis*, vel appositiuè, *figura substātiæ*, id est, *quæ est substantiæ eius*. Denique licet interdum in his locutionibus nomē Dei simpliciter sumatur, cùm Christus dicitur *Imago Dei*, quod probabile est in dictis testimoniis, præsertim ad ad Colos. 1. nihilominus ex vi vocis relatiuæ *Imago* restringitur ad supponendum pro persona Patris, sicut cùm Verbum dicitur *Deus de Deo*, particula *De* facit, vt in vno extremo *Deus* supponat tantùm pro Patre, sicut in altero supponit tantum pro filio.

D 8. *Verbū nō esse imaginem Spiritus sancti.* Maior aliqua difficultas est de persona Spiritus sancti, nam & realiter à Filio distinguitur, & illi perfectè similis est, & ex eius cognitione Filius procedit, cúmque repræsentat, quatenus est Verbū adæquatum diuinæ intellectionis. Nihilominus dicendum est, Filium non esse *Imaginem* Spiritus sancti. Ratio est, quia non procedit realiter ab illo, quod est de ratione *Imaginis*, vt suprà ostēsum est. Quod autem ita non procedat, patet: quia Spiritus sanctus nulla ratione dici, aut cogitari potest principium Filij. Nec satis est, quòd Filius procedat à Patre, vt cognoscente se, & Spiritum sanctum. Primò, quia suprà est ostensum, non semper rē cognitam esse principium cognitionis, vel termini, per E cognitionem producti, sed tunc solùm, quando intelligens ab obiecto cognito habet aliquo modo principium cognoscendi, seu speciem intelligibilem, vel id, quod sortitur vicē eius. At Pater æternus, dū producit Verbum repræsentatiuum Spiritus sancti, non habet ab Spiritu sancto vllo modo virtutem producendi tale Verbū, nec Spiritus sanctus ad illam cognitionem sui concurrit (vt sic dicam) vt principium, seu obiectum motiuum, sed vt purus terminus. Hic autem modus non est satis, vt Verbū dicatur aliquo modo procedere ab Spiritu sancto, nā præpositio *ab* dicit habitudinē principij, vnde potiùs dicēdū esset procedere ad Spiri-

tum sanctū, vtique, repræsentandum, quamuis neque hic modus loquendi vsurpandus est, quia non est vsitatus. Accedit, quod Verbum diuinum ex vi suæ processionis non procedit ad repræsentandū Spiritū sanctum, nisi secundariò, & quasi per cōsequutionem quādam ex vi cognitionis diuinitatis, vnde sola diuinitas vt sic, est principium *quo*, & quasi species intelligibilis, per quam Pater producit tale Verbū. Quando autem aliquid sic cognoscitur secundariò ex vi alterius, & per speciem alterius, non potest dici Verbū repræsentans illud secundarium obiectum. procedere ab illo, vt est per se notum. Vnde nec Pater ipse dici potest principium Verbi ratione Paternitatis, etiamsi per ipsum Verbum secundùm suā etiam Paternitatem repræsentetur, quia etiam Paternitas est secundarium obiectum, & cognoscitur ex vi essentiæ. Et ideo suprà dicebamus, Filium non esse *Imaginem* Patris quoad Paternitatem, etiam si procedat ex cognitione Patris vt sic, seu Paternitatis, ergo nec potest dici *Imago* Spiritus sancti.

9. Filium nō esse imaginem creaturarum. Tandem à fortiori concluditur, non esse Filium *Imaginem creaturarum*. Tum, quia ab illis non procedit, vt eisdem rationibus à fortiori conuincitur. Tum quia non habet cum illis similitudinem perfectam, & consubstantialem, quam *Imago*, quæ intra Deum est, importat. Tum denique, quia potius creaturæ ab illo Verbo procedunt secundum peculiarem quamdam appropriationem, quatenus in se continet ex vi processionis suæ ideas omnium creaturarum, quæ sunt quasi exemplaria, ad quorum imitationem producuntur creaturæ. Illæ autem ideæ, non sunt propriæ imagines creaturarum, quia non sunt ab illis sumptæ, sed per se sunt connaturales diuinitati, quæ ex se habet esse principiū creaturarum. Nec etiam, vt sunt in Verbo, sunt imagines idearum, prout sunt in essentia, quia sunt omnino idem, sicut essentia secundùm se, & prout communicata Filio, est vna, & eadem. Nihil ergo relinquitur, cuius Filius possit esse *Imago*, præter Patrem, est ergo solius Patris *Imago*.

10. Obiectio. *August.* Dices. Diuinitas ipsa vocatur ab Augustino *imago creaturarū* de fide ad Pet. c. 1. cur ergo nō poterit etiam Verbum creaturarū imago vocari. Item Verbum æternum dici potest Verbum creaturarum, nam per illud factæ sunt omnes creaturæ, & omnia *portat Verbo virtutis suæ*. Hebr. 1.

11. Responsio. D. Thom. Ad priorem partem respondet D. Thomas dicta q. 35. art. 5. ad 1. ibi Augustinum latè, & minus rigorosè sumpsisse nomen *imaginis* pro exemplari. Sed fortè Augustinus, si attente legatur, non vocat Diuinitatem imaginem hominis, vel alicuius creaturæ, sed ipsum hominem dicit esse *ad imaginem diuinitatis*. Itaque illud *ad imaginem* non significat exemplar ex parte Dei, ad cuius imitationem factus est homo, estque quasi terminus relationis illius qualiscumque imaginis impressæ ipsi homini, sed potiùs significat illammet imaginem, quæ est in homine, quæ non dicitur simpliciter imago, sed quasi imago, seu ad Imaginē, quia imperfecta est, sicut cùm dicitur factus homo ad similitudinem Dei, non significatur similitudo, quę est in Deo, sed quam participat ipse homo. Qualiscumque tamen sit illa imago, quæ est in homine, vna tantùm est totius Trinitatis, vt colligit Augustinus ex Verbis illis, Gen. 1. *Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram*, propter pronomen illud plurale *nostram*. Et idem subinfert, vnam esse Deitatem trium personarū, in qua illæ æquales sunt: non quia ipsa diuinitas imago sit, sed quia non possunt tres personæ vna imagine repræsentari, nisi vnam haberent naturam.

Ad alteram partem respondeo, cùm Verbum dicitur esse alicuius, ambiguam esse locutionem, nam potest dici Verbum alicuius, quia ab illo dictum, seu prolatū est, vel quia illud repræsentat, & circa illud versatur, vt in materia circa quam. Priori sensu non potest Verbum diuinum dici, nisi Patris tantùm, vt constat. Posteriori autem modo dici poterit esse personarum omnium, & creaturarum. Tamen quia ambigua est locutio, non est ita loquendum sine declaratione, ne detur occasio erroris. Præsertim, quia prior sensus videtur magis vsitatus, & proprius. Cùm enim dicimus, *hoc Verbum*, vel *testimonium est Augustini*, non significamus in illo, aliquid dici de Augustino, sed esse scriptum, vel probatum ab Augustino. Quando verò significare volumus habitudinem obiecti, seu materiæ, circa quam, potiùs dicimus, Verbum esse de tali re. In nomine autem *imaginis* vtrumque significari videtur per modum vnius, dicitur enim imago alicuius, quæ illum repræsentat tāquam eum, à quo processit, & ideò nō est eadem omnino ratio. 12.

CAPVT X.

An Verbum sit Sapientia Patris, qua Pater ipse Sapiens est.

Qvod attinet ad priorem partem, communis locutio sanctorum Patrum est, *Verbum esse sapientiam Patris*. Ita loquitur Athanasius oratione contra Gregales Sabellij, Nazianzen. oratione 1. Apologetica circà finem, & oratione 33. circa finem, Ambrosius 1. de fide, cap. 2. Augustinus 7. de Trinitate à principio, Anselmus in Monologio c. 46. Et habet fundamentum in Paulo 1. ad Corint. 1. Vbi Christum vocat *Dei virtutem, & Dei sapientiam*. Duobus autem modis potest vox, *sapientia*, sumi in illa locutione. Primò pro sapientia essentiali, & ita videtur sumere Anselmus loco citato. Nam quia eadem est sapientia Patris, & Filij, & Filius est illa sapiētia: ideo dici potest esse *sapientia Patris*. Aduertit autē Anselmus, magis dici Filium sapientiam Patris, quàm è cōuerso, quia Filius habet illā sapientiam à Patre, & non è contrario. Hic verò loquendi modus non est adeò vsitatus, quia & est minus proprius, & æquiuocationem potest pati: sicut absolutè non dicimus, Verbum esse Deitatem Patris, quamuis sit Deitas, quæ est, Pater, vel quam accipit à Patre. Posito verò illo sensu, vt vera sit propositio, ita explicanda est, Filius est sapientia Patris, quia est illa sapientia, quæ est Pater, & illam habet à Patre. 1. Verbum quo sensu dicatur sapientia Patris. *Athanas. Nazian. Ambros. August. Anselm. 1. Cor. 1. Anselm.*

2. Altero verò modo sumitur nomen *Sapientia* personaliter pro sapientia genita, quæ significatio est etiam vsitata, vt Augustinus notat, & in libris sapiētię sępe in hac significatione sumitur. Tamen quia vox ipsa in rigore est absoluta, & cōmunis solumq; appropriatur Filio, quia ex vi processionis suæ formaliter recipit sapientiam à Patre, ideò, vt sit proprium nomen Filij, semper, vel addendum est aliquid, quo id significetur, vel ex circunstantia sermonis cōstare debet, vt notauit Gab. in 1. dist. 32. *Gabr.* Vt cū dicitur *sapiētia genita*, vel *sapiētia de sapientia* vt Augustinus loquitur. *August.* In hac ergo significatione dicitur propriè Verbum *sapientia Patris*. Est autem vlteriùs aduertendū, per illū genitiuum *Patris* duplicem

plicem habitudinem significari posse, scilicet, causæ formalis, vel originis, sic enim Verbũ hominis dici potest sapientia eius, quia & ab illo procedit, & illùm constituit formaliter actu sapientem. Respectu ergo Patris significatur solùm habitudo originis, non formæ: vnde rectè dixit Athanas. suprà, *Sapientia Patris & filius, non vt in homine, vbi per sapientiam est sapiens, sed ex sapiente sapientia illa ortum habet.* Et ratio est clara, quia qui est talis per aliquam formam aliqui ab illa recipit: Pater autem nullo modo recipit sapientiam à Filio, sed potiùs illam ipsi communicat.

Athanas.

3. At Pater sit sapiens sapientia genita. Hinc definienda est illa quæstio, an Pater dici possit *sapiens sapientia genita.* Nam hoc aliquando affirmauit August. libro octoginta trium quæstionum, quæst.23. Nihilominùs dicendum est, locutionem illam in rigore falsam esse, quam propterea idem Augustinus retractauit 1. Retract. ca.26. & lib.6. de Trinitate, c.1. & 2. lib.7. ca.1. & 3. & lib. 15. cap.7. & consentiunt Scholastici in 1. dist. 32. & D.Thom. qu.2. art.1. Bonauent. art.2. qu.1. Scot. quæst.2. Gabriel. q.1. Capreolus q.1. art.2. Ratio est clara, quia per illam locutionem in rigore significatur causalitas formalis, vel modus eius, sapientiæ genitæ ad constituendum Patrem sapientem; hoc autem falsum est, vt diximus. Et quamuis extendere velimus etiam improprio modo locutionem illam, ad significandum alium causalitatis modum, semper erit falsa locutio, quia in nullo genere Pater est sapiens, aut à *sapientia genita*, aut *per sapientiam genitam*: per has enim duas particulas tantùm explicare possumus quamcumque habitudinem illa locutione significatam.

August. D.Thom. Bonauen. Gabr. Capreol.

4. Obiectio. Superest verò obiectio, nam Pater est sapiẽs intelligendo: sed intelligit Verbo suo, ergo sapit, seu est sapiens Verbo suo: at Verbum est sapientia genita, ergo est sapiens sapiẽtia genita. Probatur minor, reliqua enim clara sunt ex Aug. 15. de Trinitate dicente cap.14. *Nouit omnia Pater in se ipso, nouit in Filio, sed in se ipso tamquam se ipsum: in Filio tamquam Verbum suum.* Perinde autem esse videtur dicere. Patrẽ cognoscere omnia Verbo, aut in Verbo. Et confirmatur, nam Pater est etiam sapiẽs dicendo, *nam in summo Spiritu idem est dicere, quod sapere*, vt dixit Anselmus in Monologio, cap.34. sed Pater dicit omnia Verbo suo, ergo sapit omnia Verbo suo. Tandem confirmatur, quia Filius est Sapiens Sapientia genita: & Pater non est sapiens alia sapientia, ergo.

August.

Anselm.

5. An Pater intelligat Verbo. Circa argumentum quidam existimãt posse admitti illam locutionem, *Pater intelligit Verbo*, quia non constituunt differentiam inter hæc duo, *intelligere Verbo*, vel *in Verbo.* At profectò illa locutio falsa est, vt rectè notarunt Scotus, & Gabriel suprà. Quia nulla habitudo ibi significari potest nisi formalis, quæ falsò attribuitur Verbo diuino respectu Patris, vt conuincit argumẽtum factum. Vnde in hoc differt à Verbo humano, vt ex Athanasio notauimus. Per illam autem locutionem *intelligit in Verbo*, significatur tantùm habitudo obiecti, quomodo etiam dicuntur *Beati videre res in Verbo*, & ideò dixit August. *Patrẽ intelligere in Verbo suo*, quia re vera est obiectum intellectionis paternæ, in quo speciali modo omnia repræsentãtur

Scotus. Gabr.

Athan.

August.

6. Obiectio nisi fit satis. Circa hanc autẽ locutionem aduerto vlteriùs, quamuis approprietur Verbo propter specialem modum processionis suæ, non tamen esse ita propriam, quin etiam dici possit Pater, *omnia cognoscere in Spiritu sancto*, sicut dicitur etiam *omnia cognoscere in se ipso.* Et eadem ratione, separãdo cognitionem à productione, non est proprium Patris cognoscere omnia in Verbo diuino, sed ipsum Verbũ etiam in se omnia cognoscit, & Spiritus sanctus similiter. Quorũ omniũ ratio est, quia repræsentatio omniũ intelligibiliũ conuenit Verbo ratione essentiæ: & ideo sicut essentia est in omnib. personis, ita etiã illa repræsentatio. Solùm est discrimẽ, quòd in Verbo est ratione suæ processionis formaliter: in Patre autem est sine processione: in Spiritu sancto verò non est ex vi formalis processionis, sed per aliam communicationem. Quòd autem omnia cognoscantur in Verbo, non est propter modum habendi repræsentationem illam, sed propter ipsam repræsentationẽ, & ideo in qualibet persona omnia cognoscuntur. Nam idem omnino est intelligere Patris, & aliarum personarum: idem ergo obiectum habet in omnibus: quidquid ergo vna cognoscit in alia, cognoscit etiam altera, & è conuerso. Quod etiam ex re ipsa patet, nã cognoscere vnam personam in alia nõ potest esse aliud, quàm cognoscere vnam ex vi cognitionis alterius, vel propter identitatem essentiæ, vel propter connexionem relatiuam, sed hoc totũ æquè cognoscit Pater in Spiritu sancto, sicut in Filio, & singulæ personæ in cæteris, ergo hæc omnia cõmunia sunt, solúmq; hæc interuenit differentia, quòd connexio correlatiua formalior est inter Patrem, v.g. & Filiũ, quàm inter Patrẽ, & Spiritum sanctum, sed hoc ipsum ita cognoscit Spiritus sanctus in Filio, sicut Pater.

7. Obiectio. Dices, hæc omnia vera esse de intellectione, & repræsentatione essentiali, non autem de notionali, quia Verbũ notionaliter soli Patri repræsentat, ergo & è conuerso solus Pater per notionalem intellectionem intelligit in Verbo suo quodam speciali modo, quo non intelligit in Spiritu sancto.

Respõsio. Respõdeo, obiectionem procedere ex falsa apprehensione, ac si intellectio notionalis diceret proprium actum intelligendi conuenientem Patri, & non aliis personis, quod falsum esse suprà libr. 1. ostendi, & in præsenti patet. Quia aliàs Pater haberet aliquam sapientiam, quam non habet Filius, quia omnis intellectio diuina sapientia est. Prætérquã quòd nec intelligi, neque explicari potest, quis modus sit ille, quo Pater intelligit, & non Filius. Non ergo differunt in modo intelligẽdi, sed in modo habendi intellectionem, quia Pater à se, Filius à Patre: & intelligere notionaliter nihil aliud addit, nisi habere illud intelligere à se: & ideo posse producere intelligendo. Idem cum eadem proportione dicendum est de repræsentatione Verbi, vnde repræsentare notionaliter, non est repræsentare soli Patri, sed est repræsentare à solo Patre, at repræsentatio illa à Patre accepta omnibus innotescere potest, qui habuerint virtutem intelligendi illam. Quod planè sensit Cyrillus Alexandrinus 1. Thesauri, c.1. cùm dixit, *Patrẽ in Verbo tamquam in imagine repræsentari*, & ideò dixisse Verbũ Ioan.14. *Qui videt me, videt & Patrẽ.* Quod nõ de solo Patre, sed de omnibus dixit, illud enim relatiuũ, *Qui* vniuersale est & indifferens. Quam ferè sententiã habet etiã Ambr. li.5. Examer on. & 1. de fide c.4. Bernard. serm.8. in Cantica, & Rupert. 2. de Trinitate. c.2.

Cyrillus. Alexand. Ioan.14.

Ambr. Bernard. Rupertus.

8. Variæ locutiones explicantur. Circa primam confirmationem breuiter aduertendũ est, tres esse voces, quibus significamus actũ intelligendi paternum, vel processionem, quæ per illum est, scilicet, *generare, intelligere, dicere.* Inter quas hæc est differẽtia, quod Verbũ *generandi* solũ dicit habitudinem ad terminum productum, non

autem ad obiectum, vnde fit, vt nec reflecti possit suprà ipsum generantem, nec construi cum termino in casu significante modum causalitatis, sed purum terminum, & ideo non dicimus, *Pater generat se*, nec *generat Verbum*, sed tantùm, *generat Verbum*. Vox autem *intelligendi* non dicit habitudinem ad terminum productum, vt rectè dixit D. Thomas q. 34. art. 1. sed dicit tantùm actum formalem intelligẽtis, cum habitudine ad obiectum, & ideò potest reflecti supra ipsum Patrem, *intelligit enim se*. Potest etiam coniungi cum Filio in casu etiam significante obiectum, nam etiam *Pater intelligit Filium*. Non tamen potest cum illo construi in casu significante causalitatem, quia deberet significare causalitatem formalem, vel originem; neutro autem modo *Pater intelligit Verbo*; quidquid sit de creaturis. Verbum autem *dicere* respectum ad terminum productum dicit, & ideò proprijssimè dicimus *Patrem dicere Verbum suum*. Tamen hæc vox non sistit in solo termino producto; nam dicit illum, quatenus est repræsentatiuus, & ideo etiam construitur cum rebus dictis in casu significante obiectum, vel quasi obiectum, & ideò reflectitur supra ipsum dicentem, vt *Pater dicit se*, quia in Verbo suo repræsentatur, & eadem ratione, *dicit Verbum suum*, non tantùm, vt rem productam, sed etiam vt rem dictam. Ac denique construitur cum ipso termino etiam in casu significante causalitatem; nam *Pater dicit Verbo*, quia tunc non significatur aliqua causalitas formalis Verbi circa Patrem, sed sola repræsentatio, & habitudo signi, quæ est in Verbo ad res dictas. Ad confirmationem ergo neganda est consequentia, nam licet *intelligere*, & *dicere* in re sint idem, ratione tamen, & modo significandi differunt.

D.Thom.

Soluitur prima cõfirmatio.

9. *Ad secũdam confirmationem.* In secunda confirmatione petitur, quid sentiendum sit de his locutionibus. *Filius est Sapiens, sapientia genita*, vel *Pater ingenita*. De quibus multa apud D.Thomam, Capreol. Durand. Gabr. & alios in 1. distinct. 32. Ego breuiter censeo, priorem locutionem in proprio, & formali sensu esse falsam, nam Filius est sapiens sapientia essentiali, quę genita non est, sicut non potest dici, *Filius est Deus, Deitate genita*, sed potius *ingenita*, sumendo illam vocem negatiuè. Nam si sumatur priuatiuè, etiam dici non potest *sapiens sapientia ingenita*, quia in rigore significatur habitudo formalis, & illo modo sapientia ingenita est Pater, Filius autem non est sapiens per Patrem formaliter, sed à Patre. Quia verò ipse Filius est sua essentia, & è conuerso, sapientia essentialis est ipse Filius, ideo materialiter dici potest *Filius esse sapiens sapientia, quæ est sapientia genita*, quo modo etiam dici posset *sapiens sapientia, quæ est sapientia ingenita*, melius est tamen vitare has locutiones propter ambiguitatem, & improprietatem. Et eadem proportione sentiendum est de Patre, est enim sapiens sapientia ingenita negatiuè, id est, sua essentia, non tamen propriè priuatiuè, nisi materialiter, & identicè, vt in Filio satis explicatum est. Ad confirmationem ergo dico satis hinc constare, quomodo Pater, & Filius eadem sapientia sapiens sit.

Capreol. Durand. Gabriel.

Filius nõ est sapiẽs sapientia genita.

10. *Alia nomina secũdæ personæ.* Tandem ex his, quæ de quatuor nominibus secundæ personæ diximus, facilè est, omnia nomina, quæ in Scriptura Christo Domino attribuuntur, interpretari. Quædam enim sunt propriè, vt *Verbum, Filius*, alia metaphorica, vt *vapor, speculum, candor*, Sapientiæ 7. *figura splendor*, ad Hebræos 1. & similia, quæ ad propria reuocanda sunt, vt constat. Rursus propria quædam sunt personalia, vt *Imago, Verbum*, quædam essentialia, vt *Deus*, & ex his, quædam appropriantur Verbo, vt *sapientia* modo explicato, ad quam reuocatur *Veritas*, & similia. Denique tam metaphorica, quàm propria, quædam tribuuntur Christo vt Deo, sicut ea, quæ diximus, alia Christo vt homini, vt esse hominem, Pastorem, Caput, & alia, quæ in libro de Incarnatione explicata sunt, & de illis videri possunt, quæ nomine Augustini dicuntur in libro de Incarnat. Verbi à cap. 10. ad 15. in tomo 4. & quæ notat Hilarius libro de vnitate Patris, & Filij in fine.

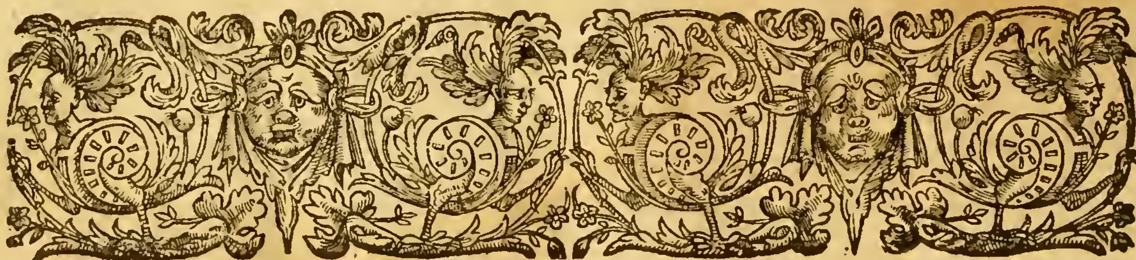
Sapientiæ. Hebr. 1.

August. Hilarius.

Finis libri Noni de Trinitate.

INDEX

CAPITVM LIBRI DECIMI DE TRINITATE.



LIBER DECIMVS.

DE SPIRATORE, SEV PRINCIPIO SPIRITVS-SANCTI.

PRiusquam de tertia persona Trinitatis dicamus, operæ pretium est de illius principio dicere, quod Spirator nominatur. Nam licèt correlatiuum Spiritussancti sit, & ex hac parte videatur esse simul cognitione cum illo, tamen quatenus habet suam prioritatem originis, & in se est aliquid subsistens, suam propriam considerationem habet, quæ & pertinet quodammodo ad consummatam de Patre, & Filio tractationem, quia esse Spiratorem est tamquam proprietas communis illis, & parabit viam ad cognitionem Spiritussancti, quã in sequenti libro trademus. Hic verò supponimus, necessarium esse dari aliquod principium tertiæ personæ, quia oportet illam esse productã, aliter enim multiplicari non posset. Sicut autem illam personam Spiritum sanctum vocamus, ita principium eius appellamus Spiratorem. Circa quod nomen præmittere oportet, posse denominationem illam sumi, vel ab origine actiua, vel à relatione Spirantis, seu producentis per voluntatem, in hac enim processione, vt Theologi notatunt, ob penuriam nominum eadem voce originem, & relationem nominamus. Quæ duo, licèt in re non distinguantur, tamen ratione distincta sunt, iuxta dicta superius lib. 5. & 6. Quæ distinctio quantùm ad modum nostrum concipiendi multùm refert. Is autem, qui tam ab origine, quàm à relatione denominatur, idem est, & de illo præsertim agimus in hoc libro, nam illæ proprietates in abstracto explicatæ sunt in dicto lib. 5. & 6. hic autem magis etiam declarabitur earum ratio.

CAPVT I.

Non solum Patrem, sed etiam Filium esse Spiratorem, seu Spiritussancti principium.

1. QVòd Pater sit Spiritussancti principium, adeò est certum, vt nec hæretici, qui Trinitatem confitentur, id negent. Quia Scriptura expressè dicit, Spiritum sanctum procedere à Patre, id enim disertis verbis asseruit Christus, Ioan. 14. *Spiritus, qui à Patre procedit*, & supra ostensum est, Patrem esse fontem totius Deitatis, De processione igitur à Filio est controuersia, quæ solùm cum Græcis versatur, nam in Ecclesia Latina etiam fuit semper indubitata hæc veritas, quòd Spiri- [Ioan. 14.] [Punctum controuersiæ.]

A tussanctus à Filio procedat, vt in Concilio Lugdunensi sub Gregorio X. definitum est, & habetur in capite vnico, de Summa Trinitate in sexto & in Concilio Lateranensi sub Innocentio III. in cap. *Firmiter*. Et latè in Concilio Florentino per totum. Et ex antiquis Concilijs in Toletano 13. in confess. fidei, & in cap. 3. & in Concilio Toletano 4. 8. & 11. in confess. fidei, & in alijs, quæ infra indicabo. In Patribus etiam Latinis passim occurrit hæc veritas, præsertim videri potest Leo Papa epist. 91. aliàs 93. cap. 1. & Hormisda, Papa ep. 1. cap. 2. Augustinus 5. de Trinitat. cap. 11. & lib. 15. cap. 10. 15. & sequentibus, Hilar. lib. 2. de Trinitate, Prosper lib. 1. de vita contemp. cap. 18. & alios statim commemorabo. [Concil. Lugdun.] [Concil. Lateran.] [Concil. Florent.] [Concil. Tolet. 13. 4. 8. & 11.] [Leo Papa.] [August. Hilarius. Prosper.]

B Ab hac tamen veritate dissenserunt Græci, & primus, apud quem legitur contrarius error, est Theodoretus in contradictione, anathemat. 9. Cyrilli, vbi dicit, *Si Spiritumsanctum ex Filio, aut per Filium essentiam habere dicas tamquam impium aspernabimur, credimus enim Filio dicenti, Spiritus, qui ex Patre procedit.* Et hunc errorem secuti sunt eo tempore Nestoriani, quibus tunc Theodoretus fauit; vt colligitur ex Concilio Ephesino tomo 2. capit. 31. & ex 5. synodo, collatione 4. in fine. Tunc autem de hoc errore ex professo tractatum, non C est, imò nulla de illo postea fuit mentio vsque ad tempora Theophilacti, ante 540. annos. Qui hunc etiam docuit super Ioann. 3. & expressè reprehendit Latinos, tamen sine Schismate, vel aperta hæresi. Postea verò à tempore Leonis 9. Pontificis, ortum est apertum Schisma, & propter hunc articulum, inter alios, Ecclesia Græca à Latina diuisa est, negata obedientia summo Pontifici. Potest autem tota controuersia ad quatuor puncta reduci, de Scriptura, de Concilijs Græcis, de Patribus Græcis, & de Additione ab symbolum; quæ breuiter expediam. [2. Sententia Græcorũ. Theodor.] [Nestor.] [Concil. Ephesin.] [Theoph.]

D Circa primum Græci contendunt, esse contra Scripturam, dicere Spiritumsanctum procedere à Filio, poteſtque argumentum confici ex verbis Cyrilli Hierosolymitani, catechesi 16. vbi sic ait, *Dicamus de Spiritusancto ea tantùm, quæ scripta sunt, si quid autem scriptum non est, curiosè non scrutemur. Ipse Spiritussanctus eloquutus est per Scripturas, ipse de se ipso dixit, quantùm voluit, aut quantum fuimus capaces: quæ ergo ille non dixit, nos non audeamus.* At Ioann. 14. tantùm dictum est. *Spiritus, qui à Patre procedit*, ergo virtute excluditur processio à Filio. [3. Argumẽti Græcorum ex Scriptura. Cyrillus. Ierosol.] [Ioan. 14.]

Nihilominùs dicendum est, processionem Spiritussancti à Filio in Scriptura sufficienter con- [4. Veritas Catholica ex Scriptura.]

tineri. Et in primis argumentum factum in hac materia nullius momenti est, primò, quia ibi non additur dictio exclusiua. Vt autem notauit Augustinus 3. contra Maxim. cap. 14. Christus specialiter tribuit Patri productioné Spiritussancti, quia est auctor, seu principium, in quo, & à quo est virtus spirandi. Sicut à Dionysio, cap. 2. de diuinis nominibus dicitur, *fons diuinitatis.* Secundò addit Anselmus in libr. de processione Spiritussancti, non excludi Filium, quia in his, quæ non repugnãt Filiationi, quidquid attribuitur Patri, intelligitur attributum Filio. Quam responsionem prius dedit Cyrillus Theodoreto in defensione noni anathematismi dicens, *Procedit à Patre Spiritussanctus secundum Salvatoris vocem: sed non est alienus à Filio, omnia enim habet cum Patre, & hoc ipse docuit.*

Augustin. — Dionys. — Anselmus. — Cyrillus.

5. Secundò colligitur assertio ex Ioan. 14. 15. & 16. quatuor modis. Primò quia Christus de Spiritu sancto dixit, *De meo accipiet, & annunciabit vobis.* Vna enim persona diuina non accipit ab alia, nisi procedendo, Spiritussanctus autem accipit à Filio, vt ipse dixit, ergo. Ponitur auté de futuro verbum *accipiet*, propter significandum futurum effectum. Æterna enim processio omnia tempora cõprehendit, sicut ibidem dixit, *Quæcumque audiet, loquetur.* Atque ita exposuerunt illa verba, non solum Latini, Augustinus ibi, Hilarius 8. de Trinitate, Ambrosius lib. 2. de Spiritusancto, ca. 12. & lib. 5. de fide, cap. 6. sed etiam Græci, Didymus lib. 2. de Spiritusancto, Nazianzenus orat. 49. in fine, Cyrillus suprà. Nec repugnat Chrysostomus in Ioannem; quamuis alias etiã expositiones habeat.

Ioan. 14. 15. & 16. — Augustin. Hilarius. Ambros. Didymus. Nazianz. Cyrillus. Chrysost.

6. Deinde hoc confirmant verba, quæ Christus Dominus subiungit, *Omnia quæ habet Pater, mea sunt, propterea dixi, quia de meo accipiet.* Quibus verbis, & præcedentium verborum datam expositionem confirmat, & nouam probationé nobis præbet. Nam, vt suprà exposuimus ex Concilio Florentino, & ex Damasceno lib. 3. cap. 9. & 14. & Augustino libr. 5. de Trinitate capit. 14. Filius habet omnia, quæ Pater, excepta sola Paternitate, seu, quod idem est, omnia, quæ non repugnant filiationi, huiusmodi autem est spirare, seu Spiratio actiua, vt per se constat, & ex discursu eorum, quæ dicemus, clariùs patebit, ergo.

Damasc. August.

7. Præterea Christus vocat illis locis Spiritumsanctum *Spiritum veritatis*, quod ita exposuit Cyrillus lib. 10. in Ioan. cap. vlt. & epist. 10. *Pollicetur Spiritum veritatis, id est, suum; nam ipse veritas est, non est enim Spiritus alienus à substantia Filij, sed ex eo naturaliter procedit.* Clarius autem ad Roman. 8. vocatur Spiritussanctus *Spiritus Christi*; & Act. 16. vocatur *Spiritus Iesu*, & ad Galatas 4. *Misit Deus in corda nostra Spiritũ Filij sui.* Quibus locis manifestè sermo est, non solùm de donis, sed etiam de ipsa persona Spiritus sancti, quæ nobis datur, & in nobis operatur. Nõ potest autem vna persona dici alterius, nisi propter processionem, quidquid Theophylactus suprà tergiuersetur, nulla enim alia habitudo excogitari potest. Quartò promittit Christus Dominus ibi, se missurum Spiritumsanctum. *Quem ego* inquit, *mittam vobis à Patre* persona autem non mittitur, nisi ab ea, à qua procedit, vt infra ostendemus. Et idem argumẽtum sumunt Patres ex eo, quod Christus Dominus Ioannis. 21. Spiritũsanctum dedit, dicens. *Accipite Spiritumsanctum.*

Cyrillus. — Rom. 8. Act. 16. — Galat. 4. — Ioan. 21.

8. Circa secundum punctum de Concilijs, Græci etiam contendunt, in Concil. Constantinopolitano 1. suam sententiam esse traditã, & consequenter fuisse receptam in sequentibus synodis generalibus, præsertim vsque ad sextam. Sed hic etiam in eodem modo argumentandi deficiunt, nam in Concilio Constantinopolitano 1. traditum quidem est, Spiritum sanctum procedere à Patre, quod etiam in sequentibus synodis est receptum, numquam tamen negatum est, procedere etiam à Filio. Neque in illis hoc est declaratum, quia hæc causa tunc non agebatur, & ad confutandas hæreses, quæ tunc fuerant ortæ, sufficiens visum est illo modo loqui, quo Scriptura loquitur. Addunt præterea graues auctores, virtute hoc esse traditum in Concilio Ephesino, & sequentibus. Nam Concilium Alexandrinum cum Cyrillo Epist. 10. verbis satis expressis hanc docuit veritatem; nam inter alia, cùm de Filio loqueretur, dicit, *Ab eo emittitur Spiritus*, & secundum aliam translationem, quæ habetur in 5. synodo, actione 6. dicitur, *Ab eo effunditur.* In Concilio autem Ephesino, tomo 1. capit. 14. dicitur, *Ab eo procedit*, iuxta versionem Peltani, & ita etiam legit Gratianus in capite penultimo de consecratione distinctione 5. Illa autem epistola approbata est, & recepta in Concilio Ephesino, vt constat ex 2. tomo, capite 3. & 5. & postea in 5. synodo, actione 6. & in 6. synodo, actione 17. Et eandem approbationem in sui defensionem attulit idem Cyrillus in libro Apologetico ad Theodosium, qui etiam refertur in 5. tomo Concilij Ephesini capite secundo. Ac denique in Concilio Chalcedonensi, actione prima, profitentur Patres, se credere iuxta duas Epistolas Cyrilli approbatas in Concilio Ephesino, quarum vna est illa. 10.

Argumẽtum Græcorum ex Concil. — Concil. Cõstant. 1 — Alexand. Cyrillus. — Concil. Ephesin. — Gratian. — Cyrillus. — Concil. Chalcedon.

9. Hæc tamen omnia, licèt grauissima sint, non existimo fuisse sufficientia illo tempore, vt certam fidei definitionem continere censerentur, neque vt possimus tamquam hæreticos damnare eos, qui temporibus illis contrarium dixerunt. Primò, quia verba illa non sunt tam clara, & expressa, quantùm ad fidei definitionem necessarium est. Secundò, quia in illis Conciliis (quod maximè in definitionibus Conciliorum attendendum est) non agebatur per se de hoc puncto, sed de Incarnationis mysterio, & in doctrina ad illud pertinente, contra Nestorium approbatur Epistola Cyrilli, & Concilij Alexand. Tertiò, quia idem Cyrillus respondens Theodoreto, non damnat eius sententiam quoad hanc partem vt hæreticam, sed simpliciter respondet ad testimonium Scripturæ ab illo citatum. In Conciliis ergo Græcis hæc veritas primùm videtur definita in 7. synodo Nicena 2. in fidei confessione, postea verò confirmata est in aliis Conciliis suprà citatis Lugdun. Lateran. & Florent. in quibus Græci conuenerunt, & consenserunt. Et tempore Anselmi fertur aliud simile Concilium fuisse congregatum, in quo etiã fuerunt Græci conuicti, vt ex ipso Anselmo colligitur lib. de processione Spiritus sancti. Omitto alia Concilia antiqua, quæ in historiis referuntur, quia sunt minùs certa: posteriora verò Concilia Latina referre non est necesse, quia notissima sunt.

Veritas ex Cõcilijs ostenditur. — Cyrillus. — Concil. Lugdun. Lateran. Florent. — Anselm.

10. Tertiũm punctũ propositum est de sanctis Patribus Græcis, in quibus Moderni schismatici magnam vim faciebant, vt intelligi potest ex prolixa disputatione habita in Concilio Florentin. & ex Bessarione in libro pro vnione, qui habetur post Concilium Florent. Quibus locis apertè ostenditur,

Argumẽtum Græcorum ex suis patribus. — Concil. Lugdun.

ditur, falsò Græcos impoſuiſſe hanc ſententiam Patribus ſuis. Quod prius etiam fuerat traditum in dict. Concil. Lugdun. vbi dicitur hunc eſſe cõmunem ſenſum Patrum Latinorum, & Græcorũ. Præterea hi moderni Græci non negant, ſe in hoc diſſentire à Patribus Latinis, in quo à ſuis antiquis Græcis multum diſcordant, nam in Concilio Chalcedonenſi, & 5. & 7. ſynodo cum magna veneratione Latinorum ſententias ſuſceperunt. *Concil. Chalcedon.*

11. *Veritas catholica ex Patribus Græcis.* Deinde, quòd ad Patres Græcos attinet, poſſumus illos in tres claſſes diſtribuere. Quidam præceſſerunt Concilium Epheſinum, alij adfuerunt illi, alij denique ſubſecuti ſunt. De primis certum eſt, omnes vel aſſeruiſſe hanc veritatem, vel inſinuaſſe, & nullum dixiſſe contrarium. Hoc patet primo ex Athanaſio in ſuo ſymbolo dicente. *Filius à Patre ſolo eſt, Spiritusſanctus à Patre & Filio*, De cuius ſymboli auctoritate videri poteſt Genebrad. lib. 3. de Trinit. & Bellarm. lib. 2. de Chriſto, ca. 25. nobis ſufficiat antiquiſſima traditio, & vniuerſalis Eccleſiæ acceptatio. Idem ſentit Athanaſius Epiſt. 1. & 2. ad Serapionem Epiſcopum. Expreſsè id etiam docuit Dydimus lib. 2. de Spirituſancto (habetur inter opera Hieronymi) vbi exponens verba Chriſti, de Spirituſancto dicentis. *Quæcumque audiet, loquetur* inquit *non loquitur à ſemetipſo Spiritusſanctus, quia inſeparabiliter eſt à me & à Patris voluntate.* Cyrillus etiam Ieroſolymitanus catecheſi. 16. *Pater* inquit *dedit Filio, Filius autem tradidit Spirituiſancto, Ieſus enim eſt qui dixit, omnia mihi tradita ſunt à Patre meo, & de Spirituſancto idem dicit, Ille me clarificabit, quia de meo accipiet.* Idem ſignificat catech. 17. licèt minus clarè. Quartò Baſilius lib. 3. contra Eunomium dicit: *Spiritumſanctum eſſe dignitate ſecundum à Filio, cùm ab ipſo eſſe habeat imò & pendeat.* Sic dicit ipſe; moderanda autem eſt vox pendeat, quæ pro origine tantùm poſita eſt. Et lib. 5. *Spiritumſanctũ* vocat *Verbum & imaginem Filij*, vt ſignificet proceſſionem ab illo, de quo libro ſequenti dicetur. Quintò Nazianzenus Oratione. 24. dicit. *Filium accepiſſe omnia, quæ Pater habet, excepta ſola cauſalitate ſua*, id eſt eiuſdem Filij proceſſione, ſic enim intelligendus eſt. Alia etiam loca adduci ſolent, quæ fauent quidem, licet non ſint clara. Sextò expreſsè id tradidit Chryſoſtomus homil. 1. & 2. de ſymbolo in 5. tomo ſeptimo, Epiphanius hæreſ. 69. & in Anchorato. De quo videri poteſt Concilium Florentinum, ſeſſ. 18. Octauo adiungi poteſt Philo, quem ipſe Epiphanius per reuelationem epiſcopum ordinauit. Ille enim in lib. enarrationum in Cantica, circa principium, in tom. 1. Bibliotecæ, *Pater*, inquit, *per Filiũ creat, &c. Vna cum diuino illo Spiritu, qui ab ipſo, & à Filio procedit.* Denique addi poſſunt Gregorius Taumaturgus & Gregor. Nyſſenus referens eius vitam, quatenus dicunt, *Spiritumſanctum eſſe imaginem Filij*, nam imago proceſſionem includit, vt ſuprà dictum eſt, *Athan. Genebr. Bellarm. Dydimus. Cyrillus. Ieroſol. Baſilius. Nazian. Chryſoſt. Epiphan. Concil. Florent. Philo. Gregor. Taumat. Greg. Nyſſ.*

12. *Cyrillus. Alexand.* In ſecundo ordine pono ſolum Cyrillum Alexan. qui reſtitit Theodor, qui oppoſitum dicere primus omnium auſus eſt, & ideo Cyrill. multis in locis hanc veritatem repetit, & confirmat. Vt in Epiſt. 10. citata, & in defenſione noni anathematiſmi, & in alia eius declaratione, quæ habetur tom. 5. Concil. Epheſ. c. 1. *Spiritusſanctus*, inquit, *ex ipſo eſt*, ſcilicet, Chriſto. idem in expoſitione ſymboli Niceni. 2. tom. Concil. Epheſ. c. vlt. & lib. 1. de fide ad Reginas, & etiam lib. 2. & alio lib. de fide ad Theodoſium, quæ omnia habentur in eodem Concil. tom. 1. cap. 4. 5. & 6. Idem ſæpius lib. 2. & 11. in Ioannem explicando loca Scripturæ, quæ ſupra adduxi.

Poſt illud verò Concilium pauci fuerunt ſancti Græci graues, qui de hoc myſterio ſcripſerint, præter Damaſcenum, qui nobis aliquod negotiũ facit, nam lib. 1. de fide. c. 11. ita concludit, *ex Filio Spiritumſanctum non dicimus.* Propter quæ verba D. Thomas q. 10. de potentia, art. 4. ad vltimum, fatetur, Damaſcenum deſcendiſſe in ſententiam Theodoreti. Sed hoc profectò nimium eſt, nam Theodoretus non ſolùm negauit, Spiritumſanctum procedere à Filio, ſed etiam procedere à Patre per Filium, qui eſt modus loquendi frequentior Græcorum, vt in ſequentibus explicabo. At verò Damaſcenus in eodem lib. cap. 10 planè docet, *Spiritumſanctum ex Patre procedere, & per Filium omni creaturæ impertiri.* Et capite 9. dixerat, *Omnia, quæ habet Pater, habet Filius hoc ſolo excepto, quod ingenitus non eſt.* Et cap. 11. vocat Spiritumſanctum *Spiritum Filij*, & addit, *Sicut ex ſole procedunt radius, & ſplendor, ita à Patre procedere Filium & Spiritumſanctum.* & Spiritumſanctum comparat ſplendori, qui per radium procedit, & cap. 18. vocat Spiritumſanctum *imaginem Filij*, in quo etiam proceſſionem denotat. In illis ergo verbis non exiſtimo, rem ipſam negare voluiſſe, ſed phraſim Græcam retinuiſſe, & ideò fortaſſe non dixit, non *eſt*, ſed, *nõ dicimus* quia iuxta vim Græcæ linguæ illa particula *ex* indicat dimanationem ab aliquo, tamquam à primo fonte, & principio, in quo ſenſu dicitur Spiritusſanctus eſſe ex ſolo Patre, quia à Filio non eſt, niſi vt habente virtutem à Patre. Quod notauit Beſſarion pro alijs Patribus Græcis in citato libro, & ex Scholaſticis ita intellexit Damaſcenum Thomas de Argentina in 1. diſt. 11. q. 1. art. 1. Neque refert, quòd in 7. ſynodo Græca, iã illa locutio recepta eſt, tum quia aliqui exiſtimant, in illa etiã ſynodo Græcè non haberi, niſi *per Filium*, tum maximè quia Damaſcenus fuit antiquior illa ſynodo, nam in ipſa citatur. 13. *Damaſ. D. Thom. Damaſc. Beſſar. D. Thom. Argent.*

Præterea in hoc ordine numerari poſſunt Anaſtaſius Synaita, (cuius fit mentio honorifica in 6. Synodo) qui lib. 1 de Rectis fidei dogmatibus bene de hoc myſterio ſenſit. Item Taraſius in Epiſt. quæ refertur in 7. ſynodo, actione. 3. Denique Sophronius in Epiſtol. relata in 6 ſynodo, act. 11. licet in principio ſolùm dicat, Spiritumſanctum à Patre procedere, poſtea indicat etiam ad Filium habere relationem, dum ait *Numquam Filium Patri defuiſſe nec Spiritumſanctum Filio.* Solus ergo Theophylactus inter auctores Græcos apertè ſe in hoc oppoſuit Eccleſiæ Latinæ: ſed illius auctoritas in hoc nullius momenti eſt, excuſatur autem à pertinacia hæreſis, quia ante exortum ſchiſma ſcripſit. Citari etiam ſolet Euthymius (qui multo eſt modernior) Ioan. 14. ſed ille non negat Spiritumſanctum procedere à Filio, ſed ſolùm tacet, & loquitur more Græcorum, & ideo nolo illi errorem imponere. 14. *Anaſtaſ. Synaita. Taraſius. Sophron. Theophyl. Euthym.*

Circa punctũ quartũ ſupponendũ eſt, in Cõcilio Niceno nihil aliud in ſymbolo poſitum fuiſſe, niſi, *Credo in Spiritũ ſanctũ*, Conciliũ autẽ Conſtantinopolitanũ. 1. addidiſſe *Ex Patre procedẽtẽ*, Poſtea verò adiunctã eſſe illam particulã *Filioque*. De qua valdè conqueruntur Græci, quia putant repugnare nõ ſolùm illi Concilio, ſed etiam Epheſ. tom. 2. cap. 33. & tom. 5. c. 6. in Epiſt. Cyrilli ad Ioannem Antiochenũ, & Concil. Chalcedo act. 5. in ſecũda 15. *De particula Filioque ſymbolo addita. Concil. Niſſen. Concil. Conſtant. polit. 1.*

fidei de

fidei definitione, nam anathemate feriunt eos qui ausi fuerint aliam fidem componere.

16 Respondent verò aliqui, negando suppositionem. Dicũt enim in prima formatione illius symboli positam esse illam particulam, *Filióque*, in eodem Concilio Constantinopolitano. Ita sensit Loaysa in Scholio ad Concilium 3. Toletanum & mouetur, quia in illo Concilio refertur illud symbolum cum illa additione. Additque *Idem sumo ex quodam symbolo Hieronymi, & ex Cassiodoro lib. 9. tripartitæ, c. 16.* *Loaysa.*

17. Sed hoc difficile creditu est, quia in nullo codice antiquo illius Constantinopolitani Concilij hoc habetur, & in quatuor synodis generalibus sequentibus refertur illud symbolum sine illa particula. Et in eodem Concil. Tolet. 3. numquam hactenus posita fuit, vsque ad illam æditionem, factam prædicti Archiepiscopi diligentia, qui dicit in quodam antiquo codice illam inuenisse. Sed non videtur hoc sufficiens motiuum, facilè enim potuit ab aliquo Scriptore priuatim addi. Præsertim, quia Concil. Florent. non admisisset hanc Græcorum querelam, illique respondisset, nisi id verum esse credidisset. Magister etiam sententiarum in 1. dist. 11. refert, Leonem 3. Pontificem (qui fuit post Concilium 3. Toletanum) in lamina argentea scripsisse illud symbolum, prout in 2. synodo editum erat sine illa particula, in memoriam antiquitatis. Neque in illo loco Tripartitæ fit vlla mentio illius particulæ. Symbolum autem quod ex Hieronymo refertur, non est illius; sed Damaso tribuitur in 9. tomo operum Hieronymi, & adhuc incertum est, cuius auctoris sit. Et præterea illud non est symbolum Constantinopolitanum, sed est quædam alia professio fidei, quam aliquis priuatus condidit. *Magister sententiarum.*

18. Respondeo ergo breuiter, nihil esse, quòd Græci de illa additione conquerantur. Nam vel reprehendunt doctrinam, quæ per illam proponitur, & hanc ostendimus esse certam fidem, aut solùm ritum reprehendunt, & in hoc etiam imprudenter agunt. Primò, quia alias oportet, vt etiam reprehendant secundum Concilium, eo quòd addiderit illam particulam *Ex Patre procedentem*, quam non posuerat primũ Concil. Quod illis rectè obiecit Hugo Ætherianus lib. 3. contra Græcos c. 16. in 9. tom. Bibliot. Deinde quia summus Pontifex, cùm sit supremus pastor, habet potestatem ea proponendi in symbolo, quæ omnibus credenda sunt, inter hæc autem numeratur ab Athan. in suo symbolo processio Spiritussancti à Filio, & idem habet Concil. Florent. Vnde quoad hunc ritum non potuerunt priora Concilia legem ponere posterioribus, & multò minùm Pontifici, neque in hoc sensu locuta sunt, sed de alia, idest, contraria, vel diuersa. Denique, quòd in vno tempore omittitur, quia necessarium tunc non est, in alio expedit fieri, propter necessitatem exortam. Et hac ratione dixit Basilius Epist. 60. Patres secundæ synodi addidisse aliquid symbolo Concilij Niceni, quia error Macedonij postea exortus est, sic ergo, quia omissio illius particulæ incipiebat esse occasio falsi sensus, & erroris, meritò postea addita est. Quando verò primum addita fuerit non constat, certum autem est, esse antiquissimam. Nam in Concilio Toletano 8. habetur in symbolo, & dicitur, iam multò antea fuisse consuetudinem in Hispania, vt cum illa additione decantaretur symbolum publicè in Ecclesijs. Item in 7. synodo habetur, & aliqui dicunt fuisse additam in Concilio Romano, sub Damaso, de quo in Tripart. lib. 9. c. 14. sed ibi nihil dicitur, & res, vt dixi, incerta est. Supererat dicendum de ratione, qua possit hæc veritas probari, dicetur autem melius in sequentibus capitibus. *Hugo. Ætheria.* *Basilius.* *Concil. Toletan. num. 8.* *Concil. Rom.*

CAPVT II.

An ex reali distinctione inter Filium, & Spiritumsanctum rectè concludatur processio vnius ab alio.

HÆc est vna ex potissimis rationibus, qua nostri Theologi contra Græcos vtuntur, nam licèt sit veluti à posteriori, tamen procedit à principio non solum in se certo, secundum fidem, sed etiam à Græcis concesso, qui veram Trinitatem personarum confitentur, quæ sine distinctione reali non est. Ergo si rectè ostendimus, non posse consistere distinctionem inter quascumque duas personas, sine processione vnius ab alia, rectè etiam concludemus, Filiũ producere Spiritũsanctum, cùm per se notum sit, non produci ab illo. Propter hanc ergo causam grauiores Theologi soliciti fuerunt de illa quæstione hypothetica, *Si Spiritussanctus non procederet à Filio, an distingueretur ab illo*, quia licèt ex hypothesi impossibili procedat, tamen virtute continet categoricam quæstionem, an adæquata radix illius distinctionis sit processio, ita vt sine illa subsistere non potuerit. Vtrumque igitur simul tractandum est. 1.

Prima ergo sententia absolutè affirmat Spiritumsanctum, & Filium fore distinctas personas etiam si vna ab altera non procederet, & consequenter negat, ex distinctione personali sufficienter colligi processionem, ex vi rationis. Hæc fuit opinio Henrici quodlib. 5. q. 9. quam secutus est Scotus in 1. distinc. 12. q. 2. vbi etiam citari solent Gregorius, & Gabriel, sed illi alijs modis opinantur, vt infrà dicam. Fundamentum huius sententiæ est, quia Filiatio, & processio ex proprijs, & intrinsecis rationibus, tales relationes sunt, vt secum necessariò afferant realem distinctionem, sed si Spiritussanctus procederet à Patre, & non à Filio in Filio maneret vera Filiatio, & in Spiritusancto vera processio, hoc enim est, quod in hypothesi supponitur, aliàs vana est quæstio: ergo, &c. Maior videtur in primis esse expressa sententia Anselmi lib. de Processione Spiritussancti capit. 1. & sequentibus, vbi inter alia dicit. *Quia Filius existit de Deo nascendo, Spiritussanctus procedendo, ipsa diuersitate natiuitatis, & processionis referuntur ad inuicem, vt alij ab inuicem.* Vbi non dicit distingui propter relationem originis, sed potiùs referri inter se relatione distinctionis, propter diuersas origines, quas habent independenter ab hoc, quòd vnus ab alio procedat, necne. 2. 1. Opinio. *Henric. Scotus. Gregor. Gabr.* *Anselm.*

Vnde probatur secundò ratione, ab Anselmo insinuata, quia processio Filij ex intrinseca ratione est generatio, processio Spiritussancti non est generatio: ergo ex proprijs, & intrinsecis rationibus postulant terminos realiter distinctos, quia non potest vnus; & idem terminus generari, & non generari. Sed has rationes retinerẽt illæ processiones etiam si Spiritussanctus non procederet à Filio, ergo etiam tunc termini essent realiter distincti. 3. 1. Ratio.

Tertiò, quia nunc de facto Spiritussanctus

2. Ratio. diſtinguitur à Filio per ſuam relationem proceſſionis, nihil enim aliud habet, per quod diſtingui poſſit,& ſimiliter Filius diſtinguitur ab Spiritu ſancto per ſuam filiationem, vt ſuprà libr. 7. oſtenſum eſt. Sed licet Spiritusſanctus non procederet à Filio. Filius haberet filiationem,& Spiritusſanctus proceſſionem,ergo haberent eaſdem proprietates diſtinguentes ergo æquè,ac nunc diſtinguerentur. Confirmatur,quia impoſſibile eſt, res,quæ diſtinguuntur realiter per ſe ipſas,in eandem rem omnino ſimplicem coaleſcere, ſed filiatio,& proceſſio ſe ipſis diſtinguuntur realiter, ergo quacumque hypotheſi data, impoſſibile eſt, quòd maneant,quin retineant diſtinctionem.

5. 3. Ratio. Quartò argumentor ex Scoto,quia nihil repugnat, ab eodem ſimplici principio prodire terminos,& proceſſiones realiter diſtinctas; ergo quãuis ſolus Pater eſſet ſimplex principium ad intrà, poſſent ab illo procedere diſtinctæ perſonæ, quia haberent eundem intellectum, & voluntatem,& in modis operandi, ſeu producendi per has facultates eſſet idem fundamentum diſtinguendi productiones ſubſtantiales ad intrà, quæ conſequenter requirunt terminos diſtinctos, quia non poteſt idem terminus bis ſubſtantialiter produci, & maximè per productiones diuerſarum rationum.

6. 2. Opinio D. Thom. Caietan. Ferrar. Bonauent. Durand. Ægidius. Herueus. Capreol. Marſil. Aureol. Gabriel. Gregor. Contrariam ſententiam docuit D.Thom.q.36. art.2.(vbi Caiet.& alij)idem 4.contra gentes c.29. (vbi Ferrarienſis Item q.10. de Potentia art.4. Et hanc ſententiam ſequuntur frequenter Scholaſtici in 1.diſt.11.Bonauentura q.2.art.1.Durand.q.2. Ægidius art.3.Herueus,& Capr.q.1.Marſil.q.15. Aureolus q.2. art. 1. Idem ſentiunt Gabr. & Gregorius. Sed procedunt alia ratione longè diuerſa, deſtruendo hypotheſim. Nam Gabr.ait. *Si Spiritusſanctus non procederet à Filio non eſſe futurum Filium, quia auferretur ab ipſo Spiratio actiua, quæ idem eſt cum Filiatione,& ideo conſequenter tolleretur Filiatio.* Sed hoc licèt in re oſtendat, eſſe impoſſibile, Filium non eſſe Spiratorem, tamen per locum intrinſecum non infert benè, data illa hypotheſi non poſſe eſſe Filiationem vt ſic. Quia Filiatio ſecundum ſe eſt prior Spiratione actiua, & modo noſtro concipiendi formali ratione ab ea diſtincta, ergo formaliter non inuoluitur contradictio in hoc, quod Filiatio maneat in tali perſona ſine Spiratione.Gregorius verò è contrario dicit,in eo caſu Spiritumſanctum non fuiſſe futurum à Patre, quia per ſe eſt à Filio, & ideò ſi ab illo non eſſet, à neutro eſſet. Quod quidem aliquo modo habet veritatem, vt ſtatim explicabimus; tamen ſimpliciter non ſatisfacit quæſtioni,nam vt infrà dicam, Amor, ſeu Spiritusſanctus, vt ſic,id eſt,quatenus terminus proceſſionis per voluntatem, non poſtulat neceſſariò duas perſonas, à quibus procedat. Denique hi auctores non reſpondent quæſtioni,quæ de facto neceſſaria eſt,an proceſſio per ſe ſit neceſſaria ad diſtinctionem, ſed ſupponunt potiùs vnam illarum perſonarum producere aliã, & inde inferunt, non poſſe ambas manere, ſine tali proceſſione.

7. Fundamẽtum. Ratio præcipua pro hac ſententia ſumi ſolet ex illo principio, *In diuinis omnia ſunt vnum, vbi non obuiat relationis oppoſitio*, ſed in prædicto caſu non eſſet talis oppoſitio inter Spiritumſanctum,& Filium,ergo nec diſtinctio,vel (aliter ſubſumendo) ſed ſine origine non ſtat oppoſitio, ergo nec diſtinctio.Maior præcipuè probari ſolet auctoritate

Anſelmus. Anſelmi lib.de proceſſione Spiritusſancti,c. 3.ſed vt objecimus Anſelmus potiùs videtur fauere cõtrariæ ſententiæ, & relationes diſparatas, ſignificat habere inter ſe oppoſitionem ſufficientem ad diſtinctionem. Vnde Scoti defenſores fatentur, Filium, & Spiritumſanctum relationibus diſtingui,non verò quatenus relatiuè oppoſitæ ſunt,ſed quatenus ſunt ita diſparatæ, vt in vnam coaleſcere non poſſint, ſic enim verum eſt illud Boëtij *ſola relatio multiplicat Trinitatem*, Vnde Damaſcenus lib.1.c.10.& lib.3.cap.1.tres ſolas relationes, Paternitatem,Filiationem, & Proceſſionem numerat, vt ſufficientes ad diſtinctionem perſonarum.

Nihilominùs principium illud intellectum etiam de relationibus aliquo modo relatiuè oppoſitis, habet magnum fundamentum in ſanctis Patribus.Nam Gregorius Nyſſenus orat.*Tres Deos dicere non oportere* circa finem,apertè dicit,perſonas nõ diſtingui, niſi quia vna procedit ab alia.Quod eſt frequens apud Auguſtinum lib.2.de Trinitate cap.11.lib.5.ferè per totum,idemque ſignificatur ſæpe in Concilio Florentino, cuius Verba & alia teſtimonia adduxi ſuprà lib. 4. vbi principium illud tamquam omnino verum ſtatui. Adhuc verò non videtur hinc ſufficienter probari; quod intendimus.Tum quia reſponderi poteſt,ita quidem eſſe de facto,ſcilicet, diſtinctionem non eſſe,niſi vbi eſt proceſſio, non tamen quia formaliter ſint idem,nec quia vna ſit ratio alterius,ſed ſolũ, quia fides docet ita eſſe coniunctas.Tum maximè,quia illo modo non poſſumus ex diſtinctione colligere originem per viam rationis, prout intendimus contra Græcos, ſed ſolum ex auctoritate, quam fortaſſe Græci non admitterent,cùm in Scriptura expreſsè non habeatur. 8. Quomodo ſola relatio diſtinguat in Deo. Gregor. Nyſſ. Aug. Concil. Florent.

Propter quod multi Thomiſtæ addunt rationem hanc ad probandum illud principium, quia relatio non diſtinguit realiter, niſi à ſuo correlatiuo,cui opponitur,ergo Filiatio vt ſic,non diſtinguitur realiter à proceſſione; ergo nunc de facto diſtinguitur ab illa per Spirationem actiuam,ergo ſi Spiritusſanctus non procederet à Filio, non diſtingueretur, quia auferretur à Filio forma diſtinguens ipſum. Hæc verò ratio impugnata eſt à nobis ex profeſſo ſuprà lib.7.vbi probauimus,relationem vt ſic,poſſe diſtingui realiter ex vi ſua ab alia diſparata etiam ſi non ſint correlationes.Vnde ſi in diuinis ſpecialiter hoc non poteſt inueniri,non ex communi ratione relationis,ſed aliunde probandum eſt. Et præterea ſuprà oſtendi, dè facto perſonam Filij diſtingui per ſuam Filiationem ab Spirituſancto. 9.

Vt ergo verum ſenſum,& fundamentum huius poſterioris ſententiæ, quam veram iudico,declarem, præmittendum cenſeo,ſi Spiritusſanctus nõ procederet à Filio, per locum intrinſecum ſequi, perſonam Spiritusſancti non fuiſſe futuram hanc numero, quæ nunc eſt,& conſequenter nec Filiũ fuiſſe futurum eundem numero,ad denique,quacumque hypotheſi facta, impoſſibile eſſe,vt hæ duæ perſonæ intelligantur eſſe in rerum natura, eædem omninò,quæ nunc ſunt, & non diſtingui realiter. Probo ſingulas partes. Primã quidẽ,quia hæc numero relatio proceſſionis,quæ nũc eſt,per ſe reſpicit tamquã adæquatũ terminũ Patrẽ,& Filiũ,vt infrà etiã oſtendemus,ergo non poteſt hæc numero relatio eſſe, vel intelligi exiſtẽs in rerum natura, quin reſpiciat vtramq; perſonã, tãquã adæquatũ terminũ ſuum:nam habitudo ſimpliciſſimę relationis non poteſt tolli, vel minui, manente 10. Explicãtur ſecũda ſententia.

eadem

eadem numero relatione. Hoc etiam rectè probat ratio à Gregorio insinuata, quia hæc numero processio per se est a Patre & Filio ita, vt vtraque relatio sit necessaria conditio ex parte principij huius personæ Spiritus sancti, vt à nobis etiam ostenderetur, sed si Spiritus sanctus non procederet à Filio, iam Filiatio non esset conditio necessaria, ergo nec processio terminaretur ad eandem numero personam, ad quam nunc terminatur, ergo nec esset eadem numero processio.

11. Et hinc facilè probatur secunda pars, quia hæc Filiatio, quę nunc constituit hanc numero secundam personam est sufficiens ratio terminandi habitudinem processionis ad ipsam, vt suprà etiam lib. 7. ostensum est, sed posita illa hypothesi, Filiatio non esset talis, ergo non esset eadem numero. Simile argumentum est, quia Filiatio hæc talis est, vt volūtas diuina illi coniuncta vt sic, fœcunda sit, & habeat rationem spiratiuæ virtutis, seu conditionem requisitam in principio *quod*, ad spirandū, sed posita illa hypothesi, non esset Filiatio talis, ergo non esset eadē numero. Vnde, tandem concluditur tertia pars, nam illa hypothesis intrinsecè, ac formaliter tollit habitudinem inter processionem, & Filiationem, quæ inter relationem & terminum formalem intercedit. At hæc habitudo est de intrinseco, & formali conceptu harum numero relationum, vt explicatum est: ergo illa hypothesis per locum intrinsecum necessariò destruit has relationes, ita vt non possint esse eædem numero.

12. Ex quibus intell[illegible]propositā quæstionem hypotheticam, *Si Spiritus sanctus nō procederet à Filio, an distingueretur ab illo*, non posse strictè, & limitatè intelligi de his personis numero, quæ nūc sunt, sic enim hypothesis manifestam inuoluit contradictionem, ex qua vtrumque inferri potest. Essent enim tales personæ necessariò distinctæ, quia supponuntur esse eædem numero, quæ nunc sunt, quas sine dubio repugnat in eandem simplicem coalescere; & non essent distinctæ: quia supponuntur non habere originem inter se, quam nunc habent. Et hoc ipsum destruit identitatem earum, vt dixi. Quare censeo, nec D. Thom. neque alios auctores secundæ sententiæ in hoc sensu fuisse loquutos. Quin potiùs (vt hoc obiter aduertam) idem dicendum esset respectu Patris, si comparatione illius quæstio similis proponeretur in eodem sensu. Nam etiam inuoluit intrinsecam repugnantiam, quòd hæc persona Spiritus sancti à Patre immediatè non procedat, & ideò posita illa hypothesi nō posset seruari distinctio, quia non posset talis persona esse, & nihilominùs supponeretur distincta, si supponeretur esse. Proprius ergo sensus illius quæstionis esse debet, an loquendo præcisè, & abstractè nostro modo concipiendi de processione Verbi, & Amoris, siue in his personis, siue in quacumque, quę à nobis concipi, aut fingi possit, tunc distingueretur Amor procedens à Verbo, si ab illo non procederet, sed à Patre tantùm. Et hic sensus solus est vtilis, & accommodatus intentioni nostræ. Nam prior sensus supponit talem processionem vnius personæ ab alia, & inde infert reliqua, quæ diximus: nos autem volumus ex distinctione inferre processionem.

13. *Secunda sententia probatur.* In hoc ergo sensu veram intelligo sententiam D. Thom. vt dixi. Ratio est, quia tunc nulla esset repugnantia, vel oppositio inter Verbū, & Amorem, quo minùs ipsa re identificari possent: ergo non distinguerentur in re. Consequentia probatur, quia in Deo omnia habent summam vnitatem, & simplicitatem, quæ illorum rationibus, & proprietatibus non repugnant; pertinet enim hoc ad diuinam perfectionem, vt in omnibus aliis attributis, & perfectionibus Dei videre licet. Antecedens autem patet. Primò, quia intellectus, & volūtas in Deo sunt idem realiter omnino, cuius identitatis ratio non potest esse alia, nisi quia licèt nostro modo intelligendi videantur habere diuersas rationes formales, tamen quia oppositionem non includunt, nec repugnantiam habēt in reali identitate, ideò ad simplicitatē Dei pertinet, vt illam habeant. Et eadem ratione actus intelligendi, & amandi est omnino vnus secundùm rem. Ergo quantùm est, ex solis conditionibus intellectus, & voluntatis, terminus etiam productus per actum intelligendi, & amandi esset idem secundùm rem, neque in hoc haberent repugnantiam, si non haberent oppositionem, & originem. Sicut ergo tunc esset vna tantùm persona priùs origine intelligens, & amans, eadem omnino virtute, & eodem actu secundùm rem, quia vnitè, ac formaliter esset cognitio, & dilectio, ita vnum realem terminum adæquatum produceret, qui simul esset Verbum, & Amor. Nec maior ratio distinctionis cogitari tunc posset inter relationem producti Verbi, & Amoris, quàm inter relationem producentis per cognitionem, & per amorem. Quia sicut relationes passiuæ videntur habere rationes formales diuersas, ita etiam actiuæ. Sicut ergo hæ nunc non distinguuntur, quia sola illa distinctio formalis non repugnat identitati reali, nisi interueniat oppositio originis, ita etiam tunc dicendum esset de illis.

14. Secundò declaratur in hunc modum, quia vel Verbum procedit priùs origine à Patre, quàm Spiritus sanctus, vel solùm prius ratione sine aliquo ordine naturæ. Si primum dicatur, hoc ipso necessariò dicitur, Spiritum sanctum procedere à Filio, quia prioritas originis nihil aliud est, nisi vnum esse ab alio, non potest ergo Verbum procedere priùs origine, quin sit principium Spiritus sancti. Et deinde est optima ratio, quia opera Trinitatis necessariò sunt indiuisa, vbicumque ordo originis non repugnat, at verò si Filius priùs origine procedit à Patre, quam Spiritus sanctus, iam non repugnat eius origini, quod ab illo simul cum Patre sit secunda processio, ergo necessariò ita est. Si autem altera pars eligatur, prout reuera, data illa hypothesi asserenda esset, tunc eadem ratione sequitur inter Verbum, & Amorem non fuisse tunc futuram nisi distinctionem rationis: quia non est maior ratio de distinctione, quàm de ordine, vel prioritate, ad quod applicari potest totus discursus iam factus.

15. *Quomodo ex distinctione origo ostē datur.* Atque hinc tandem intelligitur, quomodo ex distinctione reali inter Spiritum sanctum, & Filium optimè concludatur emanatio ab illo. Quia sola ratio Verbi, & Amoris producti non potest inferre hanc distinctionem, nisi inter illa duo interueniat origo: atque ita verum est illud principium, *In diuinis omnia esse vnum, vbi non obuiat relationis, vel originis oppositio.* Quod non sola auctoritate, sed etiam ratione, & discursu facto mihi videtur sufficienter probari. Et ad illud existimo reducenda esse, quæ tractat Anselm. lib. de Processione Spiritus sancti cap. 3. & sequentibus, vbi

ex vnitate, & simplicitate diuinitatis probare conatur, non posse esse duas personas in Trinitate distinctas, quin aliqua earum ab altera procedat. Vnde cum manifestum sit Filium non procedere à Spiritu sancto, inde concludit, necessarium esse, vt Spiritus sanctus procedat à Filio. Et idem videntur mihi intendere Patres Latini in Concilio Florentino sess. vlt. cum dicunt. *Qui negant Spiritum sanctum procedere à Filio, necessario diuidere substantiam Dei, & virtute asserere, non totam illam, sed portionem eius communicari Filio à Patre.* Quia si tota communicaretur, etiam virtus spirandi communicaretur, cùm hæc non repugnet origini Filij: si Filius verè supponatur distinctus à Spiritu sancto. Vnde etiam obiter sumi potest ratio ad confirmandam dictam resolutionem, & sententiam D. Thom. Nam si Spiritus sanctus non procederet à Filio, ideò esset, quia repugnaret Filio virtus spirandi, non posset autem repugnare, nisi quia in se haberet simul cum Filiatione processionem passiuam Spirationi actiuæ oppositam: ergo in eo casu necessariò essent idem Verbum, & Amor.

16. Satisfit fundamẽtis 1. Opinio. Tamdem ex his facilè est argumenta prioris sententiæ dissoluere, si contra sensum à nobis definitum fiant. Rectè enim, probant, quòd primo loco supposuimus, de his personis Filij, & Spiritus sancti in particulari: contra nostram verò resolutionem nihil vrgent. Anselmi enim sensus, si rectè expendatur, reuera est idem omninò cum his, quæ diximus. Priùs enim supponit, ex concessione Græcorum personas Filij, & Spiritus sancti esse distinctas, & ita statuit, illas non posse esse, quin distinctæ sint. Deinde verò ex professo probat, non potuisse esse distinctas, nisi cum emanatione vnius ab alia. Prima etiam ratio admitti potest, si Verbum, & Amor supponantur talia esse, qualia nunc sunt, præcisè autem loquendo de relationibus formalibus termini cognitionis, & amoris, vt sic, negamus, includere distinctionẽ realem, nisi aliunde adiungatur processio inter illa. Idem respondetur ad secundum, nam Filiatio nunc distinguit, quia est formalis ratio terminãdi habitudinem processionis, tunc autem non ita esset, quia non esset origo. Ad tertium dicimus, tunc non fuisse futuras duas productiones substantiales, sed vnam secundum rem, & duplicem secundùm rationem: nam licèt extra Deum multiplicari possint processiones, sine ordine realis originis ipsarum inter se, non tamen intra Deum, propter diuinam simplicitatem.

CAPVT III.

An Pater, & Filius immediatè, & æquè principaliter producant Spiritum sanctum in re ipsa.

. I. Sensus quæstionis. IN hoc capite incipimus explicare modum, quo Pater, & Filius spirant, atque ita paulatim intelligetur ratio à priori quæ potest ex principiis fidei ostendi processio Spiritus sancti à Filio. Vt autem titulus quæstionis intelligatur, supponenda est illa vulgaris distinctio Theologorum, & Philosophorum quia dupliciter potest causa esse immediata, scilicet, vel immediatione virtutis, vel immediatione suppositi. Hic enim solùm inquirimus de immediatione suppositi, solúmq; oportet de Patre rem explicare, nam de Filio nulla potest esse difficultas, supposita veritate fidei in primo capite demonstrata.

Nam si Filius producit Spiritum sanctum, necesse est, vt in se habeat virtutem producendi illum, nam sine virtute operari, seu producere non potest. Præsertim cùm non producat, vt instrumentum, sed vt principalis Spirator, vt mox dicemus. Et ita necesse est, vt producat immediatè immediatione virtutis, cùm in se habeat virtutem, quæ immediatè attingit terminum productionis. Rursus, cùm inter Filium, & Spiritum sanctum non intercedat alia persona, sed proximè (vt sic dicam) inter se coniungantur, necesse est, vt Filius etiam producat immediatè immediatione suppositi, quia non datur aliud suppositum, quo mediante producat. Pater enim non potest esse tale medium, tum quia est prior origine, quàm Filius, tum etiam quia nihil à Filio recipit, vt ea ratione dici possit Filius per illum producere. Filius ergo immediatè producit Spiritum sanctum, tam immediatione virtutis, quàm suppositi. 2.

Rursus de Patre certum est etiam producere Spiritum sanctum immediatè, saltem immediatione virtutis, quia contulit Filio virtutem spirandi, quæ immediatè attingit productionem Spiritus sancti. Quamquam, si virtus illa spirandi præcisè consideretur, prout est in Filio, & supponeretur, Spiritum sanctum immediatè prodire à Filio, vt à principio *quod*, & non à Patre, nisi vt à dante Filio virtutem spirandi: Pater non posset dici immediatè producere Spiritum sanctum, nisi per accidens, eo modo, quo auus est causa nepotis in humanis, hac solum existente differentia, quòd ille ordo inter diuinas personas esset magis intrinsecus, magísque necessarius. Hoc ergo solùm nunc vidẽdum superest, an Pater isto tantùm modo producat Spiritum sanctum, vel etiam immediatè immediatione suppositi, atque adeò omninò per se etiam immediatione virtutis. 3.

Ratio dubitandi in primis sumitur ex illa locutione Patrum Græcorum, *Spiritus sanctus procedit à Patre per Filium*, quam habent multi ex citatis in 1. cap. & alios refert Bessarion in dicto libro, cap. 6. & specialiter videri potest Cyrillus lib. 11. in Ioannem cap. 1. Et Athanasius in Redargutione hypocrisis Meletij, circa finem. Sensus enim illius locutionis solùm esse posse videtur, Patrem dare Filio virtutem producendi Spiritũ sanctum, ipsum autem Filium immediatè producere, atque ita Patrẽ producere mediatè tantùm per Filium. Et ob eam causam videtur dixisse Damascenus lib. 1. de fide cap. 18. *Spiritum sanctum per Filium coniungi Patri.* Difficilius Gregorius Nyssenus Oratione, *Quod tres Deos dicere non oporteat*, dicit, *Filium continenter, & sine medio ex prima persona esse, Spiritum sanctum verò per id, quod immediatè, & ex continenti est.* Vnde concludit, *Tres personas distingui vt causam, ex causa, & ex eo, quod ex causa est.* Addi etiam hic potest, quòd ad distinctionem realem Patris à Spiritu sancto, non est necessaria immediata emanatio, sed sufficit mediata per Filium. Item hæc sufficit ad verificandas omnes locutiones Scripturæ, sicut omnes homines dicuntur procedere ab Adamo, licèt non omnes immediatè procedant, nec est alia ratio, quæ cogat ad hanc immediatam productionem asserendam, ergo. 4. Ratio dubitandi. Bessarion. Cyrillus. Athan. Damasc. Gregor. Nyssen.

Nihilominùs dicendum est, Spiritum sanctum immediatè procedere à Patre, & à Filio. Quæ est 5. Vera resolutio.

veritas

veritas fidei: & quia poſterior pars eſt per ſe nota, vt dixi, his ſuppoſitis, quæ in primo capite dicta ſunt, prior probatur ſufficienter ex illis verbis Chriſti Ioan. 15. *Spiritus, qui à Patre procedit*, nam hæc abſoluta locutio ſignificat proceſſionem per ſe, quæ eſt immediata, & non tantùm per accidẽs, qualis eſſet, ſi tantùm eſſet mediata, ſicut eſt proceſſio nepotis ab auo. Hoc etiam tanquam manifeſtũ ſupponunt omnes Patres. Imò æterno Patri peculiariter attribuunt, quòd propriè, & principaliter producat. Ac deniq; Concilium Lugdunenſe, & Florentinum hoc ſenſu definiunt, *Patrem & Filium eſſe vnum principium*, quod vna Spiratione producit Spiritum ſanctum. Et omnia, quæ de Filio adducta ſunt cap. 1. hoc à fortiori probant, quia omnia, quæ eorum relationibus non repugnant, ſunt illis communia. *Concil. Lugdun. Concil. Floren.*

6. *Ratio aſſertionis.* Ratione declaratur, quia Filius non potuit habere virtutem ſpirandi, niſi à Patre, quia nihil habet, quod à Patre non receperit. Pater autem non potuiſſet dare Filio ſpirandi virtutem, niſi illam in ſe priùs origine haberet, tum quia nemo dat, quod non habet, tum etiam, quia illa virtus non eſt, niſi eſſentia, & voluntas, conditio autem requiſita nõ minùs eſt in Patre, quàm in Filio. Quia ad illam conditionem non eſt neceſſaria Filiatio præcisè, quia Filiatio eſt, quæ enim ratio huius neceſſitatis poteſt aſſignari? Sed ad ſummũ erit, quatenus eſt relatio antecertens origine productionem Spiritus ſancti, vt infrà etiam oſtẽdam, hanc verò conditionem nõ minùs, imò quodammodo magis habet Paternitas, quàm Filiatio: habuit ergo Pater virtutem ſpirandi priùs origine, quàm illam communicaret Filio. At Pater dando Filio virtutem producendi Spiritum ſanctum, non ſe illa priuauit, ſed in ſe etiam retinuit, quia retinuit eſſentiam, voluntatem, & Paternitatem, ergo quidquid Filius per illam virtutem producit, Pater etiam neceſſariò, & immediatè producit. Sicut quia Spiritus ſanctus ita habet virtutem creandi à Patre, & Filio, vt in ipſis etiam maneat, quidquid Spiritus ſanctus immediatè creat, immediatè etiam Pater, & Filius creant.

7. *Corolarium.* Atque hinc obiter colligitur ratio à priori, ob quam neceſſe eſt, Filium per ſe producere Spiritum ſanctum, atque adeò vtramque perſonã immediatè illum producere, & eſſe Spiratorẽ. Quia Filius recipit à Patre totam eſſentiam, & voluntatem eius, & recipit illam adhuc fœcundam, quia recipit illam per productionem intellectus, quæ de ſe eſt prior productione per voluntatem ergo Filius per voluntatem fœcundam neceſſariò ſpirat ſimul cum Patre. Patet conſequentia, quia illa eſt productio merè naturalis. Vnde impoſſibile eſt, quòd ſit à voluntate diuina, quin ſit ab omni perſona, in qua talis voluntas adhuc fœcũda inuenitur, id eſt, priùs quàm per illam aliquid ad intrà emanaſſe intelligatur. Adde, quòd etiam in actibus liberis impoſſibile eſt, poſtquam illa voluntas intelligitur eſſe in tribus perſonis, aliquid velle vnam, quod non velit alia propter indiuiſibilem voluntatem, & actum volendi, ergo multo magis id erit neceſſarium in naturali productione per illum actum, quoad eas perſonas, in quibus talis voluntas inuenitur ante talem productionem. Denique ſicut de Filiatione ſuprà dicebamus, non eſſe conditionem neceſſariam ad ſpirandum ex eo præcisè, quod Filiatio eſt, eodem modo dicere poſſumus de Paternitate, non eſſe talem conditionem ex eo præcisè, quia Paternitas eſt, ſed ſolùm quia eſt relatio non producta per ſpirationem: nam hoc eſt ſatis, vt voluntas, ſeu eſſentia illi communicta ſit principium ſpirandi actualiter: nam hoc ſufficit, vt illa ſit fœcunda, & quod relatio ſit omninò improducta, vel per aliã productionem habita, ad virtutem ſpirandi impertinens eſt. Hæc ergo ratio probat optimè à priori, productionem debere eſſe neceſſariò ab vtraque perſona. Probat autem neceſſitatem ex parte ipſarum perſonarum, an verò ſit etiam id neceſſarium ex parte termini, vel productionis dicemus, in ſequentibus.

8. *Pater, & Filius æquè per ſe producunt.* Tandem eodem diſcurſu cõcluditur, Patrem, & Filium æquè per ſe, ac principaliter producere Spiritum ſanctum. Probatur, quia vterque producit per virtutem, quã in ſe habet, quæ in vtroque eſt æqualis, imò eadem omninò. Vterque etiam producit proximè, & immediatè, nec in hoc poteſt eſſe inæqualitas. Ergò vterque æquè per ſe, & immediatè producit, ſicut omnes tres perſonæ æquè per ſe, & immediatè creant, quia licèt virtus creandi ſit in eis cum ordine originis, tamen creatio ſupponit iam illum ordinẽ, quaſi terminatum (vt ſic dicam) id eſt, virtutem creãdi iam exiſtẽtem in omnibus perſonis, & ideò creatio æquè per ſe, ac principaliter, atque adeò æquè primò (quantum ad ipſam pertinet) eſt ab omnibus, ita verò ſe habẽt duæ primæ perſonæ quoad virtutem ſpirandi, & ſpirationem ipſam, vt declaratum eſt. Et ideò dixi, *per ſe*, nam habet hoc ſpeciale Pater, quod præbet Filio virtutem ſpirandi, ſed hoc eſt quaſi prouidens ad productionem ſequentem, & ideò non tollit, quò minùs Filius æquè per ſe producat. Neque aliud voluerunt Patres Græci, vt iam dicam.

9. *Ad rationem dubitandi.* Ad rationem ergo dubitandi reſpondetur, ex illa locutione Patrum Græcorum ſolùm colligendum eſſe, Patrem veluti duobus modis producere Spiritum ſanctum, ſcilicet, immediatè, quatenus ipſemet habet virtutem, & voluntatem, per quam amat, cum prioritate originis, & amando producit Spiritum ſanctum. Et quodammodo mediatè, quatenus Filio communicat eandem virtutem, & voluntatem, qua ipſe etiam Filius amando producit ſimul cum Patre. Vtuntur autem Græci illo modo loquendi, vt declarent, totam hanc virtutem, & proceſſionem reduci ad Patrem, vt ad primũ principium, & fontem, iuxta modum loquendi Dionyſij cap. 1. de diuinis nominibus. Sic Chryſoſtomus hom. 4. in Ioan. circa verba illa. Ioan. 1. *Omnia per ipſum facta ſunt*, dixit illam particulam ſolùm ſignificare Verbum non eſſe ingenitum, ſed à Patre virtutem creandi accepiſſe, etiamſi in opere creationis nihil minùs habeat Verbum, quàm Pater. Ita ergo in præſenti locuti ſunt Patres Græci. *Dionyſ.*

10. *Quomodo Pater dicatur principaliter producere.* Et ad hoc idem ſignificandum dicit aliquando Auguſtinus *Spiritum ſanctum principaliter procedere à Patre*, vt 15. de Trinit. cap. 17. Quam locũtionem aliqui Scholaſtici extendunt dicentes, *Spiritum ſanctum principalius procedere à Patre, quàm à Filio*, vt Bonauentura, Scotus, & Durandus in 1. diſtinct. 11. omnes q. 2. Gabriel. q. 3. Marſil. in 1. q. 15. art. 2. Sed locutionem comparatiuam vitandam cenſeo, quia poteſt inæqualitatem indicare. Ac propterea D. Thom. dicta q. 36. art. 2. non admittit illum modum loquendi, ſed explicat illud *principaliter*, id eſt, *à ſe, Filius verò à Patre*. Atque *Auguſtin. Bonauent. Scotus. Durand. Gabriel. Marſil. D. Thom.*

Torres. Hieronym.

eodem modo explicandum putauit Torres ibi, quod nomine Hieronymi in expositione symboli ad Cyrillum (quæ est epistola 18.in tom.9.) dicitur, *Spiritum sanctum propriè procedere à Patre*, tamen paulò inferiùs in eadem epistola dicitur, *Spiritum sanctum propriè, & verè de Patre, Filioq; procedere.* Ad confirmationem respondetur, in primis parum referre, quòd productio immediata non fuerit Patri necessaria ad distinctionem realem ab Spiritu sancto, nam per se necessaria est ex vi naturæ, & modo subsistendi talis personæ. Deinde dicitur, neque fuisse possibilem aliam personam Spiritus sancti præter eam, quæ nunc est, neque hanc potuisse esse sine immediata emanatione ab omnibus prioribus personis, & præsertim à prima, & ex hac parte fuisse necessariam illam immediatam productionem Patris ad distinctionem à tertia persona, vel potiùs ad multiplicationem trium personarum. Alia verò, quæ in illa confirmatione tanguntur, satis ex dictis expedita sunt.

10. An Spiritus sanctus sit eodē modo à Filio, quo à Patre. *Rusticus Cardinal. D. Thom.*

Tandem hinc soluenda est quæstio, quam attigit Rusticus Cardinalis in disputatione contra Acephalos tom.4. Bibliothecæ, in qua dicit non satis sibi esse perspectum, an Spiritus sanctus eodem modo procedat à Filio, quo à Patre. Refert autem, quosdam dixisse, non procedere eodem modo, & ibi in margine citatur D.Thom. q.10. de potentia art.4. ad 5. sed ibi solùm ait D. Thomas, Spiritum sanctum non procedere à Filio eo modo, quo Filius à Patre, quia nō per generationem, quod longè diuersum est. Vnde mihi absolutè videtur dicendum, eodem modo procedere, Spiritum sanctum à Patre, & Filio, quia immediatè per se, ac per modum amoris. Quamuis virtus producendi non eodem modo sit in Filio, quo in Patre. Sicut omnes tres personæ eodē modo creant, licèt virtus creandi non eodem modo sit in ipsis quantùm ad modum originis.

CAPVT IV.

An etiam secundum rationem Pater, & Filius immediatè producant Spiritum sanctum.

1. 1.Opinio. *Ocham. Gabr.*

HAnc quæstionem moueo propter quamdam opinionem Ochami, & Gabrielis in 1.dist. 12. quam aliqui moderni multis argumentis suadere conantur. Aiunt enim, dari quoddam constitutum, immediatè subsistens, & constans ex essentia, & relatione Spirationis actiuæ, quod est priùs origine, quàm persona Spiritus sancti, & immediatum principium eius. Est autem realiter commune Patri, & Filio per identitatem cum illis, cum distinctione rationis, & ideò Pater, & Filius producunt Spiritum sanctum, quatenus sunt hoc constitutum. Vnde fit, vt secundum rationem mediatè producant Spiritum sanctum. Sicut tres personæ creant, quia sunt hic Deus, qui immediatè creat.

2. Fundamēta.

Fundamentum huius sentētiæ est, quia Pater, & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti, ergo sunt vnus Spirator, ergo datur vnus Spirator communis Patri, & Filio, quia nisi detur vnum quid singulare, & indiuiduum, pro quo hic Spirator supponat, non apparet, quomodò Pater & Filius possint esse vnus numero Spirator. Ergo immediatè, ac per se primò hic Spirator producit Spiritum sanctum, Pater autem, & Filius solùm quatenus sunt ille Spirator communis. Secundò, quia Spiratio actiua est vna communis Patri, & Filio, ergo etiam hic Spirator, est vnum constitutum commune Patri, & Filio, ergo secundum rationem illud est immediatum principium Spiritus sancti, nō Pater, & Filius, quatenus tales sunt. Antecedens suprà probatum est. Consequentia verò multis modis probatur. Primò, quia abstractum, & concretum in Deo sunt idem. Secundò, quia Spiratio illa subsistens est, tum quia includit essentiam, tum etiam, quia omnis proprietas in Deo existens, est subsistens. Tertiò à simili, & à paritate rationis, quia omnes aliæ relationes diuinæ habent sua concreta adæquata; quæ constituunt, & cum quibus conuertuntur. Et alia similia argumenta multiplicantur, quæ destructo fundamento istorum facilè per se ruunt.

3. Vera sententia. *D. Thom. Gregorius.*

Hanc sententiam ego falsam existimo, & contra S.Thomam 1.part. quæst.36.art.3.& 4. clariùs quæstion. 40. art. 4. quibus in locis aliqui etiam ex Modernis Thomistis illam impugnant, & Gregorius in 1.distinct.12. qui maximè obiicit, quia si daretur constitutum illud ex spiratione actiua, & essentia immediatè, illud esset persona, & daretur quaternitas in Deo. Hoc tamen non est efficax argumentum, vt constat ex dictis à nobis suprà de hoc Deo essentialiter subsistēte, nam eadem proportione Philosophantur Gabriel, & alij auctores in præsenti. Illud enim constitutum non ponitur incommunicabile, sed commune Patri, & Filio, & ideò negatur esse persona, nec ponitur in re distinctum ab ipsis: & ideò non auget numerum rerum, nec subsistentium, nec quaternitatem in Deo efficit.

4. Fundamētum.

Ratio ergo esse debet, quia Spiratio actiua, vt sic, seu vt dicitur esse quarta relatio, non vnitur immediatè essentiæ, vt essentia est, sed Patri, & Filio, quos secundum ordinem rationis supponit spirantes, ergo non potest Spiritus sanctus immediatè procedere ab aliquo constituto ex illa Spiratione, & essentia. Consequentia euidens est. Antecedens autem probatur primò, ex differentia, quam D.Thomas dicta q.40.art.4. constituit inter Paternitatem, & Spirationem actiuam, quod Paternitas, vt proprietas constituens personam generantem, supponitur generationi, Spiratio autem sub nulla ratione supponitur ad productionem Spiritus sancti, quia non est necessaria ad personam constituendam, quæ est principium Spiritus sancti. Et ratio differentiæ clara est, quia ante Paternitatem non supponitur aliquod constitutum, quod possit esse principium productionis ad intrà, ad Spirationem autem actiuam iam supponitur. Sed instant, quia persona illa, vt constituta Paternitatis proprietate, supponitur vt principium sufficiens productionis per intellectum; non verò, vt principium productiuum per voluntatem: ergo supponi etiam debet constitutum per Spirationem actiuam.

D. Thom. Euasio.

5. Refellitur, & ratio roboratur.

Sed contra hoc obiicio (& est potissima ratio, quæ in hac materia me mouet) quia idem est sufficiens, & immediatum principium productionis per voluntatem, quod est principium productionis per intellectum, ergo sicut Pater, vt constitutus sua proprietate personali immediatè generat, ita etiam immediatè spirat, & è conuerso, sicut non potest dari constitutum commune immediatè producens per intellectum, ita nec per volun-

tatem. Consequentia clara est. Antecedens patet, quia amor procedit ex cognitione, vnde idem est amans, qui est intelligẽs, ergo idem etiam immediatè producit amando, qui producit intelligendo. Quæ ratio in Patre conuincit. Potest autem instari in Filio, quia ille non producit intelligendo. Verumtamen etiam ad Filium est cum proportione applicanda. Quia licèt ille non sit principium productionis per intellectum, quia per illam accipit esse, tamen supponitur persona intelligens ante productionem per voluntatem, ergo iam constitutus sua proprietate, sicut immediatè amat cum Patre, ita etiam immediatè producit, quidquid per illum amorem naturaliter produci potest. Patet consequentia, quia iam habet voluntatem, & amorem cum prioritate originis ad processionem voluntatis: ergo habet cum tota fœcunditate, & cum omnibus requisitis ad illam productionem. Non igitur constitutum aliquod commune, sed Pater, & Filius immediatè spirant.

6. Ad fundamentum contrariũ. De primo fundamento contrariæ sententiæ dicam in capitibus sequentibus, nunc negatur consequentia: nam ad vnitatẽ Spiratoris non est necessarium illud constitutum, quod etiam facilè constare potest ex dictis suprà de vnitate trium personarum in ratione huius Dei. Alia item ratio multa petit, quæ in superioribus tractata sunt, & ideò breuiter aduerto, hoc nomen, *Spirator*, dupliciter sumi posse, primò, prout est concretum originis tantùm, sicut genitor, secũdò, vt est formale relatiuum, sicut Pater; hic ergo non accipitur posteriori modo, & ideò argumenta, quæ sumuntur à relatione Spirationis actiuæ, nõ faciunt ad rem præsentem. Sumitur ergo priori modo, quatenus ab ipsa virtute, & actu spirandi denominatur, sic autem Spirator non habet aliam subsistentiã notionalem præter personales subsistentias Patris, & Filij; nam illæ sunt veluti conditio sufficiẽs ad talem productionem, cuius formale principiũ est voluntas. Hinc verò consequenter infertur, etiam relationem spirationis actiuæ non habere propriam, & peculiarem subsistẽtiam relatiuam, quia nostro modo intelligendi aduenit personis subsistentibus incommunicabiliter, & illis quasi adhæret, solúmque propter summam identitatem est substantialis relatio.

7. Obiectio. Sed obiicitur, quia sicut intelligere essentiale conuenit priùs ratione diuinæ essentiæ, quàm relatiuæ proprietates, ita etiam diligere essentiale est eodem modo priùs, quàm relationes, sed ad diuinam naturam, vt habentem intelligere essentiale consequitur immediatè relatio Paternitatis, per quam completur principium *quod* generandi ad intrà, & ipsa etiam diuinitas completur quodammodo in ratione principij, *quo* eiusdem generationis: ergo etiam ad eandem naturam diuinã, vt essentialiter amantem consequitur immediatè aliqua proprietas, vel quasi forma complens principium *quod* spirandi, & suo etiam modo voluntas diuina completur in ratione principij, *quo* spirandi. Hæc autem forma non est, nisi relatio Spirationis, neque alia intelligi potest. Ergo sicut principium generandi completur immediatè ex diuinitate, & relatione principij in illo genere processionis, ita principium spirandi immediatè quasi constituitur ex eadem diuinitate, & relatione principij in illa specie. Ergo hoc constitutum est immediatum principium spirandi, & Spirator, Pater autem, & Filius in tantùm spirant, in quantùm sunt vnus ille, & communis Spirator.

Respondeo primò, totam huius obiectionis fabricã niti falso fundamento, quia suprà ostendi ex diuinitate nullam relationem peculiarem resultare, ratione actus intelligedi, vt est veluti quidam actus vltimus, qui à nobis concipitur per modum operationis immanentis, quia ex tali actu non resultat personalitas aliqua, sed natura sic intelligens essentialiter, supponitur subsistens etiam essentialiter. Quòd autem talis natura ex se absolutè subsistens habeat etiam aliquam subsistentiam incommunicabilem, ex illa immediatè quasi resultantem, non est propter actum intelligendi, vel amandi, sed ex se id habet, quia est natura substantialis, infinita, & fœcundissima, ac realiter communicabilis. Vnde ad formam argumenti respondetur, negando minorem in sensu, in quo assumitur. Addo præterea, etiamsi in bono sensu concedatur totus prior discursus, vel syllogysmus; falsam esse secundam minorem subsumptam, & ideò nihil inferri. Nego igitur illam relationem, quæ consequitur immediatè ad diuinitatem, vt essentialiter diligentem, esse Spirationem actiuam; nam hæc solùm consequitur ad ipsam actualem Spirationem, sed esse eandemmet Paternitatem, quæ Patrem constituit, non solùm in ratione principij *quod* generandi, sed etiam spirandi. Non dico constituere ipsum in ratione iam spirantis, quasi actualiter, neque habere rationem formæ referentis illum ad Spiritum sanctum, sed solùm complere principium, quod spirare potest, & esse cõditionem sufficientem, vt diuinitas illi coniuncta sit principium *quo* non solùm generandi, sed etiam spirandi. Cum ordine tamen connaturali, cum quo tale principium necessariò exit in actum generandi, priùs ratione, quàm in actum spirandi. 8. Respõsio.

Ex quo ordine sequitur duplex differentia inter illam proprietatem, vt complet principium generandi, vel spirandi. Vna est, quia principium generandi ita constituit, vt non admittat consortem (vt sic dicam) in illa ratione principij, quia illa est prima origo, & illa prima persona non admittit aliam æquè primam in origine, id est, quæ sit ante omnem originem. Vt verò complet principium spirãdi admittit consortem, quia illa prima persona sic constituta, generando dat genito, & voluntatem suam, & aliam relationem, quæ potest etiam complere principium *quod* spirandi, & esse sufficiens conditio, vt diuinitas sit principium *quo*. Et ita licèt proprietas prima constituat principium *quod* spirandi, non tamen sola, quia etiam secunda proprietas hoc potest complere, quatenus cum prima conuenit in hoc, quòd est ante originem per voluntatem. Altera differentia est, quòd illa prima proprietas non solùm constituit personam primam in ratione subsistentis sufficientis ad generandum, sed etiam refert illam ad genitum, quia ille est primarius terminus eius, quamuis autem constituat eandem personam in ratione subsistentis sufficientis ad spirandum, non tamen refert illam personam ad terminum processionis secundæ, per se ipsam formaliter, vt Paternitas est, sed per nouum respectum ratione distinctum, qui intelligitur resultare in tali persona ex productione Spiritus sancti. Sicut etiam Filiatio constituendo secundam personam sufficienter ad subsistendum incommunicabiliter, & ad operandum, & ad spiran- 9.

dum refert quidem illam ad Patrem, non tamen ad Spiritum sanctum, sed refertur ad illud per relationem quasi resultantem ex processione, quæ eadem omnino est cum Spiratione Patris, vt suprà visum est. Nulla est ergo vnica relatio, quæ constituat personam spirantem, vel Spiratorem communem subsistentem relatiuè, sed sola est relatio referens Patrem, & Filium, ad Spiritum sanctum, quos supponit immediatè producentes eundem.

CAPVT V.

Sitne in Patre, & Filio vna, & eadem Spirandi virtus.

1. Sensus quæstionis exponitur. VNum ex præcipuis argumentis: quod Græci aduersus Latinos semper obiecerunt; est, quia si Spiritus sanctus à Filio, & Patre procederet, duo haberet principia, quod & diuinæ simplicitati, & personarum consubstantialitati repugnare videtur. Vt ergo Ecclesia Romana illis responderet, ac satisfaceret, docuit tam in Concilio Lugdunensi in cap. vnico de summa Trinitate in 6. quàm in Concilio Florentino session. 24. Spiritum sanctum procedere à Patre, & Filio, tanquam ab vno principio. Quod dogma in hoc capite à nobis explicandum est. Tria autem puncta postulat. Primum, an in Patre & Filio sit vna, & eadem virtus spirandi, & quomodo necessaria sit. Secundum, quomodo dualitas personarum concurrat, vel necessaria sit ad Spiritus sancti productionem. Tertium, an cum hoc stet vera vnitas Spiratoris, seu principij Spiritus sancti.

2. Dubitãdi ratio. Circa primum igitur ratio dubitandi est, quia vel est sermo, de vnitate reali, seu numerica, vel solùm de vnitate rationis: hoc posterius dici non potest, alioqui Pater, & Filius non essent reipsa vnum principium, sed plura. Primum autem non videtur possibile, quia virtus spirandi est quid notionale; nihil autem notionale vnum, & idem secundùm rem est commune Patri, & Filio, ergo. Major clara est, quia illa virtus non est communis omnibus personis. Minor autem videtur affirmari à Basilio, epist. 43. dicente, *Filius nullam prorsus notionum communicationem secundum proprietatem suam, tam cum Patre, quàm cum Spiritu habet.* Ratione etiam ostenditur, quia licèt relatio Spirationis actiuæ communis sit Patri, & Filio, tamen illa est consequens actum spirandi, & consequenter supponit virtutem spiratiuam: ergo hæc virtus non includit illam relationem, ergo ratione illius non est virtus spirandi communis secũdum rem Patri, & Filio, ergo solùm potest esse communis secundum rationem quantùm ad illud notionale, quod includit. *Basil.*

3. Resolutio. Nihilominùs dicendum est, in Patre, & Filio vnam tantùm esse virtutem spirandi, eandem numero, & vtrique realiter communem. Est res certa, & in ea conueniunt omnes Theologi referendi capit. 6. & 7. quia necessariò sequitur ex prædicto dogmate tradito in dictis Conciliis. Nã si Pater, & Filius cum distinctione personali haberent etiam virtutes spirandi realiter distinctas, nihil superesset, propter quod dici possent vnum principium verè, ac in re ipsa, prout dicta Concilia loquuntur. Item, aut virtutes illæ essent partiales, aut totales. Primum dici non potest, aliàs quælibet earum imperfecta esset, & neutra persona esset simpliciter principium Spiritus sancti, sed ex vtraque quasi per collectionem quamdam coalesceret integrum principium Spiritus sancti. At hæc sunt plane absurda, quæ Græci inferebãt, & Concilia propter illa vitanda, definiunt, vtramque personam esse vnum principium. Si verò dicatur secundum, scilicet, illas virtutes esse totales, apertè sequitur, duas personas esse duos Spiratores substantiuè, quia ad multiplicationem substãtiui nihil amplius requiritur, quam quòd personæ, & formæ multiplicentur. Præterea ex vnitate actus, seu originis, & termini adæquati rectè etiam colligitur vna virtus tali actui proportionata, & adæquata. Denique ratio à priori est, quia hæc virtus non est aliud, quàm voluntas, seu amor Patris, & Filij, vt in lib. 1. & 2. dictum est, constat autem ex dictis in lib. 4. voluntatem, & dilectionem esse eandem numero in Patre, & Filio, ergo & virtus spirandi est vna. Quæ rationes non solùm probant, hanc virtutem in re esse vnam, sed etiam ostendunt, talem vnitatem huius virtutis per se, & ex intrinseca ratione talis productionis esse necessariam, tum propter vnitatem simplicissimam actus, & termini eius, tum etiam quia intrinsecè requirit infinitatem simpliciter, & ideò illa virtus multiplicabilis non est.

Ad difficultatem autem in principio positam, quod attinet ad testimonium Basilij, iam dictum est, illum loqui de notionibus conuenientibus personis secundum proprietates personales, vt constat ex illo Verbo *secundum proprietatem suam.* 4. Ad rationem dubitandi.

Quod verò pertinet ad rationem, aliqui conuicti illo argumento dicunt Spirationem actiuam, licet videatur consequi originem, quatenus exercet officium referendi, tamen secundùm se, & prout est proprietas quædam, antecedere originem, & complere virtutem spirandi, quantùm ad id notionale, quod includit. Quia aliàs virtus illa, quantùm ad id totum, quod includit, non esset realiter communis. Item, quia sine illa non potest intelligi notionalis amor, per quem Spiritus sanctus producitur. Aliquorũ responsio.

Hæc verò sententia est manifestè contra D. Thom. quæst. 40. art. 4. & repugnat his, quæ diximus capite præcedenti. Vnde & ex illis etiam impugnari potest, ob quæ illa relatio constituens principium producendi, necessaria sit ad virtutem spirandi, & præintelligi debeat ad actum spirandi. Quia vel est necessaria, vt formaliter complens virtutem spirandi, & hoc non, quia non complet formaliter virtutem amandi, & quia in lib. 1. ostensum est, amorem notionalem non includere formaliter relationem, quod etiam de virtute productiua ad intrà ostendimus libr. 7. Vel est necessaria solùm vt conditio requisita, & hoc etiam dici non potest, quia nec necessaria est ad constituendam personam Patris, vel Filij, supponuntur enim constitutæ suis proprietatibus, neque etiam, vt se mutuo amant, nam ad hoc sufficit infinita voluntas, in qua subsistunt, nec denique, vt se amando producant, nam ad hoc etiam satis est, vt in eadem voluntate personaliter subsistant absque origine per eandem voluntatem, nam quicquid vltra requiritur, sine causa, vel ratione dicitur. 5. Reiicitur.

Dico ergo, virtutem spirandi de formali dicere absolutum, scilicet, voluntatem, vel amorem. (Quod absolutum est per se, ac formale principium *quo*, talis productionis) connotare autem 6. Vera responsio.

relationem

relationẽ personalẽ tamquã conditionẽ necessariã in principio *quod*, productiuo Spiritussancti. Hæc ergo conditio non est vna, & eadem secundùm rem in Patre, & in Filio, quia in Patre est Paternitas, & in Filio, Filiatio, vtraque enim sufficit ad complendam virtutem spirandi, vt in superioribus fusè explicatum est, videlicet, quatenus inter se conueniunt in hoc, quòd vtraque est absque productione per voluntatem: hoc enim satis est, vt quælibet illarum personarũ possit esse principium per voluntatem producens, imò vnũ ex altero necessario sequitur. Neq; inde fit, vt virtus spirandi nõ sit vna, & eadem realiter in vtraque persona, quia virtus non dicit conditionem suppositi, sed formam, quæ est principium producendi, vt si vnamet albedo esset in duobus subiectis, vel superficiebus, vnicum esset formale principium, & vna virtus disgregandi visum in vtraq; superficie, licet haberet duplicem extensionem, quæ est conditio necessaria ad disgregandum visum.

CAPVT VI.

An Pater, & Filius spirent, vt duæ personæ ad spirandum per se requisitæ.

1. 1. Opinio. MVlti Theologi sentiunt, Spiritum sanctum procedere à Patre, & Filio, vt vnum sunt, & pluralitatem illam personarum, licèt ex parte naturæ diuinæ sit per se, tamen ad productionem Spiritus sancti esse quasi per accidẽs, sicut ad productionem creaturarum est quasi per accidens personarum Trinitas. Ita sentit Scotus in 1. distinct. 12. quæst. 1. & in re idem sentiunt Gabriel quæst. 1. artic. 1. & 2. & Durandus dist. 11. quæst. 3. licèt in modo explicandi aliquo modo differant. Fundamentum est, quia tota virtus spirandi perfectissima est in qualibet persona, neque in duabus simul perfectior est, quã in singulis, ergo ad spirãdum accidentarium illi est, quòd sit in duabus personis, quia virtus æquè perfecta æquè operari potest, siue sit in vno, siue in multis suppositis. Et confirmatur primò, nam ob hanc causam ad creandum non requiruntur per se plura supposita, quia virtus creandi æquè perfecta, est in singulis. Vnde confirmatur secundò, nam si per impossibile Pater non produceret per intellectum, & haberet voluntatem fœcũdam, sicut nunc habet, posset producere amorem, qui esset Spiritus sanctus, ergo quòd nunc non solus, sed cum Filio producat Spiritum sanctum, non ideò est, quia per se requiritur concomitantia alterius personæ ad illam productionem, sed quia aliàs ex fœcunditate intellectus diuini necessariò supponitur simul cum Patre alia persona. Tandem confirmat Scotus, quia si propter aliquid essent necessariæ duæ personæ, maximè, quia Spiritus sanctus procedit, vt nexus, & mutuus amor Patris, & Filij, iuxta Augustinum 6. de Trinitate, cap. 5. at hoc non refert, quia illa loquutio solùm addit denominationem rationis, quæ nullam perfectionem addit, nec potest esse necessaria conditio ad spirandum. Vnde sine illa posset integrè, & perfectè produci Spiritus sanctus.

[Margin: Scotus. Gabr. Durand. Fũdamentum.]

2. 2. Opinio. Contrariam sententiam tenent communiter discipuli D. Thomæ, quam bene tractat Caietanus 1. part. quæst. 33. art. 4. vbi etiam Torres, & alij, Ferrar. 4. contra Gentes, capit. 25. Capreolus in 1. dist. 12. quæst. 1. conclus. 4. & idem sentit Marsilius in 1. quæst. 15. art. 3. Hẽricus 1. part. summæ art. 54. quæst. 6. Fauet D. Thomas in 1. dist. 11. quæst. 1. art. 2. & art. 4. ad 2. Nam in hoc ponit aliquod discrimen inter emanationem Spiritus sancti à duabus personis, & creaturarum à tribus. Et 1. part. quæst. 36. ar. 4. ad 1. dicit *Spiritum sanctũ procedere à Patre & Filio quatenus plures personæ sunt*, indicans illam pluralitatem aliquo modo per se requiri ad talem productionem.

[Margin: Caietan. Torres, Ferrar. Capreol. Marsil. Henric. D. Thom.]

3. 1 Ratio. Hæc sententia suaderi potest, quia productio amoris per se supponit productionem per intellectum, & amor ipse per se procedit, & ab intelligente, & à Verbo cõcepto, ergo cùm Spiritus sanctus procedat vt amor, eius processio per se supponit processionem Verbi, & ipse Spiritus sanctus per se procedit à Patre, & Verbo, vt distincti sunt. Hæc verò ratio non conuincit. Rectè enim respondet Scotus ad priorem partem, licèt amor supponat per se intelligentiam, tamen quod amor fœcundus, seu productiuus supponat etiam intelligentiam fœcundam, non est per se, seu consequẽs per locum intrinsecum, vt aiunt. Nam si per impossibile fingamus voluntatem esse magis fœcundam, quam intellectum, vt posset dari productio per voluntatem, satis esset supponere intelligentiam, quamuis sterilem (vt ita loquar) & tunc productio amoris esset ab vno, & non à duobus. Vnde quod dicebatur de productione amoris à Verbo, tunc non haberet locum, quia non esset proprium verbum productum, sed conceptus essentialis, & ideo non est formaliter dictum, quia amor, vel productio amoris per se non supponit dicere, sed intelligere, quod per se loquendo esse potest in eo, qui non producit verbum. Et prætereà, in nobis iuxta veriorem sententiam, verbum non est principium actiuũ, & productiuum amoris, & in Trinitate diuinum Verbum non est principium Spiritus sancti, ex eo præcisè, quod est Verbum productum, sed ex eo, quòd est Verbum intelligens, & consequenter est simul cum Patre amans.

4. 2. Ratio. Sed additur secunda ratio, quia hoc ipsum est de intrinseca ratione, & notione Spiritus sancti, scilicet, quod procedat à duabus personis inuicem se amantibus. Tum quia est amor, non vtcumque sed vt nexus duorum, vt ex Augustino referebam, & tradit etiàm D. Thom. 1. part. quæst. 37. artic. 1. & dicemus inferiùs. Tum etiam, quia Spiritus sanctus est amor perfectus, pertinet autem ad perfectionem amoris, vt sit per modũ amicitiæ, & cõcordiæ inter plures, vt latè prosequitur Richardus de sanct. Vict. lib. 3. de Trinitate cap. 7. & sequentibus. Verumtamen hæc ratio conuincit quidem de facto, Spiritum sanctum procedere à duabus personis, quia de facto est nexus duorum, non verò probat, hoc per se conuenire Spiritui sancto ex vi suæ proprietatis personalis. Quãdo enim Augustinus dicit, *Spiritum sanctum esse nexum*, non dicit, denominationem hanc illi conuenire sub illa formalitate, seu perseitate, sed solum de facto ita esse. Neque etiam hoc formaliter pertinet ad rationem, vel perfectionem amoris, amor enim Patris, quatenus diligit seipsum, non minus perfectus est, quã sit amor Patris, & Filij, quatenus se mutuo diligũt, ergo si esse posset Pater prima persona se ipsam diligens absque Filio, non minus esset productiua per amorem, quantùm est ex perfectione amoris.

[Margin: D. Thom. Richard. August.]

5. Assertio. Ego breuiter in hac re sentio, aliud esse loqui formaliter, ac præcisè de productione amoris, vel

Spiritus sācti vt sic, aliud verò de productione huius tertiæ personæ in indiuiduo, quatenus per hāc proprietatem personalem constituitur ex vi suæ processionis. Primò ergo assero ad productionem amoris, vel Spiritus sancti per se non esse necessariam pluralitatem personarum. Hoc videntur mihi conuincere tam rationes factæ pro opinione Scoti, quam ex his, quæ dicta sunt circa rationes secūdæ opinionis. Hoc etiam videntur mihi supponere sanctus Thomas, Scotus, & omnes, qui interrogāt, si Spiritus sanctus non procederet à Filio, an distingueretur ab illo, supponunt enim in tali hypothesi processionem à solo Patre mente conceptam, ac subinde quòd sit ab vna tantùm persona. Denique ex creaturis possumus argumentum sumere; nam in eis est processio amoris, & Verbi, & vtraque est ab vna persona tantum, propterea quòd verbum productum à creatura imperfectum est, neque est persona amans, nec intelligens, quòd ergo in Deo processio amoris sit à duabus personis, non est formaliter, ac præcisè ex perfectone amoris, sed ex eo quòd Verbum productum est perfectum, ac personaliter subsistens, & eadem voluntate cum Patre amans.

6. Assertio 2. Secundò nihilominùs assero, ad productionem Spiritus sancti in hac numero personali proprietate, quam nunc habet, conditionem necessariam fuisse, vt virtus spirandi prius ratione, seu origine in duabus personis Patris, & Filij personaliter subsisteret. Probatur ex principiis positis, quia Spiritus sanctus prout nunc procedit ex vi suę proprietatis dicit habitudinem relatiuam ad Patrem, & ad Filium, ergo per se respicit, & requirit vtramque personam ad suam productionem. Antecedens constat ex suprà dictis, quia Spiritus sanctus non procedit immediatè ab aliquo subsistente communi Patri, & Filio, sed ab ipso Patre, & Filio, vt constitutis propriis relationibus. Et ideò rectè dicit Caietanus loco proximè citato, Spiritum sanctum procedere à Patre, & Filio, quatenus Pater, & Filius sunt, ita hoc intelligendo, vt illa particula, *quatenus*, reduplicet conditionem necessariam ad spirandum. Consequentia autem vtraque probatur, quia terminus relationis passiuæ originis est illud ipsum, quod est principium talis processionis, quatenus proximè cōstituitur aptum ad talē productionem. Item quia relatio per se recipit suum terminum adæquatum, neque secundùm hanc habitudinem potest illi conuenire aliquid per accidens, cum formalis eius ratio, & veluti quidditatiua in tali habitudine consistat. Ergo idemmet terminus adæquatus talis relationis est per se principium eius, sicut est per se terminus eius. Vnde sicut non potest esse talis relatio sine tali termino, ita etiam nec sine tali principio.

7. Hoc tandem potest ex creaturis declarari, in quibus res absoluta, procedens ab aliqua causa, tanquam terminus actionis eius intelligi potest, non procedere ab illa, quin possit ab alia procedere, tamen ipsamet actio, quia formaliter constituitur per habitudinem ad talem causam, non potest eadem numero ab alia causa fluere. Sic ergo in Deo, quia persona procedens non constituitur proprietate absoluta, sed ipsamet relatione ad suum principium, ideo ab illis personis per se procedit, quas per se etiam relatiuè respicit, ergo Spiritus sanctus, sicut sua proprietate immediatè respicit Patrem, & Filium, quatenus tales sunt, ita ab illis per se procedit. Et in hoc est apertum discrimen inter processionem Spiritus sancti à duabus personis, & creaturarum à tribus, nam ad producendum Spiritum sanctum, non satis est hic Deus subsistens, sed necessaria conditio est, vt per proprietatem personalem incommunicabiliter subsistat, & ideo terminus processionis Spiritus sancti immediatus est persona ipsa, vel personæ, à quibus immediatè procedit, & idem est principium per se eius. Ad producendam autem creaturam, per se sufficit hic Deus subsistens essentialiter, qui per suam essentiam distinguitur à creaturis, vnde ad illum, vt sic, per se terminatur relatio creaturæ, & ideo ad illam non ita per se requiritur personarum Trinitas.

Vna verò superest obiectio, quam rectè attigit Caiet. Nam sequi videtur, nec Patrem, nec Filium sigillatim esse principium perfectum, & totale Spiritus sancti, prout est talis persona, sed solùm Patrem, & Filium simul. Consequens videtur inconueniens, nam derogat perfectioni singularum personarum, & dicendum esset, vnamquamque illarum per se tantum esse principium partiale, quod dici non potest. Respondeo, nōnullos Theologos, & inter eos D. Thomam, vt statim referam, ita loqui, vt dicant principium Spiritus sancti esse Patrem, & Filium simul, & non licere alterum eorum determinatè designare per *principium Spiritus sancti*. Sed, quidquid sit de hoc modo loquendi (de quo statim) veritas in re ipsa est, totam virtutem spirandi esse in vtraque persona simul, & in singulis, & hoc satis esse, vt quælibet earū per se sit Spirator, & principium Spiritus sancti perfectum, & integrum, quia hæc perfectio maximè sumitur ex virtute, & formali principio producēdi, & quia relatio Spiritus sancti tota respicit singulas personas, & vtramque simul. 8.

Nihilominùs tamen verum etiam est, quod Caiet. dixit, conditionem requisitam ad hanc productionem Spiritus sancti, prout in re est, non esse in singulis personis, sed in vtraque simul, quia, vt ostendimus, vtraque persona necessaria est ad talem productionem. Et declaratur in hunc modum, nam Spiritus sanctus per suam indiuisibilem relationem respicit Patrem, & Filium, & quamuis ab vtroque habeat relationem illam, tamen non posset per illam respicere Filium, nisi ab illo procederet, etiamsi procederet à Patre, neq; è conuerso, ergo, vt illa relatio habeat integram, & adęquatam suam habitudinem, necessaria conditio ex parte principij producentis est duplex relatio, quæ constituat adæquatum terminum illius relationis. Neque hoc est vllum inconueniens, quia hæc conditio non addit perfectionem simpliciter, quæ in ipsa essentia eminenter non contineatur, sicut non est inconueniens, quòd hic Deus, vt sic, non possit generare, sed conditio necessaria sit prima proprietas personalis. 9.

CAPVT VII.

An Pater, & Filius sint vnus Spirator vnumque Spiritus sancti principium.

1. Variæ opiniones. Durand. Gregor. IN hoc puncto, quod in hac materia vnum ex præcipuis est, temerè profectò loquuntur nonnulli Scholastici. Nam Durandus in 1. distinct. 29. quæst. 2. & Gregorius dist. 12. q. 1. dicunt, in rigore

Patrem &

A Patrem, & Filium non esse vnum principium, sed potiùs duo, licet propter periculum aliter Patres loquantur ad declarandam vnitatem virtutis: quæ est in vtraque persona, & vnitatem termini & productionis. *Et ideo* (inquit Durand.) *non absolutè dicunt Concilia esse vnum principium, sed Spiritum sanctum procedere ab illis, tamquam ab vno principio.* Gabr. verò, Ochamus, & alij dicunt posse vocari vnum, & duo principia, diuersis respectibus.

2. Vera resolutio. D.Thom. Bonauen. Richard.

Dicendum verò est, Patrem, & Filium propriè, ac simpliciter esse vnum Spiritus sancti principiũ, & non plura. Ita D.Thomas dicta quæst. 36. art. 4. & Bonauentura, Richardus, & ferè alij distinct. 12. vbi etiam consentit Scotus. Nam licèt dicat B quæstionem esse de modo loquendi, non tamen excludit quin sit fundata in re ipsa, nec putat esse parui momenti, cum ex verbis inordinatè prolatis incurratur hæresis, & ideò ita loquendum sit de mysteriis fidei sicut Concilia loquuntur. Hæc autem sine dubio est mens Conciliorum Lugdunensis & Florentini quæ citaui, & illa particula, *tamquam*, non diminuit, sed explicat veritatem rei, sicut est illa Ioannis 1. *Quasi vnigeniti à Patre.* (Ioan. 1.) Aliàs Concilia dicta nec satis explicasset fidem nec Grecis satisfecissent. Et ob eandem causam non tantum definiunt, esse vnum principium, sed etiam negant esse duo. Et eodem modo loquitur Augustinus 5. de Trinitate cap. 13. & 14. Hilarius libro 4. de Trinitate, Anselm. libro de Processione Spiritus sancti, capit. 10. (August. Hilarius. Anselm.) Ratio est suprà latè tractata, C disputando de vnitate personarum in Deitate, vbi ostendimus ad vnitatem substantiui sufficere vnitatem formæ etiam si supposita immediata multiplicentur, hic autem principium Spiritus sancti substantiuum quid est, & ostendimus, formam seu virtutem eius esse vnam, ergo principium est vnum, licet illa virtus sit in pluribus suppositis.

3. Patrem & Filiũ esse vnum spiratorem. D.Thom. Durand.

Vnde fit, idem dicendum esse de vno Spiratore, licèt D.Thomas in 1. distinct. 11. aliter de illo locutus fuerit, in quam partem etiam inclinat Durandus suprà quæst. 3. Quia de nomine Spiratoris tamquam de adiectiuo indicant. Tamen D. Thom. sententiam retractauit in 1. part. quæst. 36. D art. 4. ad 7. Et meritò, quia iuxta communem vsum nomen *Spirator* substantiuum est, vnde cum de formali vnam dicat formam, ab illa sumit vnitatem. Nec refert, quod illa forma sit actus spirandi, nam etiam *creator* dicit de formali actum creandi, & tamen tres personæ sunt vnus creator. Secus verò est de nomine *spirantis*, nam hæc significat adiectiuè, & ideo Pater, & Filius rectè dici possuntduo spirãtes. Quomodo exponendus est Hilarius cùm 2. lib. de Trinit. dixit *Patrem, & Filium esse auctores Spiritus sancti* vt D.Thom. supra notauit. (Hilarius.)

4. Dubium.

Vna tamen superest interrogatio, seu obiectio vulgaris, pro quo supponat, vel qui designari possit sub illo *vno principio*, vel *spiratore*, qui de Patre, & & Filio prædicatur, quia nihil videtur designari E posse. Nam siue Patrem, siue Filium designes, falsa erit locutio, quia neutra persona potest de vtraque simul prædicari. (1. Responsio reiicitur.) Propter hoc multi putant necessarium esse dari subsistentem communem in actiua Spiratione qui sit hic *Spirator*, & *vnum principiũ*, quod de Patre, & Filio prædicetur. Ita sentiũt Gabriel, & alij citati cap. 4. (Gabriel.) Sed ibi ostensum est, illam sententiam esse falsam. Quod autem nõ sit necessaria ad veritatem illius locutionis explicandam suprà libro 4. declaratum est, & patebit ex dicendis.

5. 2. Responsio. D. Thom.

Alij ergo respondent, prædicatum illud habere vim termini collectiui, & ideo supponere pro Patre, & Filio simul. Quod videtur docere D.Thom. dicta quæst. 36. artic. 4. ad argumenta. Et ferè in idem recidit, quod Caietanus ibi & Capreolus in distinct. 7. & 12. quæst. 1. dicunt prædicatum illud, supponere confusè & immobiliter, ratione illius particulæ, *&*, positæ ex parte subiecti sicut dialectici dicunt de hac propositione *Parisiis, & Romæ venditur Piper.* (Tertio. Caietan. Capreol.) Sed prior responsio difficilis est, quia sequitur, Patrem solum & Filium solum non posse dici Spiratorem, vel principium Spiritus sancti, quia terminus collectiuus non potest de singulis personis prædicari. (Contra 2.) Consequens autem falsum est, vt constat. Posterior etiam responsio in termino singulari locum non habet, Pater autem & Filius sunt hic spirator, seu vnum principium singulare, imo idem principium, ergo aliquid sub illo termino posito ex parte prædicati designare licebit. (Contra 3.) Item de Patre, & Filio sigillatim prædicatur *Spirator*, ergo tunc nulla est suppositio confusa, vel immobilis, at idem Spirator est, qui de Patre, & Filio simul, & de quolibet eorum sigillatim prædicatur, ergo idem sub illo termino designare licebit.

6. Vera responsio.

Dico ergo *Spiratorem* immediatè, ac determinatè supponere pro subsistente in hac virtute spirandi, ita, vt ex parte virtutis dicat singularitatem: ex parte verò subsistentiæ, communiter, & confusè dicat subsistens in illa virtute cum conditione sufficienti ad spirandum. Et ideo potest de Patre & Filio tam simul, quàm sigillatim prædicari, quamuis de Patre, & Filio simul nulla persona determinatè, vt talis est, possit prædicari. Quod non obstat, quia *Spirator*, vt sic, vel *principium Spiritus sancti* neutram personam hoc modo significat, sed abstractè ex parte suppositi, id est, personam habentem talem virtutem seu spirationem. Nisi fortasse *Spirator* sumatur pro illo principio, quod includit non solum totam virtutem, sed etiam omnem conditionem adæquatè necessariam in principio Spiritus sancti, sic enim procederet, quod D. Thomas dixit, supponere tunc pro Patre, & Filio simul, propter ea, quæ in capite præcedenti dicta sunt.

7. An Pater & Filius sint duo principia.

Alia obiectio fieri potest. Quia si Pater, & Filius sunt vnum principium propter vnam virtutem. Pater erit duo principia, scilicet Filij, & Spiritus sancti propter duplicem virtutem, & processionem, Aliqui respondent non dici duo principia ne distinctio realis significari videatur, secundum rationem verò dici posse, sicut sunt duæ virtutes. D.Thomas autem 1. part. quæst. 36. artic. 4. negat simpliciter Patrem esse duo principia. (D.Thom.) Et idem absolutè negant tam Latini quàm Græci in Concilio Florentino sess. vlt. (Concil. Florent.) & ita mihi sentiendum, & loquendum videtur. Vnde neganda est illatio quia licèt ad vnitatem substantiui sufficiat vnitas formæ, ad pluralitatem non sufficit pluralitas, nisi etiam multiplicentur supposita. Quia quoties numerantur concreta in plurali etiam supposita numerantur, vt ex communi modo loquendi constat. Et ratio est, quia vnio talium formarum in vno supposito sufficit ad vnitatem, in communi denominatione sumpta à talibus formis sicut est vnus artifex, qui plures artes habet, de qua re latius supra, & in materia de incarnatione dictum est.

8. Obiectioni occurritur. Dices ergo saltem Pater, vt est principium Filij, & Filius, vt est principium Spiritus sancti, erunt duo principia, quia & sunt duo supposita, & per virtutes producendi formaliter diuersas producunt, & ita ibi & suppositum, & forma multiplicantur, quod satis est ad pluralitatem substantiui. Consequens autem non admittit Ansel. libr. de processione Spiritus sancti, cap. 10 *Nec tamen* (ait) *duo confitemur principia, vnum Patrem ad Filium, alterum Patrem, & Filium ad Spiritum sanctum. Sicut non credimus alium Deum, de quo est Filius, & alium Deum Patrem, & Filium, de quo est Spiritus sanctus, quamuis de eodem Deo, siue de eodem principio suo quisque modo sit.* Respondeo, illa non posse dici duo principia actu in re ipsa, tamen virtute esse duo & ita ratione etiã posse considerari, & distingui, vt duo. Probo simul hæc omnia ex illa regula, quod substantiua non multiplicãtur, nisi multiplicatis suppositis, & formis, suppono͂que *Principium* substantiuum esse, vt est per se clarum. In præsenti ergo, licèt in re multiplicentur supposita Patris, & Filij, tamen virtus generandi, & spirandi, in re non sunt plures, quia in re non distinguuntur actualiter, nec Filius, vt Spirator distinguitur in re à Patre, vt Pater est, quia est idem Spirator cum illo, & Spiratio non distinguitur in re à Paternitate. Vnde Pater vt Pater non distinguitur in re à Filio, vt Spiratore, quia non opponitur illi vt sic, & in diuinis omnia sunt vnum, vbi non obuiat relationis oppositio. Ergo Pater, & Filius in re non sunt duo principia, etiam respectu distinctorum terminorum. Ex his verò, eisdemque principiis constat esse duo virtute, & secundùm rationem, nam ex parte suppositorum est maior distinctio, quàm necessaria sit ad hanc pluralitatem, & ex parte formæ, vel virtutis est saltem pluralitas virtualis, & rationis.

9. Replica. Instabis, hoc satis esse, vt absolutè dicantur duo principia. Nam supposita distinctione suppositorum, in cæteris videtur esse eadem ratio de concretis, quæ est de abstractis, sed Paternitas, & Spiratio dicuntur simpliciter duæ relationes, quamuis in re solùm virtute, & per rationem distinguantur, ergo similiter concreta illarum relationum etiam substantiuè sumpta multiplicabuntur simpliciter, saltem respectu distinctarum personarum Patris, & Filij. Respondeo, instantiam hanc solùm esse de modo loquendi, de quo dicimus, receptum esse illum modum loquendi in abstractis relationum, non verò in concretis, & ideo non esse simpliciter vsurpandum sine declaratione. Addo præterea, nomen principij (sicut nomen causæ) vno modo non dicere de formali relationem secundum esse, sed virtutem agendi, seu principium *quo* producendi, & hoc esse absolutum in diuinis personis quoad formale, & ideò licet connotet relationem, sequi conditionem termini absoluti, qui non multiplicatur simpliciter, nisi multiplicata in re forma absoluta. Et hic videtur vsus illius vocis *Principium* cum Patre, & Filio attribuitur. Et ita Anselmus ex vnitate formæ absolutæ probat vnitatem principij. Quod si *Principium* sumatur, vt formaliter denominatur à relatione, fortasse in bono sensu possent dici duo principia, sicut duo relata. Tamen propter ambiguitatem, & periculum cauenda est talis locutio sine illo addito, quod sunt duo secundum rationem quoad relationem. Resposio.

10. Atque hinc tandem intelligitur, superuacaneã esse quæstionem huc remissam an principium dicatur vniuocè, de Patre, & Filio in diuinis. Quia vbi non est pluralitas sub communi termino, neque analogia, neque vniuocatio propriè locũ habet, sed vnitas, eo tamen modo, quo sunt plura secundùm rationem vniuocè sunt principium, vt ex dictis satis constat, & de Persona, & Relatione dictum est supra.

Finis libri Decimi de Trinitate.

INDEX CAPITVM LIBRI VNDECIMI DE TRINITATE.



LIBER VNDECIMVS.

DE TERTIA TRINITATIS PERSONA, QVÆ SPIRITVS-SANCTVS NOMINATVR.



A Tria ſunt nomina, quibus ſolet tertia perſona Trinitatis in Scriptura ſignificari, eiuſque proprietas nobis declarari, ſcilicet nomen *Spiritus ſancti, Amoris* & *Doni*, ſub quibus de illa tractauit D. Thomas 1. part. quæſt. 36. 37. & 38. Nam per nomen *Spiritus ſancti*, indicatur relatio ad ſuum principium, per nomen *amoris* modus proceſſionis, per nomen *Doni*, quædam relatio ad creaturam. Quocirca de primo, & ſecundo nomine pauca à nobis dicenda ſuperſunt, quia propria Spiritus ſancti relatio ſimul cum relatione Spirationis, & cum his, quæ de Spiratore diximus ferè explicata eſt quia correlatiua vt ſic, ſunt ſimul cognitione, & cùm de relationibus diuinis ageremus, terminum, fundamentum, & rationem fundandi huius relationis declarauimus, de modo item proceſſionis huius perſonæ in primo libro aliquid attigimus. Tamen, quia hæc proceſſio minus nota nobis eſt, vt D. Thomas dicta quæſt. 36. art. 1. notauit, curabimus hic amplius illam declarare. Vtemurque duobus illis modis, quib. obſcuriora Dei inueſtigare ſolemus, ſcilicet, vel per connotationem aliquam, ſeu comparationem ad alia, præcipuè ad proceſſionem Verbi, vel per negationes aliquas, quæ in Spirituſancto etiam per comparationem ad Filium conſiderari poſſunt. Denique de reſpectu peculiari huius perſonæ ad creaturas nihil hactenus tractatum eſt, nec videtur facilis ad explicandum talis reſpectus, & ideo hoc etiam præcipuè nobis ſupereſt inquirendum de hac perſona.

CAPVT I.

An tertia Trinitatis perſona ratione ſuæ proceſſionis rectè, ac propriè Spiritus, & Amor appelletur, & ex quarum rerum amore procedat.

1. TErtiam hanc perſonam per voluntatem, atque adeò per modum amoris procedere, ſuprà lib. 1. contra Durandum oſtenſum eſt, quia proceſſionem, & terminum eius inſtar illius, quam in noſtra voluntate vtcúmque experimur nominamus, & apprehendimus. Vnde quia etiam in nobis ipſis proceſſio hæc obſcurior eſt, pauciora habemus nomina, quibus illam ſignificemus, quam in proceſſione intellectus, ſed ferè vnica voce amoris, vel dilectionis totam illam ſignificamus. Hinc ergo factum eſt, vt ad ſignificandam tertiam Trinitatis perſonam, eiuſque relationem quædam nomina, alias communia, vel eſſentialia accommodata ſint, & quaſi de nouo impoſita ad illam ſignificandam.

Primò ergo vocatur *Spiritus ſanctus*, eſtque nomen eius maximè proprium. Videturque ab ipſo Chriſto impoſitum, vnde illo vſus eſt Matth. vltimo. *Baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus ſancti*. vbi tacitè declarauit multa alia, quæ de Spiritu dixerat, præſertim in ſermone cœnæ, de hac diuina perſona eſſe intelligenda. Quam etiam Ioãnes 1. Canonica cap. 5. hac voce perſonaliter appellauit, dicens, *Tres ſunt, qui teſtimonium dant in cælo, Pater, Verbum, & Spiritus ſanctus*. Rationem verò nominis huius ex modo proceſſionis per voluntatem ſumimus cum ſanctis patribus. Nam vox *Spiritus*, ſolet motionem quamdam, vel impulſum ſignificare, ſeu rem ſubtiliſſimam, quæ facilè huc, illucque agitatur, & impellitur, ac penetrat, ſicq; ſolemus ventum ſpiritum appellare, & inde vox *Spiritus*, ad ſubſtantias incorporeas ſignificandas inde tranſlata eſt. Aliunde verò id quod per dilectionem procedit, tamquàm impulſum quemdam concipimus, imò ſæpe ita illam nominamus, ſicut enim rem procedentem per intellectum verbum vocamus, ita illam, quæ per voluntatem amantem procedit impulſum, ſeu impetum appellamus. Vnde etiam dicimus, voluntatem per amorem ferri in rem amatam, & in eam transformari, eique vniri quaſi per ſubtiliſſimam amoris penetrationẽ. Hinc ergo tertia perſona à Deo procedens ſpiritus meritò appellatur, quia per modum amoris, & impulſus procedit, ſimulque illa voce ſignificatum eſt, eſſe amorem ſubſtantialem, ſumméque incorporeum, & immaterialem. Quoniam verò ille amor puriſſimus, & mundiſſimus eſt, ideò addita eſt vox *Sanctus*, quæ excellentiam illius proceſſionis declarat, ſimulque indicat perſonam illam eſſe ſanctam per eſſentiam, quia ex dilectione ſumma ſummi Spiritus procedit.

2. De nomine Spiritus ſãcti. *Matth. vlt.* — 1. *Ioãn. 5.*

3. *D. Thom. Auguſt.* Vnde intelligitur (quod notauit D. Thomas ſuprà, ex Auguſt. 5. de Trinit. capit. 11. & lib. 15.

capit. 19. & sumitur etiam ex Basilio libr. 5. contra Eunomium) voces illas secundum se spectatas essentiales esse,& cõmunes,nam & Deus Spiritus purus,& sanctus est, & Pater, & Filius similiter. Tamen vt sit per illam vocem *Spiritus*, non significatur relatio. Applicatum ergo est nomen *Spiritusſancti*,vt personale est,ad significandam relationem procedentis per modum impulsus.Vel etiam (vt notauit Augustinus)applicata est vox communis Patri,& Filio,ad significandam personam, quæ per mutuum,& communem amorem Patris,& Filij procedit. Atque hinc etiam relationem ipsam nouo nomine,ex Spiritu abstracto, *spirationem* vocamus, vel(quia hæc vox magis videtur actionem significare) vocamus,generali nomine *processionem* vel nomine complexo *passiuam spirationem*. Denique adnotauit D. Thomas nomina *Spiritus & sanctus*, & vocem complexam ex illis essentialia esse, & communia Patri, & Filio:nomen autem *Spiritus sanctus* sumptum in vi vnius vocis incomplexæ esse proprium tertiæ personæ. Non quidem,quod illa vox incomplexa non potuerit etiam esse communis,si rem tantùm spiritualem,& sanctam significaret, nihil enim obstabat, quominùs potuisset sic imponi,sed quòd vel numquam ita legatur imposita,aut vsurpata, vel quòd ex vsu Ecclesiæ (ita enim D.Thomas loquitur)ita fuerit accommodata. Et fortasse hoc significauit Augustinus lib.11. de ciuitate capit.10.cùm dixit,*Spiritus Patris,& Filij Spiritus sanctus propria quadam notione huius nominis in sacris literis nuncupatur*.

August.

August.

4. De nomine amoris. 1.Ioan.4 August. Circa nomen *Amoris* non habemus tam expressa Scripturæ loca,in quibus tertia hæc persona relatiuè,ac personaliter, seu propria quadam notione *Amor*, vel *dilectio* appellatur. Nam licèt 1. Ioann.4. dicatur *Dilectio ex Deo est*,& D. Augustinus libr. 15. de Trinitate cap.17.per dilectionem ex Deo Spiritum sanctum intelligat,tamen non inde sufficienter colligitur,nomen *Amoris* esse proprium Spiritus sancti. Sicut licèt Filius dicatur *Deus de Deo*, non sequitur nomen Dei esse proprium Filij, sed solum per particulam *De* trahi ad supponendum pro Filio, ita ergo particula *ex* potuisset trahere nomen dilectionis(si per illud nomen dilectio significaretur Deus,eo modo, quo ibidem dicitur *Deus caritas est*) ad supponendum pro Spiritu sancto,Addo non esse necessarium vocem illam intelligere de dilectione per essentiam,sed de creata,ita vt particula *ex* non dicat dimanationem ad intrà, sed extrà. Vt exponunt idem Augustinus libr.1. de Gratia Christi capit.21.& Concilium Mileuit. canon.4.Vt inde probent, dilectionem nostram, qua iustificamur,& filiamur,ex Dei Gratia manare,ac proinde ita dictum esse, *Dilectio ex Deo est*, sicut alibi à Paulo dictum est ad Rom.5. *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritumsanctum qui datus est nobis*. Et contextus ipse Ioannis hoc magis postulat.Dixerat enim fideles,&, qui rectè ambulant *ex Deo esse*, & subdit,*Charissimi diligamus nos inuicem,quia caritas ex Deo est*, loquitur ergo de caritate,quam Deus nobis infundit, vt nos inuicem diligamus.

August. Conc. Mileuit.

5. Nihilominùs ex vsu sanctorum Patrum, ac Theologorum, Spiritus sanctus secundum propriam,& peculiarem notionem suam *Amor* appellatur, non solùm per appropriationem nominis essentialis,sed etiam per peculiarem illius vocis significationem,& impositionem.Ita vt vox illa iã sit multiplex, seu æquiuoca,& vno modo essentialis sit,alio personalis,vt Docuit D.Thomas dicta quæst.37. artic. 1. & significauit Augustinus lib.15.de Trinit. cap. 17. & sequentibus. Haberque hoc fundamentum,tam in modo processionis Spiritussancti,quàm in voce *Amor*. In processione,quia sicut Filius recipit à Patre ea omnia, quæ formaliter pertinent ad intellectum,*vt esse Verbum, Sapientiam,&c.*ita Spiritus sanctus recipit ea, quæ pertinent ad voluntatem,*vt esse caritatem,& amorem*, In voce autem,quia omnis amor extra Deum productus est,& vox amoris non solùm significat actionem,quæ interuenit in amando, sed etiam terminum per illam actionẽ productũ.Imo vox *amoris* maximè videtur terminũ ipsum significare, qui nos constituit formaliter amãtes & formaliter voluntatẽ inclinat,& impellit in rẽ amatã. Nã actio, qua ille terminus producitur, magis esset dicenda *amatio*,quàm *amor*, sed quia prior vox vsitata non est,dicitur etiam *amor* vel *dilectio*. Meritò ergo vox hæc imposita etiam est ad significandum amorem intrà Deum productum, qui solus Spiritus sanctus est. Verum est, per nomen amoris etiam in creaturis non significari formaliter relationem producti, sed qualitatem ipsam, quæ producitur, in quo differt vox *Amor*,à nomine *Verbum*, & ideo potest Amor in Deo dici essentialiter, sicut intelligere.Nihilominùs tamen, quia potest *Amor* esse productus etiam in Deo, ideo potuit illa vox accommodari ad significandum illum amorem secundum eam proprietatem,& ita factum est, ideóque sub illa significatione nomen illud personale est Spiritus sancti.

D. Thom. August.

Addit D.Thomas in illo artic. 1.tertiam significationem illius vocis *amor* in diuinis,quia non solum significat actum essentialem amandi, nec solùm personam productam per voluntatem, sed etiam actum notionalem,per quem producitur illa persona.Hic enim actus ratione distinguitur ab amore essentiali, quia non conuenit Spiritui sancto, licèt essentialiter amet: ratione etiam distinguitur à persona Spiritus sancti, quia est veluti origo illius,ergo potest nomine *amoris* significari. Cùm sit productio amoris, & non habeamus aliam vocem,qua illum significemus. Item hoc significamus,cùm dicimus, Patrem,& Filium producere Spiritum sanctum per *amorem*, quia nec potest intelligi ipse Spiritus sanctus, cùm nõ producatur per se ipsum, nec solus essentialis actus amoris, cùm communis sit Spirituisancto. Denique hoc declarat D. Thomas proportione ad intellectum, vbi sunt tres voces, *intelligere, dicere, & Verbum*,quarum prior significat actum essentialem intelligendi: secunda originem actiuam, seu actum intelligendi notionalem: tertia terminum productum per intellectum, hæc ergo tria inueniuntur etiam in voluntate, & propter nominum penuriam eadem voce omnia significamus. Hæc doctrina vera est,sed cauenda est interpretatio eorum,qui hinc colligunt, esse in Patre duplicem dilectionem, vnam absolutam, aliam relatiuam. Hoc enim neque D. Thom. dixit, nec verum est, vt lib.1.ostendi. Nam amor notionalis, si significet proximum principium *quo* producendi Spiritum sanctum, formaliter est amor essentialis, ac proinde absolutus, connotat verò relationem Patris,& Filij,vt conditionem necessariam ad exercendã talẽ rationẽ principij:si verò significet actiuã originẽ,nõ est propriè actus amandi, sed est relatio ipsa, prout est quasi in via, & actuali influxu 6. D.Thom. D.Thom.

producentis,& ideo ad tollendam æquiuocationem non ſolemus iam hanc originem ſignificare nomine *amoris*,vel *dilectionis*, ſed nomine *Spirationis*,Quæ omnia ex doctrina tradita in 1. & 7. lib. perſpicua ſunt, ibique ſufficienter probata, nec noua difficultas occurrit.

CAPVT II.

Ex quarum rerum amore Spiritus ſanctus procedat.

1. Exponitur titulus. SIcut in ſuperioribus expoſuimus, ex quarum rerum cognitione Filius procedat, ita hic oportet cum proportione declarare, ex quarum rerum amore Spiritus ſanctus procedat,ſeu quarũ rerũ amor ſit principiũ *quo*,quo producitur Spiritus ſanctus. Cùm enim neceſſariò eſſe debeat amor alicuius obiecti, quod per illum ametur, & Spiritus ſanctus procedat per amorem,neceſſe eſt, amorem illũ eſſe alicuius obiecti.Cumque actus, qui verſatur circa aliquod obiectum, non poſſit ſine illo exactè cognoſci, ad intelligendum melius, quomodo Spiritus ſanctus producatur per amorem, declarare oportet, quarum rerum ille amor ſit.Amant autem Pater, & Filius & diuinitatem ſuam,& ſuas perſonas,& perſonam Spiritus ſancti, & ſuam relationem ad Spiritum ſanctum, & creaturas,de his ergo omnibus breuiter dicendum eſt.

2. Aſſertio.1. Dico primò.Pater, & Filius diligendo diuinitatem ſuam producunt Spiritum ſanctum. Eſt certa,& communis aſſertio,& probatur primò ex proportione amoris ad intellectionem, nam Pater intelligendo ſuam eſſentiam producit Verbum, ergo & amando eandem, producit Spiritum ſanctum.Patet conſequentia, quia ſicut Verbum ibi non producitur ex indigentia intelligẽtis,ſed ex fœcunditate.ita & amor. Non eſt autem minus fœcundus amor diuinitatis in ſua quaſi ſpecie, quàm intellectio eiuſdem diuinitatis in ſua. Præterea *amor* ille eſt fœcundus, quatenus eſt ſimpliciter infinitus etiam in genere entis, hoc autem habet exeo,quòd eſt amor totalis (vt ita dicam) adæquatus diuinitati, ergo diuinitas non ſolùm eſt amata per illum amorem,vt fœcundum,ſed etiam eſt quaſi primarium, & eſſentiale obiectũ illius, neceſſariúmque omnino ad fœcũditatem eius.Vnde obiter intelliges, quàntùm errent,qui amorem illum vt fœcundum, & productiuum vt *quo*,diſtinguunt ab amore eſſentiali, in ratione amoris, quia non diſtinguuntur illi amores etiam ratione in obiecto primario,& eſſentiali, neque in adæquatione ad illud, quomodo ergo diſtingui poſſunt in ratione amoris? Eſt ergo *amor* ille fœcundus ipſemet eſſentialis, ſeu per eſſentiam, vt antecedit originem; cuius ipſe eſt principium *quo*, eſtque notionalis, vt eſt in aliqua perſona, quæ poſſit eſſe principium *quod* talis originis,ſeu productionis.Vnde etiam addo, hoc obiectum,& adæquationẽ ad illud,ſufficere vt dictus *amor* habeat ſuam fœcunditatem,quia illa eſt ſumma,& infinita perfectio, à qua prouenit hæc fœcunditas,vnde, ſi neceſſe eſt, vt attingat etiam alia obiecta re, vel ratione diſtincta, ſolùm eſt,in quantùm cum adæquata dilectione talis obiecti habent neceſſariam connexionem.

Dico ergo ſecundo.Pater, & Filius producunt Spiritum ſanctum ſe ipſos diligendo, id eſt, vnus quiſque illorum diligendo ſe, & alium producit Spiritum ſanctum. Fortaſſe Scotus non admitteret hanc aſſertionem, nam ſimilem videtur de Verbo negaſſe, & ſolet argumentum ſumere à productione Spiritus ſancti ad productionem Verbi. Sed in hoc non loquitur apertè, & dum ita argumentatur de creaturarum amore loquitur.Quidquid verò ille ſenſerit, concluſionem vt certam ſupponunt Theologi, qui quærunt, an Pater, & Filius diligant ſe Spirituſancto, vt ſequenti capite tractabimus. Vnde omnes locutiones Patrum, quas ibi commemorabimus, ad minùs continẽt hanc ſententiam,*Pater, & Filius diligendo ſe inuicem producunt Spiritumſanctum.* Ratione patet facilè, quia in primis vnaquæque illarum perſonarum producit Spiritum ſanctum diligendo ſe ipſam, vnaquæque enim perſona maximè naturaliter diligit ſe, illæ autem perſonæ producunt Spiritum ſanctum per dilectionem ſibi maximè naturalem, & omnino primam (vt ſic dicam)id eſt,per dilectionẽ, quæ eſt in tali perſona,in primo ſigno originis,in quo dilectio eſſentialis intelligitur eſſe in illa, eo autem ipſo, quo diuina eſſentia, & conſequenter eſſentialis dilectio intelligitur eſſe in Patre, intelligitur ſe ipſum amare, quia hoc eſt illi maximè connaturale,idemque eſt cum proportione de Filio. Neque vlla ratio prioritatis etiam ſecundùm rationem poteſt in hoc excogitari, ergo non poteſt intelligi, Patrem, vel Filium producere aliquid per illã dilectionem, quin id producat vnuſquiſque illorum diligendo ſe.Et hinc colligitur,etiam vnumquemque illorum diligendo alterum producere Spiritũ ſanctũ, quia dilectio ſui eſt neceſſariò cõnexa cum dilectione ſui correlatiui, cum ſine illo non poſſit conſiſtere.Vnde etiam quoad hoc poſſunt dici correlatiua eſſe ſimul dilectione. Quomodò enim poteſt Pater velle eſſe Pater, niſi velit habere Filium, & è conuerſo? Deinde eſt etiam optima ratio,quia illa dilectio fœcunda debet eſſe perfectiſſima in omni ratione,ergo includit perfectiſſimam rationem amicitiæ, quæ includit nexum, & redamationem, ergo Pater, & Filius ſe mutuò diligendo producunt Spiritumſanctum, Aliam rationem,adijciemus cap.ſequenti. 3. Aſſertio. 2.

Dico tertio.Pater, & Filius producunt Spiritum ſanctũ diligendo ipſum,atq; ita Spiritus ſanctus etiam ex ſui dilectione procedit. Non poſſunt hanc aſſertionem admittere, qui negant. Patrem producere Verbum ex cognitione Spiritusſancti,tum quia eſt æqualis ratio, tum etiam quia iuxta illam ſententiam Spiritusſanctus priùs ratione producitur, quàm cognoſcatur, ergo prius etiam ratione producetur, quàm ametur, quia non amatur,niſi cognitus, ergo non producetur ex amore ſui. At fundamentum illud falſum eſt, & ex hoc inconuenienti falſum eſſe comprobatur,nam aſſertio poſita communis eſt Patrum, & Theologorum,quos referam capit.ſequenti, nam in eo ſenſu,in quo docent,Patrem, & Filium diligere ſe Spiritu ſancto,docent etiam Patrem,& Filium diligere ſe,& Spiritumſanctum Spiritu ſancto,ſignatimque Bernardus ſermon.3.Pentecoſtes dixit, *Spiritum ſanctum procedere tamquam firmiſſimum vinculum Trinitatis.* Ratio ſumi poteſt ex adæquatione illius amoris cum diuina natura, dici enim poteſt ſuo modo comprehenſiuus,non eſſet 4. Aſſertio 3. *Bernard.*

autem huiusmodi, nisi Pater, & Filius per illum amarent omnem perfectionem illius naturæ. Vna autē perfectio illius naturæ est, esse in tribus suppositis, non potest autem hoc modo amari, nisi amentur etiam ipsa supposita, habet ergo illa dilectio hac ratione intrinsecam connexionem cum persona Spiritussancti, ita vt non possit per illam diligi perfectè Diuinitas, nisi etiam diligatur Spiritus sanctus. At Pater, & Filius producunt Spiritum sanctum diligendo perfectissimè, & omninò adæquatè suam diuinitatem: ergo & diligendo Spiritumsanctum. Aliam rationem statim subijciam.

5. Assertio 4. Dico quartò, Patrem, & Filium producere Spiritum sanctum diligendo etiam suam spirationem actiuam. Probatur ex præcedenti assertione, cum principio suprà posito, quòd relatiua sunt simul dilectione, si ergo Pater, & Filius producunt Spiritum sanctum diligendo ipsum, etiam producunt illum diligendo se ipsos, vt spirantes ipsum, atque adeò, vt habentes ad ipsum realem respectum. Secundò hoc pertinet ad perfectam dilectionem, qua ipsi se ipsos diligunt. Tertiò pertinet ad perfectum vinculum, & connexionem diuinarum personarum. Quartò pertinet ad comprehensiuum, seu totalem amorem diuinitatis, non enim totalitèr amaretur, nisi omnia, quæ in ipsa formaliter sunt, simul amarentur. At Pater & Filius producunt Spiritumsanctum ex amore perfectissimo diuinitatis, ergo & ex amore relationum omnium realium, quæ in ipsa sunt.

6. Obiectio. Hic verò occurrit iterum obiectio in superioribus tacta, quomodo possit Spiritussanctus, vel Spiratio amari per eandem dilectionem, qua producitur, quia esse supponitur ad amari, & Spiritus sanctus non intelligitur esse, nisi postquàm iam est productus. Propter hoc fortasse aliquis cogitet, *amorem* illum notionalem erga Spiritum sanctum, non esse per modum complacentiæ in bono præsenti, & iam existenti, sed per modum desiderij futuri boni, quia licet hæc non possint attribui Deo secundùm ordinem durationis, secundùm ordinem originis nō videntur posse negari, quia in eo signo præciso, in quo Pater Filium producit nondum intelligitur Spiritussanctus existens, ergo debet concipi, vt futurus in alio signo originis, ergo non potest pro eo signo diligi. Vt iam existens, sed vt futurus. At hæc cogitatio aliena est à diuina perfectione, quia rei omninò necessariæ, & ab intrinseco, repugnat futuritio, quocumque modo cogitetur, quia si talis res verè cogitatur, vt ens actu per essentiam cogitari debet, & ordo originis non debet concipi per signa, in quorum vno persona sit tantùm futura, & in alio iam existat, quia non est prioritas in quo, sed a quo. Dico ergo amorem illum non esse per modum desiderij, aut voluntatis futuri boni, sed per modum complacentiæ, & beneuolentiæ boni præsentis in re, licèt per ipsammet dilectionem accipiat esse, quo præsens constituitur. Cuius rei vestigium in nostro amore habemus, nam producendo illum, amamus non solùm obiectum, sed etiam amorem ipsum, qui nobis per se ipsum voluntarius est, vt suprà dicebamus. Quamuis hic modus amandi amorem in nobis, non sit tam expressus, & formalis (vt sic dicam) quam est amor Patris, & Filij ad Spiritum sanctum, quo illum producunt, quia est longè perfectior, & immaterialior, & ex cognitione clariori procedit.

(Margin notes: 1 Respōsio. — Reijcitur. — Vera solutio.)

A Vltimò dicendum est, Spiritum sanctum non procedere ex amore creaturarum in se ipsis, sed tantùm secundum eminentiam, quam habent in Deo. Declaratur, nā tribus modis possunt à nobis concipi creaturæ, vt existentes in mente Dei ex æternitate. Primò, vt sunt aliquo modo in Deo ipso secundum existentiam realem, actualem, & æternam, & hoc modo non sunt aliud, quàm ipsa creatrix essentia, quatenus eminenter continet creaturas. Secundo modo considerantur creaturæ, vt sunt ex se possibiles, quia intelliguntur esse tales essentiæ, quibus non repugnat habere existentiam. Tertiò considerantur vt futuræ in aliqua differentia temporis secundum existentiam realem, quam habent obiectiuè præsentem in mente Dei. Si loquamur de illis primo modo consideratis, nullum est dubium, quin Spiritussanctus procedat ex amore creaturarum, vt habentium tale esse. Quia hoc modo Deum amare creaturas, non est aliud, quàm amare se, & essentiam suam, quia creaturę, vt sic spectatæ non habent esse creatum, sed increatum; & amare creaturas sic consideratas non est aliud, quàm amare eminentias creaturarū, vel rationes earum, quæ sunt in essentia, & mente Dei. Hæc autem omnia necessariò amat Deus diligendo se, & consequenter etiam Pater, & Flius, cùm producunt Spiritumsanctum. 7. Assertio 5.

8. Spiritus sanctus non procedit ex amore creaturarum existentium. Scotus. Caietan. De creaturis autem secundo modo spectatis, quicquid aliqui moderni contendant, dicimus, Spiritumsanctum non procedere ex amore creaturarū, Quæ fuit sententia Scoti in primo, dist. 31. quam Caietan. 1. p. quæstione 34. artic. 3. & ibi alij communiter sequuntur. Declaraturque in hunc modum, quia non intelligitur Deus amare hoc modo creaturas, donec actus amoris Dei necessarius terminatus sit liberè ad amandam creaturam aliquam, sed non habet ille actus talem terminationem liberam, donec actu sit in tribus personis: ergo non potest processio tertiæ personæ esse ex tali amore Dei, vt sic iam terminato ad creaturas, ergo non potest esse ex amore creaturarum, vt futurarum, seu secundùm reales, & actuales existentias earum. Maior euidens est, quia nec potest aliter distingui amor Dei erga creaturas futuras ab amore earumdem: vt tantùm possibiles sunt: neque etiam amor Dei erga creaturas in se, & ad extrà existentes potest in alio cōsistere, cùm non addat Deo realitatem aliquam. Minor probatur, tum quia terminatio illa est libera, & naturalia in Trinitate sunt priora liberis, tum etiam quia illa libera terminatio eo modo, quo est, est communis Spiritui sancto cum alijs personis, nā sicut opera ad extrà sunt indiuisa, ita & libera decreta, vt supra dictum est. Consequentiæ verò sunt euidentes, quia quod supponit terminum originis, & est ab illo eo modo, quo esse potest, non potest esse ipsamet origo, vel quasi principium eius. Et confirmatur ratione suprà facta de Filio. Quia Pater, & Filius omninò necessario producunt Spiritum sanctum, ergo non producunt, nisi ex amore illarum rerum, quas necessariò amant, at creaturas illo modo perfectus non necessariò amant, ergo non producunt ex illo amore Spiritumsanctum. Respondent aliqui, satis esse, quòd eodem actu, quo liberè amant creaturas, producant Spiritumsanctum. Sed hoc non est ad rem, quia sic quasi materialiter tantùm sumitur ille amor, & nullus dubitat, quin

illomet actu amoris, quo neceſſariò producunt Spiritum ſanctum, nulla reali additione ibi facta, diligantur creaturæ liberè, ſed quod inquirimus, eſt, an ille actus intelligatur terminari ad creaturas futuras, cùm Pater, & Filius per illum producunt Spiritumſanctum, & ſic conuincit ratio facta, non poſſe Spiritumſanctum produci per illū, vt ſic terminatum, cum terminatio illa libera ſit.

9. An ſit Spiritusſanctus ex amore rerū poſſibiliū. D.Thom. De creaturis autem tertio modo conſideratis eſt nonnulla controuerſia, quia D.Thomas q. 37. art. 2. ad 3. æquiparat Verbum, & Spiritum ſanctum in hoc, quòd procedunt, cum reſpectu rationis ad creaturas, ergo oportet intelligi de creaturis poſſibilibus, ſaltem illo ſecundo modo ſpectatis, nam ad creaturas, vt futuras non habet Spiritusſanctus reſpectum neceſſarium. Vnde Caiet. q. 34. art. 3. ad 1. Scoti, quoad hoc dicit eſſe eandem rationem de amore creaturarum, & de cognitione neceſſaria illarum in Deo. Ratione poteſt probari, quia ſicut Pater neceſſariò intelligit creaturas, vt poſſibiles comprehendendo ſuam eſſentiam, ita Pater, & Filius neceſſariò diligunt creaturas, vt poſſibiles diligendo ſe, quia diligunt omnipotentiam ſuam: quæ ſine creaturis in eſſe poſſibili eſſe non poteſt. Præterea Deus cognoſcendo ſe, & creaturas poſſibiles neceſſariò complacet in illis, ergo ex illo amore complacentiæ creaturarum producitur Spiritusſanctus. In contrarium verò eſt, quia Deus nihil extra ſe amat neceſſariò, quod ſecus eſt de cognitione, quia per ſcientiam trahitur res ad ſcientem, & cognoſcitur, prout in illo eſt, amor verò fertur ad rem amatam in ſe, Deus autem non fertur ex neceſſitate ad aliquid extra ſe. Itē D. Thomas 1. p. q. 20. art. 2. planè ſentit, Deum non amare, niſi exiſtentia, quia amor Dei dat eſſe, & ita infundit bonitatem in rebus, quia ſine eſſe nulla eſt bonitas, vt ipſemet D.Thomas docet 1. p. quæſt. 6. artic. 3. Vnde quæſt. 14. art. 9. ad 3. hanc differentiam videtur conſtituere inter voluntatem, & ſcientiam Dei, quod ſcientia non eſt tantùm de rebus futuris, ſed etiam de poſſibilibus; voluntas verò, quia eſt proximior cauſa rerum, non eſt propriè niſi de his, quæ aliquando futuræ ſunt. Ergo ſentit, circa res poſſibiles non dari in Deo voluntatis actum neceſſarium. Ratio autem eſt, quia amare eſt velle alicui bonum, Deus autem nullum bonum vult creaturis poſſibilibus, vt ſic, ergo. (D.Thom.)

10. Hæc controuerſia (vt in Metaphyſica tetigi) eſt fortaſſe de modo loquendi, & præſenti inſtituto non multùm refert, quia ſatis eſt dicere, Patrem, & Filium non producere Spiritumſanctum per amorem liberum, ſi autem aliquem habeat neceſſarium circa creaturas, ex illo etiam producere. Mihi verò nunc placet, conſtituendam eſſe in hoc aliquam differentiam inter ſcientiam, & voluntatem. Quia per ſciētiam reuera repræſentantur creaturæ ſecundum ſuas proprias eſſentias, & naturas, quatenus concipiuntur diſtinctæ eſſentialiter ab eſſentia creatoris, & vt ſic, terminant obiectiuè ipſam ſcientiam ſimplicis intelligentiæ Dei, & ex tali ſcientia, vt ſic terminata intelligitur procedere Verbum diuinum, quod etiam neceſſario repræſentat omnes creaturas poſſibiles, etiam vt condiſtinctas eſſentialiter à Deo, & in hoc ſenſu in ſe ipſis. Amor verò, quo Deus neceſſariò ſe amat, non ita terminatur ad creaturas, ſecundùm ſe, ſed ſolum vt ſunt in Deo, & vt denominātur poſſibiles ab omnipotentia Dei, quod totum verè non eſt aliud, quàm amare id, quòd eſt in Deo. Et ideo Theologi, licet diſtinguant ſcientiam Dei de creaturis, in ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, & viſionis, amorem creaturarum nunquam proportionali modo diſtinxerunt. Hac ergo ratione dixi, Spiritumſanctum non procedere ex amore creaturarum in ſe ipſis, ſed tantùm ſecundùm eſſe, quod habent in Deo. Quid autem voluerit docere Diuus Thomas in citato loco quæſtion. 37. dicemus in fine ſequentis capitis.

CAPVT III.

An Pater, & Filius diligant ſe, vel alia Spirituſancto.

CVm dictum ſit Patrem, & Filium producere Spiritumſanctum diligendo, difficultas oritur, an ipſe Spiritusſanctus poſſit dici amor, quo Pater, & Filius diligūt, & præſertim, an ſit id, quo ſe diligunt, vt ſignificari videtur per illam propoſitionem *Pater, & Filius diligunt ſe Spirituſancto.* De qua diſputant Theologi communiter, D.Thomas 1. q. 37. art. 2. Alexand. Alenſ. 1. p. q. 34. membr. 2. & memb. 3. art. 3. Marſilius in 1. q. 14. & 35. reliqui Scholaſtici in 1. diſtin. 32. vbi præcipuè Bonauēt. Scotus, Durandus, & Capreol. Eſt autem ferè communis ipſorum ſententia, locutionem illam eſſe & veram, & propriam, & fundantur præcipuè in auctoritate Auguſtini, cuius putant fuiſſe illam locutionem, in quo cum eis conuenit Richardus de ſancto Victore, in tractatu quodam de variis difficultatibus ad Bernardum. 1. (1. Opinio. D.Thom. Alenſis. Marſil. Bonauen. Scotus. Durand. Capreol. Auguſt.)

Apud Auguſtinum autem ſolùm reperio, quod 6. de Trinitate c. 5. Spiritumſanctum vocat *Vnitatem, caritatem & ſanctitatem Patris, & Filij, & amorem, quo genitus à gignente diligitur, generatoremque ſuū diligit.* Et infrà ſic ait, *Non amplius quàm tria ſunt, Vnus diligens eum, qui de ipſo eſt, alius diligens eum, à quo eſt, & ipſa dilectio.* Et ſimilia ferè habet Hieronymus in Pſalm. 17. in principio, *Spiritusſanctus* (inquit) *nec Pater eſt, nec Filius, ſed ipſa dilectio, quam habet Pater in Filio, & Filius in Patre,* Bernardus etiam ſermone 3. Pentecoſtes inquit, *Spiritumſanctum procedere tāquam firmiſsimū, & indiſſolubile vinculū Trinitatis,* Vnde ſermon. 8. in Cantica vocat Spiritumſanctū *Oſculum Patris ad Filium.* Et ſimilia habet in lib. de amore Dei cap. 7. & 8. vbi vocat Spiritumſanctum *amorem Patris ad Filium, & Filij ad Patrem.* Deniq; Guidmūdus in confeſſione de ſancta Trinitate in tomo 6. Bibliothecæ *à Patre* (inquit) *procedit amor ad Filiū, & à Filio ad Patrē, & hic amor eſt Spiritusſanctus, qui ab vtroque procedit.* Confirmari poteſt hæc ſententia à ſimili, nam Pater dicit ſe Verbo ſuo, ergo eadem ratione Pater, & Filius diligunt ſe Spiritu ſancto. In explicando autem ſenſu illius locutionis multùm variant prædicti auctores, propter difficultatem ſtatim proponendam in ſequenti opinione: & ideò illam varietatem melius poſteà attingemus. 2. Fundamētum. (Hierony. Bernard. Guidmun.)

Alijs ergo Theologis difficilis valdè viſa eſt illa locutio, putant enim in ſenſu proprio, & rigoroſo falſam eſſe, ideoque in aliquo ſenſu minùs proprio eſſe interpretandā. Quod tenuit Gotfredus, vt reliqui Scholaſtici referūt, & ex modernis 2. Opinio.

Torres in commentarijs dicti articuli secundi, & putant priorem sententiam virtute retractatam esse ab Augustino, quando retractauit illam, *Pater est sapiens sapientia genita*, nam arbitrantur esse eandem vtriusque rationem. Sed fortasse melius dicere potuissent illam locutionem, quantùm ad Spiritumsanctum attinet, non inueniri formaliter in Augustino, de quo infrà aliquid dicam. 1. Ratio. Ratione tamen non malè argumentantur ex dicto exemplo, quia Pater intelligit se Verbo suo, quia non est sapiens sapientia genita; ergo nec Pater, nec Filius diligunt se spiritu suo. Probatur consequentia primò, quia sicut intelligere se habet ad intelligentem, & producentem per intellectum, ita diligere ad diligentem, & producentem per voluntatem, & sicut Verbum est terminus productionis, & non aliter comparatur ad Patrem, ita Spiritussanctus est terminus productionis suæ, & non aliter ad Patrem, & Filium comparatur.

4. 2. Ratio. Secundò, quia ideo Pater non est sapiens sapiẽtia genita, quia sapere est aliquid in Patre, & Pater nihil recipit à suo genito, nec formaliter, nec effectiuè, quas habitudines significare potest ablatiuum illud. Sed hæc ratio eisdem terminis applicari potest, & cum eadem certitudine ad Spiritum sanctum, & dilectionem, ergo. Minor per se nota videtur, quia etiam diligere dicit formalem perfectionem, & intrinsecam, quam nullomodo possunt Pater, aut Filius à Spiritu sancto habere. Quod ita etiam explicatur, nam cùm Pater, & Filius dicuntur se diligere Spiritu sancto, aut Verbum *diligere* sumitur notionaliter, pro ipsa origine, ita vt sit idem, quod spirare, & sic ineptè, & falsò construitur cum illo relatiuo, *se*, quia sic diligere notionaliter est producere, Pater autem, & Filius non producunt se, vnde non possunt dici spirare se. Impropriissimè etiam dicerentur Pater, aut Filius spirare Spiritusancto, sed Spiritum sanctum, ergo nec dici potest notionaliter diligere Spiritusancto, si hæc sunt idem. Quod si diligere notionale non dicat actualem originem, sed principium *quo*: sic etiam includit aliquo modo respectum ad terminum, vnde reflecti non potest supra principium productionis cum additione ipsius termini. Quia, quòd illa dilectio sit notionalis, formaliter non habet à termino, sed à proprijs relationibus Patris, & Filij. Quòd autem sit dilectio, habet ex eo, quòd est ipsamet dilectio essentialis. At si diligere sumitur essentialiter, manifestũ est falsam esse locutionem (in quo omnes conueniunt) quia Spiritussanctus, nec producitur per dilectionem essentialem, vt sic, neque est forma constituens Patrem & Filium diligentem. Denique in hoc sensu manifestè æquiparatur hæc locutio cum illa alia *Pater est sapiens sapientia genita*.

5. Primum assertum. Mihi in hac re duo breuiter dicenda occurrunt. Primum est, locutionem illam in ea verborum forma, neque in Scriptura reperiri, neque in Sanctis Patribus adeo clarè, vt propter illam in omni proprietate defendendã multùm contẽdendum esse videatur. Prior pars de Scriptura certa est apud omnes; nullum enim affertur testimonium ad eam probandam. Vt altera pars declaretur, aduerto, has locutiones esse in rigore diuersas, *Pater, & Filius diligunt se amore, qui est Spiritus sanctus*, vel *diligunt se Spiritu sancto*. Nam in hac posteriori Spiritussanctus significatur, vt forma constituens Patrem, & Filium diligentes, & in hoc consistit eius difficultas, quia non videtur posse hoc habere verum sensum, In priori verò solùm denotatur identitas inter Spiritumsanctum, & dilectionem, quæ constituit Patrem, & Filium formaliter diligentes, vt manifestè indicat dictio illa, *Qui est*, & ad summum etiam indicatur, Spiritumsanctum ex vi processionis suæ formaliter habere illam identitatem, vtrumque autem verum est, & facile, vt suprà in simili dictum est de sapientia genita. Augustinus autem, & Hieronymus, Hyeron. & alij, si attentè considerentur, magis priorem locutionem, quàm posteriorem iudicant, solùm enim dicunt *Spiritumsanctum esse dilectionem, qua Pater diligit Filium, & Filius Patem*. Quod non solum est verum per appropriationem, vt Durandus putauit, sed etiam per quamdam proprietatem, quatenus significat Spiritumsanctum esse illam dilectionem, ex vi suæ processionis, sicut etiam de Sapientia cum proportione loquimur. Atque in hunc sensum videtur reducere illam locutionem, *Pater, & Filius diligunt se Spiritusancto*, Alexander Alens. suprà, id est, *diligunt se dilectione, quæ est Spiritus sanctus*, vel quod perinde est, diligendo se producunt Spiritum sanctum, & suam dilectionem illi communicant. Alensis.

Secundò assero, posse illam locutionem formaliter sumptam in sensu magis proprio defendi. 6. 2. Assertũ. Omissis autem varijs sensibus, quos D. Tho. suprà refert, & facile refutari possunt, duo videntur habere maius pondus. Prior est Richar. de sanct. Vict. loco citato, qui his verbis sensum declarat. Richar. S. Vict. *Dicitur Pater Spiritusancto diligere, non quòd per eum amorẽ habeat sed quòd exhibeat, nõ quòd per eũ amorẽ accipiat, sed impendat*. Vnde significat illud verbum *diligere* æquiuocum esse, nam vno modo significat esse formaliter diligentem, & ita non verificatur illa propositio, alio modo significat producere alium diligentẽ; & hoc modo dicit, esse verã propositionem, Et comparat illam cum hac, *Pater dicit Verbo*, quæ est vera, licet illa sit falsa *intelligit Verbo*, quia *intelligere* non admittit, nisi priorem significationem. Vnde etiam infert, Patrem diligere se ipso, sumpto verbo, *diligere* in priori significatione, & diligere Spiritu sancto in alia significatione iam dicta. Quam ita etiam interpretatur, *diligit se per Spiritumsanctum, quem producit dilectorem, & dilectionem sui*. Vnde etiam concedi debet in hoc sensu; *Pater spirat Filio*, id est, *per Filium*, quia illum producit cum virtute spirandi. Quare licet hic sensus sit pius, & probabilis, nescio, an fuerit intentus ab Augustino, & alijs, quia illa duplex significatio illius verbi non videtur ita vsitata.

Alter sensus est, quem D. Thom. latè declarat in illo art. 1. Capreol. Caiet. & alij exponunt; ac defendunt ab impugnationibus Scoti, & aliorum. 7. Sententia D. Thomę exponitur D. Thom. Capreol. Caiet. Summa est, *diligere* in ea locutione sumi pro actu notionali producendi amorem. *Nomen autem significans actionem*, inquit D. Thom. *cum ordine ad definitum terminum solet denominare agens, seu tribui agenti, non solùm cum reflexione actionis per modum formæ, sed etiam cum replicatione termini*. Nam priori modo dicimus, ignem calefacere calefactione, posteriori autem modo dicimus, arborẽ florere floribus. Atque hoc posteriori modo, inquit, D. Thom. *Pater, & Filius diligunt Spiritusancto tanquam termino dilectionis productiuæ: sicus Pater dicit Verbo tamquam termino dictionis*. In intellectu enim habemus voces distinctas, in voluntate autem eandem

vocem ac

vocem accommodamus ad notionalem, & essentialem actum significandum.

8. D.Thom. Propter argumentum autem factum in secunda opinione constituit D.Thom. differentiã inter Verbum *spirandi,& diligendi*, quòd Verbum, *spirare* habet valde generalem significationem, sicut Verbum *producere*. vel *generare*, & non includit in suo conceptu definitum terminum; & ideò non tribuitur spirandi cum denominatione ab ipso termino, quod secùs est in Verbo *diligendi*. Clarius verò dici posset, Verbũ *spirandi* esse ex his, quæ tãtùm significant simplicem habitudinem ad terminum, quæ non construuntur cum illo, nisi in accusandi casu, per quem significatur terminus vt sic, scilicet *spirat Spiritumsanctum. Diligere* verò non solùm dicit habitudinem ad terminum, sed etiam ad obiectum, seu materiam circaquam, & ideo potest reflecti supra ipsum principium, si sub obiecto dilectionis contineatur, & dicitur, *Patrem diligere se*, & potest construi cum suo termino in casu ablatiuo, seu effectiuo, quod indicat denominationem formalem. Ita ergo dicuntur Pater, & Filius diligere se Spiritusancto, sicut etiam posset arbor dici *florere se* (si Verbum illud actiuè sumatur,) *floribus*, quia se veluti adornat floribus.

9. Obiectio. Semper tamen difficile potest exponi, qualis sit hæc denominatio; quam Pater, & Filius accipiunt à Spiritusancto, vt à termino productionis, vt ratione illius possit talis locutio in rigore verificari. Quotiescunque enim terminus actionis construitur illo modo cum Verbo significãte productionem, significatur vt forma eius, cui accommodatur, & ideo oportet, vt det illi denominationem formalem, vel intrinsecam, & propriam, vt in hac, *Ignis calefacit lignum calore producto*, vel per adiacentiam aliquam, quomodo est vera illa locutio, *Arbor florescit floribus*, quia flores manent in arbore, & ornant illam, vel per extrinsecam denominationem, seu repræsentationem, quomodo vera est illa locutio *Pater dicit se vel alia Verbo*. Hic autem nec denominatio potest esse intrinseca, & formalis, vt cõstat, neque extrinseca apparet, quia Spiritussanctus nec repræsentat, neque adiacet seu ornat, vt ita dicam, Patrem, & Filium producentes ipsum.

10. Respõsio. Ad hoc tamen breuiter dicendum occurrit, denominationem hanc esse posse vnionis cuiusdam affectiuæ: nam ea, quæ se diligunt vniuntur affectu: & ideo rectè dici possunt vniri, & dilectione ipsa, tamquam ipsa vnitione, & termino producto, tamquã eo, in quo vniuntur. Contingit enim aliqua vniri in tertio, seu in termino aliquo, & tũc nõ tantùm denominantur ab ipsa vnione, seu actione, qua vniuntur, sed etiam à termino, quomodo lineæ dicuntur vniri puncto, seu centro: & duæ naturæ in Christo dicuntur vniri vna subsistẽtia: sic ergo Pater, & Filius dicuntur vniri Spiritu sancto, non informatiuè, sed terminatiuè. Quo sensu vocant Patres Spiritumsanctum nexum, & vnitatem Patris, & Filij, & quia illa vnio affectiua est rectè per Verbum *diligendi* significatur: sic ergo dicuntur *se diligere Spiritusancto*, vbi Verbum *diligendi* notionaliter sumitur, significat autem productionem termini cum vnione quadam producentium in ipso.

11. Illatio. Vnde intelligitur ipsum Spiritum sanctum nõ posse in hac significatione diligere alias personas se ipso, quia neque alias personas, neque se producit, neque habet dilectionem notionalem. Sumpto autem Verbo *diligendi* essentialiter, rectè dicitur diligere se ipso, vt D.Thom. dixit, in 2. dist.31.q.1.art.2.ad vltimum, & Marsilius, & alij adnotarũt, quia diligit suo amore, qui est ipsemet Spiritus sanctus, & quia, licèt respectu sui non sit terminus productus, est tamen obiectum eiusdem dilectionis, per quam à Patre, & Filio producitur, & ita est nexus, & vnio, non tantùm Patris, & Filij inter se, sed etiam cum ipso. D.Thom. Marsil.

Vltimò intelligitur facilè ex dictis, an possit Pater, & Filius rectè dici diligere creaturas Spiritusancto, Scotus enim, dicta dist.31. hanc locutionem non putat admittendam; quia Spiritussanctus non producitur ex dilectione creaturarum, vnde per se non videtur esse nexus amoris, seu vnionis affectiuæ Dei ad creaturas D. Thom. autem dicta q.37. art.2. ad 3. concedit, Patrem, & Filium diligere nos Spiritusancto, sicut Pater dicit creaturas Verbo, quãuis ex illarum cognitione non procedat. Loquitur autem clarè D.Thom. de creaturis futuris, & non tantùm de possibilibus, & putat, tam Verbum, quam Spiritumsanctũ dicere relationem rationis ad creaturam. Quod intelligo de respectu non tam actuali, quàm aptitudinali (vt ita loquar). Quia Verbum necessariò procedit aptum ad repræsentandas creaturas etiã existentes, & ideo licèt absoluta necessitate non repræsentet illas futuras, tamen ex suppositione, quòd futuræ sunt, necessariò repræsentat illas, quod satis est, vt ipso verbo dicantur. Sic etiam Spiritus sanctus necessariò includit proportionalem relationem, nam licèt absoluta necessitate non oporteat creaturas, diligi, seu (quod idem est,) Patrem, & Filium illis affectiuè vniri, cum producunt Spiritumsanctum, si tamen creaturæ diligendæ sunt à Deo, illo eodem amore diligendæ sunt, quo Spiritussanctus producitur. Et hoc satis esse voluit D.Tho. vt illæ creaturæ, quæ de facto diliguntur, dicantur diligi Spiritusancto. In hoc ergo sensu potest illa locutio probabiliter defendi, fateor tamen, non esse ita propriam, sicut præcedentem, nec facilè vsurpandam sine sufficienti declaratione. 12. An Pater & Filius diligant creaturas Spiritusãcto. Scotus. D.Thom.

CAPVT IIII.

Vtrum Spiritus sanctus ex vi suæ processionis propriè, ac personaliter habeat esse donum.

DE hac re multa scribunt D. Thom. & eius interpretes 1.par. quæst.38.& Scholastici in 1.dist.18. Præsertim Bonauentura, Scotus, Durandus, Gabriel, & Capreolus, Marsilius in q.21. Inter quos Durandus, præcipuè negat, hoc nomen *Donum* esse proprium Spiritus sancti, sed appropriatum. Ille verò semper procedit ex illo falso errore, quòd hæ processiones personarum non sunt propriè per intellectum, & voluntatem, nam inde consequẽter negat quicquid propriè tribuitur vnicuique personæ procedenti ratione suæ processionis, vt est intellectus, vel voluntatis, inter quæ numeratur hoc nomen *Donum*. 1. 1. Opinio. D.Thom. Bonauen. Scotus. Durand. Gabr. Capreol. Marsil.

Reliqui ergo Theologi conueniunt, Spiritũsanctum ex vi suæ originis procedere vt Donum, atque ita hanc appellationem in aliquo sensu esse illi propriam, & personalem. Sumpserunt autem hoc ex Augustino, qui sæpe dicit, nomen *Doni* im- 2. Vera sententia. August.

portare

portare relationem, & originem Spiritusancti, & eo esse Donum, quò Spiritũ, & à Filio distingui, quod Filius procedit, vt natus, Spiritus, vt datus, id est, *dabilis*, seu *donabilis*, vt infrà dicam, Sumuntur verò hæ locutiones ex lib. 4. de Trinit. cap. 20. & lib. 5. cap. 11. vsque ad 15. & lib. 15. cap. 19. & habent fundamentum in illo Act. 2. *Accipietis Donum Spiritusſancti*: & cap. 8. *Pecunia tua tecum ſit in perditione, quia Donum Dei existimasti pecunia possideri*. In modo autem explicandi hanc denominationem, variant inter se dicti Theologi, sed mihi non videtur res digna, vt in ea permultùm operæ collocetur, quam ideo breuiter exponam. (Actor. 13.)

3. Conditiones Doni. D. Thom. Caietan. Aristot. — Aduertendum est ergo ex D. Thom. & Caietano, in nomine *Doni* tria includi, scilicet, rem, quæ *donum* denominatur, relationẽ ad eum, a quo donatur, vel donari potest, & relationem ad eum, cui donari potest. Donatio autem ipsa, vt Aristoteles dixit 4. Topicor. c. 4. est *gratuita, & liberalis*, seu vt ipse loquitur, est *datio irreddibilis*, illud enim propriè donatur, quod liberaliter tribuitur, & non propter recompensationem. Deinde est aduertendũ, hæc omnia posse in Deum conuenire. Nam in primis ipse maximè donare potest, imo, vt dixit D. Thom. ipse solus est propriè, & perfectè liberalis, quia non propter suum, sed propter aliorum commodum donat. Maximè verò exercet donationem liberam, & gratuitam circa creaturam rationalem, vt dixit Augustinus 4. contra Iulianum, cap. 3 quia creatura irrationalis non est propriè capax gratiæ, aut liberalitatis, sicut etiam non est capax recompensationis, aut gratitudinis. Est item Deus aptus donari, ita enim Scriptura loquitur, quòd Deus dat se ipsum nobis, *Ad eum veniemus, & mansionẽ apud eũ faciemus*, Ioann. 14. & cap. 3. *sic Deus dilexit mundum, vt Filium suum vnigenitum daret*, & c. 4. *si scires Donum Dei, & quis est qui loquitur tecum*, Ad Rom. 5 *sed non sicut delictum, ita & donum* Ratio verò est, quia in hac appellatione nulla includitur imperfectio, non enim dicitur Deus alicui donari, quia sub dominio eius constituatur, vel imperfecto modo possideatur, sed vt in eo sit nouo, & speciali modo, & præcipuè vt spirituali vinculo teneatur. Sic dicitur Deus donari homini iusto, quia in eo incipit esse speciali modo tamquam in templo, & amico suo, vt obiectum intimæ cognitionis, & amoris. Et ita etiam huiusmodi donatio nullam in Deo dicit mutationem, sed denominationem à mutatione, quæ in creatura fit. Vnde præterea intelligitur, respectu Dei dari aliquid, seu aliquem, cui ipse donari possit, scilicet, creaturam rationalem, quæ & est capax donationis gratuitæ, vt dixi, & est etiam capax Dei omnibus modis explicatis. (August. Ioan. 14. Rom. 5.)

Deus est propriè donum. — Ex his rectè concluditur hoc nomen *Donum* propriè & sine metaphora Deo conuenire. Conuenit autem non ex tempore, sed ex æternitate. Non quia intra Deum ipsum donetur, vt sensisse videntur Scotus, & Gabriel suprà, dicentes, *Patrem donare Filium Spiritum ſanctum, & è conuerso*. Quibus fauet Hilarius lib. 8. de Trinit. circa mediũ, dũ ait, *Essentiam Diuinã esse Donũ, quod Pater dat Filio*, quod non reijcit D. Thom. dicta quæst. 38. ar. 2. ad 1. Nihilominus tamen illa non videtur propria significatio, quia, vt ex Aristotele dixi, & ex communi etiam modo loquendi, donatio dicit liberam largitionem, nõ naturalem, & necessariam communicationem: at verò intra Deum omnis cõmunicatio naturalis, & necessaria est. Nec Pater dat Filio naturã ex amore, quod ad rationem doni propriè sumpti necessarium est, licet communicet illam cum amore, seu voluntate concomitante, vt suprà explicatum est. Propriè igitur est Deus ex æternitate donum respectu creaturarum rationalium, quia quantùm est ex se, donabilis eis semper fuit, donum autem (vt notauit Augustinus 5. de Trinit. capit. 15. & ex illo D. Thom. suprà) non dicit, quòd actu donetur, sed, quòd sit aptum donari, & ideo licèt Deus in tempore donetur, ex æternitate est donum. Quod maximè habet (vt Caietanus ex D. Thom. suprà notauit) quatenus supernaturaliter communicabilis est, quia donum est supra facultatem eius, cui donatur, & ex libera omnino voluntate confertur. (Scotus. Gabr. Hilarius. D. Thom. August. Caietan.)

5. Donũ tripliciter de Deo dicitur. — Secundò, respondendo simul ad quæstionem, colligo ex dictis, donum tribus modis de Deo dici posse. Primò essentialiter, seu absolutè. Secundò notionaliter notione communi, saltem secũdum rationem. Tertiò propriè, ac personaliter. Primo ergo modo dicitur de omnibus personis: secundo modo de Filio, & Spiritusancto: tertio verò modo de solo Spiritusancto. Explico singula breuiter, nam in primis ratio doni quoad rem donabilem, & quoad respectum rationis ad eum, cui donari potest, communis est omnibus personis, nam ipsa diuinitas est, quæ primariò communicatur per gratiam sanctificantem, vel per gloriam; consequenter autem omnes personæ. Quoad respectum verò ad eum, qui donare potest, aduertit D. Thom. dicto art. primo ad 1. aliquando solùm importari nomine *doni* respectum identitatis, nam potest aliquis donare se ipsum, est ergo donabilis à se, quia est idem sibi, & quasi sui iuris; hoc ergo modo *donũ* cõmune est omnibus personis iuxta illud Ioann. 14. *Ad eum veniemus*. Sic ergo etiam Pater donat se ipsum, & quamuis intelligeremus in Deo esse vnã tãtùm personam, posset Deus esse *donum*. Aliquando verò *donum* dicit respectum ad donantẽ re ipsa distinctum, quia vel est possessio eius, vel habet aliquam aliam sufficientem habitudinem ad ipsum. At verò intra Deum vna persona dicitur esse alterius solum ratione originis, propter hãc ergo respectũ persona procedens donari potest ab alia, à qua procedit, sicut potest ab alia mitti, vt infrà dicemus. Hinc ergo nascitur secunda significatio; quam notionalem vocauimus, quia originẽ passiuã denotat in ipso *dono*: & ideo nõ potest Patri conuenire, est autem communis Filio, & Spiritusancto non secundùm rem, quia non denotat in illis aliquam vnam relationem realem, sed secundum rationem, quia in hoc conueniunt, quod vterque est alterius per originem. (Donũ quo modo essentiale. D. Thom. — Donũ quo modo notionale commune Filio.)

6. Donũ quo modo personale solius Spiritusancti. — Ad explicandam autem tertiam significationem, quam præcipuè inquirimus, addendum est, primam rationem donandi aliquid liberali illa, & perfecta donatione, de qua loquimur, esse amorẽ, quia hæc donatio solùm est ad benefaciendũ alteri ex voluntate libera. Quando ergo res aliqua non solum donabilis est, sed etiam intrinsecè includit amorem, singulari modo includit rationem doni. Hoc ergo modo cõuenit Spiritui sancto ex vi suæ processionis: vt donũ sit, quia non solum procedit vt res, quæ donari potest à producente, quod etiã habet Filius, sed etiam procedit vt amor, & ideo intrinsecè, ac formaliter includit rationem donandi. Nec refert, quod Pater etiam, & Filius includunt in suo esse amorem: quia Pater includit

sine pro

ſine proceſſione, Filius nō ex vi proceſſionis formaliter, ſed concomitanter, vt ſuprà explicatum eſt;at verò Spiritusſanctus includit formaliſſimè, & ex vi proceſſionis ſuæ. Propterea ergo meritò dixit Auguſtinus, Spiritumſanctum procedere,vt datum non actu, ſed aptitudine, quod eſt procedere vt donum.In hoc ergo ſenſu hæc vox perſonalis,& propria eſt.

7. Spiritusſanctus an ſit donum ratione ſuæ proprietatis. Ex quibus tandem facile intelligitur, an hæc *doni* appellatio conueniat Spirituiſancto ratione ſuæ proprietatis, vel ratione eſſentiæ. Quod alij multi diſputāt.Reſolutio tamē eſt,ratione vtriuſque ſimul aliquo modo conuenire. Nam ſi in dono conſideretur reſpectus ad donantem, manifeſtè conuenit Spirituiſancto per proprietatem ſuā, vt rectè docet D.Thom.in 1.diſt.18.art.4.& Aug. 5.de Trinit.c.11. Neque hoc vllus Theologorum negat, nec negare poteſt, quia illa eſt habitudo originis. Et ideò licet nomen *doni* hoc modo perſonale ſit, non multiplicantur ex hac parte proprietates Spiritusſancti, quia eadem omnino relatio importatur per hoc nomen, licet ſub diuerſa conſideratione. Si autem in *dono* conſideretur ratio donandi,quæ eſt amor,hæc conuenit Spirituiſancto formaliter per eſſentiam,non ſecundum ſe,& nudè ſpectatam,ſed vt acceptam per voluntatem, Atque ita connotat etiam relationem talē, vt conditionem neceſſariam ad habendum illum amorem ex vi proceſſionis. Quod eadem proportione explicandum eſt, qua ſimilem quæſtionem de Verbo terminauimus.Et ita etiam cōſtat, quomodo Spiritusſanctus dicat ad creaturas relationem donabilis,quæ rationis eſt,& ideò non multiplicantur proprietates. Et per hanc relationem ad creaturas explicatur illa, quam D. Tho.poſuit, & explicuimus, in fine capitis præcedentis.

CAPVT V.

Cur Spiritusſancti proceſsio non ſit generatio, nec eius proprietas filiatio.

1. HActenus Spiritusſancti proceſſionem per eius attributa poſitiua declarauimus, nunc per duas negationes,quæ illi etiam attribuuntur, explicandus amplius a nobis eſt eius proceſſionis modus,atque proprietas,nimirum, per hoc,quòd nec Filius eſt, nec imago Patris, & & Filij eſſe cenſetur.De priori dicemus in hoc capite, de poſteriori verò agimus in ſequenti.Eſt ergo fidei dogma, Spiritumſanctum non eſſe Filium, non ſolùm in hoc ſenſu,quòd eſt perſona realiter diſtincta à ſecunda perſona Filij, ſed etiam quia ſecundum ſuam propriam,& diſtinctam rationem non eſt Filius, neque in Trinitate ſunt duo Filij, ſed vnicus tantum.Et ita hæc veritas fundatur in primis in hoc,quòd Filius Dei non ſolum eſt Filius, ſed etiam, eſt vnicus naturalis Filius Dei, neque ſolum eſt genitus, ſed etiam vnigenitus, iuxta illud Ioannis. 1. *Vidimus gloriam eius, gloriam quaſi vnigeniti à Patre*, & iterum, *Deum nemo vidit vmquam,vnigenitus, qui eſt in ſinu Patris, ipſe enarrauit*, & c.3.Sic *Deus dilexit mundum,vt Filium ſuum vnigenitum daret* 1.Ioānis 4.*Filium ſuum vnigenitū miſit.*

2. Occurrit obiectionibus. Dices. Aliquando vocatur etiam primogenitus,ad Coloſ.1.*Primogenitus omnis creaturæ*, interdum etiam ille,qui fratres habet, ſi primogenitus ſit,vocatur in Scriptura vnigenitus,vt legimus de Salomone Prouerbiorum 4. Reſpondeo ad priorem partem cum Ambroſio 1. de fide cap. 4. *cum Verbum dicitur primogenitum,genitum dici propter conſubſtantialitatem, primo, propter æternitatem.* Voluit enim Ambroſius vocem illam explicare de Chriſto,etiam vt Deus eſt.Communior tamen expoſitio eſt,*Chriſtum vocari vnigenitum vt Deum, primogenitum vt hominem.*Sic Cyril. Alexand. in Epiſt.ad Ioānem Antiochenum habetur in Concil. Epheſino tom. 5.c.9. Altera verò locutio locum habet in homine,vel quia primogenitus,pro aliquo tēpore vnigenitus fuit, vel per metaphorā ad exaggerandum eximium, & ſingularem amorem parentum erga illum.Neutra autem ratio locum habet in Verbo diuino, quia & æternitate, & dilectione illi eſt æqualis Spiritusſanctus. Dicitur ergo vnigenitus cum omni proprietate. Et ideo in Symbolis,& Concilijs per expreſſam negationem hæc veritas explicatur, nam in Symbolo Niceno dicitur de Filio *genitus,non factus*,in ſymbolo autē Athanaſij dicitur de Spiritusſancto, *non factus, nec genitus,ſed procedens.* Et idem habetur in Concilio Toletano 1.& 11.& in alijs ſuprà citatis lib.8.cap.2. docentibus,Spiritumſanctum nec ingenitum,nec genitum eſſe. Et in eadem veritate aſſerenda omnes Patres conueniunt. Solùm poſſunt eſſe æquiuoca verba Iſidori lib.1.de ſummo bono, capit.3. vbi dicit *Filium eſſe tertiam perſonam Trinitatis.* Sed non numerat illas ſecundum ordinem originis, ſed ſolùm abſoluta,& voluntaria numeratione,ac ſi diceret, eſſe vnam ex tribus perſonis. Quædam etiam verba Baſilij lib. 5. contra Eunomium cap. 12. obſcuriora ſunt, illa verò in ſequentibus perſpicua,reddemus.

Huius autem myſterij tota difficultas poſita eſt in reddenda ratione, cur potius Verbum, quam Spiritusſanctus Filius ſit. Et ratio difficultatis eſt, quia Filius in communi deſcribi poteſt, quòd ſit *perſona viuens, procedens à viuente coniuncto, in ſimilitudinem naturæ*,vt lib.9.cap.1.traditum à nobis eſt, tota autem hæc ratio in Spiritumſanctum conuenit,ergo. Quæ difficultas adeo inſolubilis viſa eſt multis Patribus,& nonnullis Scholaſticis,vt nullam rationem putauerint in hoc negotio eſſe inquirendam,ſed ſimpliciter credendum.Vnde Damaſ.li.1.de fide,c.10 fatetur ſe rationem ignorare, Athanaſius dialogo 3.contra Anomæos dicit eſſe *myſterium inueſtigabile*,Idem fere Baſil.homil.2.cōtra Sabellianos, & Anomæos, Nazianzenus orat. 5.de Theologia,aliàs 37.Idem Augu.lib. 3.contra Maximinum c.14. & Acatius in Epiſtol. ad Cyrilium,quæ eſt.15.inter Epiſtol.Cyril.Imò Anaſtaſius Synaita libro de rectis fidei dogmatibus, dicit *non eſt tutum hoc inquirere,quod ſoli Trinitati cognitum eſt.* Bernardus verò ſermone 1. Pentecoſtes, huic myſterio accommodat illud, *Poſuit tenebras latibulum ſuum.* Et eodem modo procedit Magiſter in 1.diſt.13. quem Maior, & Gabriel imitantur. Nec multùm diſcrepat Scotus, dicit enim, proceſſiones Verbi, & Spiritusſancti eſſe primò diuerſas,& ſe ipſis ita differre, vt vna ſit generatio, & non alia, & ideò non eſſe aliam rationem quærendam. Nihilominùs tamen iidem Patres tentarunt aliquam rationem huius myſterij reddere: nam licèt non ſit curioſè ſcrutandum, neque exiſtimandum explicari poſſe ratione, quæ omninò ſatisfaciat, aliqua verò, quæ pro magnitudine myſterij, & capacitate noſtra congrua ſit, piè,ac meritò inquiri poteſt.

Afferuntur autem rationes multæ tam à 4.

Variæ rationes cur Spiritus-sanctus non sit Filius.

sanctis Patribus in locis indicatis, & referendis, quàm ab Scholasticis in 1.distinct.13.quas omnes proponere,& examinare prolixum esset,& parùm vtilitatis afferret, breuiter tamen eas attingam, quæ alicuius momenti sunt, quia ad eam rationem sunt reuocandæ, quam explicabo, vt in fine illius dicam,alias autem refutabo in sequēti puncto de imagine. Ratio ergo communior in hac materia est,quam tradit D.Thom.dicta q.27. art. 4.&4.contra gentes capit.11.& 16.vbi dicit,Verbum esse Filium,quia procedit in similitudine naturæ secundùm rationem suæ processionis,Spiritumsanctum autē non esse Filium, quia non procedit secundùm rationem similitudinis,quia procedit per modum amoris. Quam rationem Capreolus,Caietanus,Ferrariensis & cæteri Thomistæ intellexerunt de similitudine, quæ consistit in vnitate naturæ,& reuera est aperta mens D.Thom. ne æquiuocè procedat.Sumit enim,de ratione generationis esse, vt sit secundùm rationem similitudinis in natura eiusdem speciei, subsumit autem, Verbum habere hanc similitudinem ratione processionis suæ, non autem Spiritumsanctum, ergo loquitur de prædicta similitudine.

(D.Thom.) (Ratio D. Thomæ exponitur.)

5. Ad argumentum autem, quia Spiritussanctus etiam habet hanc similitudinem,respondent prædicti auctores,non habere ex vi processionis,sicut Verbum; ita enim exponunt illud Verbum D. Thom. *secundum rationem similitudinis.* Ratio verò eorum est,quia processio intellectus per se,ac formaliter tendit ad assimilationem, & ideo perfectissimus intellectus vi sua profert perfectam similitudinem. Voluntas autem non operatur per modum assimilationis, sed per modum vnionis, aut inclinationis,& ideò etiam perfectissima voluntas non profert similitudinem vi sua, quasi formali,sed tantùm quasi materialiter,ex eo,quòd quidquid intra Deum producitur, Deus necessariò esse debet.

6. (Torres.) Contra hunc discursum multa obiecta sunt ab Antiquioribus, quæ colligit, & vrget, quantùm potest Torres q.27.art.2.in 4.parte commentarij. Quæ omnia eo tendunt, vt probent etiam Spiritumsanctum procedere similem in natura Patri, & Filio ex vi processionis suæ. Quod ipse quidem non audet expressè concedere,non tamē soluit argumentā, nec defendit rationem,sed aliā adducit. Aliqui verò Moderni illis, & alijs argumentis conuicti fatentur *Spiritumsanctum procedere similem in natura ex vi processionis.* Dicunt tamen non esse Filium,quia non procedit per modū imaginis,quæ fuit etiam ratio Torrensis. Cur autem Verbum sit imago, & non Spiritussanctus solum explicant hac ratione, quia Verbum procedit ad repræsentandum, & non Spiritussanctus, quæ à nobis in sequenti capite examinanda est. Referuntur verò pro hac sententia Naziāzen. orat.36.circa finem,& Athanasius in epist.de decret. Nicen. synod.circa medium, Augustin. cap.vlt.lib.vlt.de Trinit. Anselm.in Monolog.cap.53.& Richardus de sanct.Vict.lib.6.de Trinit.cap. 19.& sequentibus. Qui omnes dicunt,Verbum esse Filium,quia est imago,quod non habet Spiritussanctus.

(Ratio alia.) (Nazianz. Athanas. August. Anselm.)

7. (Reijcitur. Anselmus.) Verum tamen omnes hi Patres non distingunt quoad hoc inter *imaginem,& similitudinem habitam ex processione.* Vnde Anselmus in eodem discursu ita vtitur his terminis,vt dicat, *Verbum esse Filium, quia statim præ se fert rationem imaginis, Spiritumsanctum autem non esse Filium,quia non ita præ se fert similitudinem.* Quo sensu etiam Diuus Thomas 4.contra Gentes, cap. 11. vtitur attributo imaginis ad declarandam filiationem Verbi.probat autem esse imaginem, quia procedit secundum rationem similitudinis Quo circa hæc ratio,quatenus datur vt diuersa,à ratione D. Thomæ intellecta eo modo, quo à Thomistis veteribus explicata est, & prout distinguit inter hæc duo,scilicet, *procedere vt imaginem, & procedere vt simile ex vi processionis*, neque habet fundamentum in Patribus,nec intelligi satis potest,vt latiùs capite sequēti ostendam. Et præterea interpretatio illa habet hæc incommoda.Primò enim,ratio sic exposita sumitur ex re minùs certa, certius enim est, Spiritumsanctum non esse Filium,quàm non esse imaginem. Secundò sumitur ex re æquè obscura, de qua similis ratio postulatur. Tertiò sumpta imagine,quatenus actu repræsentat,(vt ab eis sumitur) non ideo Filius est Filius,quia est imago, sed è conuerso,quia Filius est, ideo est imago. Quartò Augustin. libr. Quæstionum in Deuteron.q.4.sic inquit, *Si Patri Filius similis sit,etiam imago rectè dicitur*, impossibile ergo est,aliquem habere totam similitudinem ad Filium sufficientem ex vi processionis, & carere ratione imaginis, quæ vel in Filio necessaria est, vel processionem eius comitatur. Constat autem in Filio quocumque,vt filius sit,solam similitudinem specificæ naturæ viuentis postulari,ergo qui hanc recipit ex vi processionis, consequenter habet,quidquid necessarium est ad rationem imaginis, quod latiùs capite sequenti ostendam. Vnde etiam constabit, multa supponi in hac ratione, quæ falsa sunt,scilicet, de ratione imaginis esse actu repræsentare, & quòd in diuinis Filius in re ipsa aliquid repræsentet,quod non repræsentat Spiritussanctus, & quòd similitudo Imaginis increatæ non consistat in vnitate naturali. Denique argumenta,quæ à dictis auctoribus fiunt,non tam rationem superiorem, quàm mysterium ipsum impugnant,& consequenter contra eorum rationem conuerti possunt,vt videbimus.

(D.Thom.) (August.)

Vis ergo argumentorum est, quia Spiritussanctus procedit Deus ex vi suæ processionis,ergo similis in natura diuina, sicut qui procedit homo, ex vi processionis, procedit necessariò similis in natura humana.Probatur antecedens primò,quia quidquid est Deus per se, ac formaliter est Deus, nam in Deo nihil per accidens, nihil materialiter inueniri potest, ergo quidquid procedit Deus,per se,ac formaliter procedit Deus,ergo ex vi processionis. Secundò, quia Spiritussanctus per se procedit ex amore diuino, & amor diuinus per se est substantialis,& increatus,nam hæ non sunt differentiæ accidentales rerum, ergo Spiritussanctus per se procedit substantia increata, ergo Deus,& consubstantialis principio suo,ergo perfectissimè similis in natura sua. Tertiò, quia nulla est maior ratio,ob quam Verbum procedat simile ex vi processionis,quàm,quia intelligere, per quod procedit, est ipsum esse Dei, vt D. Thom. sumpsit, sed etiam velle,per quod procedit Spiritussanctus,est ipsum esse Dei,ergo. 8. (Obiectiones contra rationem. D.Thom.)

Hæ rationes,vt dixi,tam D.Thomæ discursum, quàm ipsum mysterium fidei impugnant, & ideo ab omnibus Catholicis soluendæ sunt. Declaratur assumptum, nam si quid efficerent, consequenter probarent, quidquid ex vi processionis communicatur vni personæ, communicari alteri, & è conuerso, hoc autem repugnat mysterio. 9 (Obiectiones sunt cōtra mysterium.)

Maior

Maior patet, primò, quia iuxta illas rationes vtrique personæ productæ communicatur per se primò, & ex vi suæ processionis essentia diuina, vt talis est, ergo etiam sapientia, amor, intelligere, velle, ac deniq; alia attributa æqualiter communicātur vtriq; personæ, & iuxta dictā sententiam æquè formaliter ex vi processionis. Patet consequētia primò, quia, cui communicatur aliqua natura per se, ac formaliter, quatenus talis essentia est, communicantur omnes proprietates, vel attributa eodē modo, & ordine, quo naturam illam comitantur, seu illi conueniunt. Secūdò, quia Spiritussanctus dicitur procedere æquè similis ex vi processionis, ac Filius, ergo ex vi eiusdē processionis procedit æquè similis in sapientia, intelligentia, & quacumque repræsentatione intellectuali; nam perfecta similitudo hæc omnia includit, & præsertim quia Spiritussanctus dicitur procedere vi sua similis in esse Dei, ergo in intelligere, quia hoc est formaliter esse Dei. Minor autē probatur, quia tunc nullum discrimen assignari potest inter has personas in formali ratione terminandi processiones suas. Vnde nec intelligi potest, cur vna potius dicatur verbum, quam alia, si ex vi processionis æquè recipit ipsum intelligere producentis, & consequenter nec ratio imaginis, nec repræsentatio intellectualis potest Filio magis tribui, quàm Spirituisancto.

10. Quòd verò aliqui dicunt, conuenire Filio, quod repræsentet ratione suæ proprietatis personalis, si intelligant formaliter conuenire per ipsam relationem, tamquam per formam, quæ sit ratio repræsentandi, falsum est, & suprà satis impugnatum, quia sicut relatio non est ratio intelligendi, ita neq; est ratio intellectualiter repræsentandi. Si autem intelligant conuenire ratione proprietatis, vt conditionis necessariæ ad habendam illam repræsentationem tali modo, hoc repugnat eorum dictis. Nam ad hoc necessarium est, vt Filius ex vi processionis suæ habeat essentiam, vt repræsentatiuam, seu vt rationem repræsentandi, non verò Spiritussanctus, cuius oppositum sequitur ex illis rationibus, vt ostendi. Necessariò ergò in omni opinione concedendum est, aliquid habere vnam personam ex vi processionis suæ, quod non habet alia, non solùm quantùm ad relationes, sed etiam quantùm ad ea, quæ habent ratione essentiæ, imò hinc prouenit, quòd relationes ipsæ diuersæ rationis sint.

11. Duo ergo nobis declaranda supersunt, quibus, vt existimo, difficultates omnes dirimentur. Vnū est, quid sit illud, quod vnaquæque persona habet ex vi processionis, & quid significet hoc ipsum, *ex vi processionis.* Alterum, quomodo hinc sequatur, vnam personam esse Filium, & non aliam. Circa primum aduerto, quamuis diuina attributa in re non distinguantur actu, tamen formaliter inueniri in Deo, & habere eminentem, seu virtualem distinctionem, quæ satis est, vt vnū possit esse principium *quo* vnius actionis, & non aliud formaliter loquendo, quamuis realiter vnum in altero includatur. Quomodò in actionibus ad extrà dicimus, Deum, cum subleuat miseriam, operari per misericordiam, non per iustitiam, & è conuerso, quando punit, operari per iustitiam, non per misericordiam, nisi quatenus aliquid ex pœna remittit. In processionibus item ad intrà est hoc certissimum, nam prima persona producit secundam intelligendo, non autem amando, & è conuerso producit tertiam amando, non verò intelligendo, vt in primo libro probatum est. Sic ergo ex parte termini producti ad intrà, potest idem inueniri. Potest ergo terminus vnius processionis formaliter produci, sub ratione vnius attributi, & non alterius, quia non est maior repugnantia ex parte terminorum, quàm principiorum *quo*, & alioqui est eadem ratio, seu proportio: Nam illud, quod est ex parte producentis principium formale producendi, est etiam forma per se, & formaliter communicata termino producto, vt ex D. Thoma sumitur quæstion. 41. articulo quinto & in lib. 7. latè diximus.

Primùm notab.

D. Thom.

12. Habere ergo aliquid ex vi processionis, est habere illud tamquam formalem terminum, seu rationem, sub qua talis processio ad illum tendit, & hoc modo habet Filius sapientiam, & intelligentiam Patris, ex vi processionis suæ, vt satis ex suprà dictis constat, Spiritussanctus autem habet dilectionem, seu caritatem Patris, & Filij. Quia verò in vno attributo diuino reliqua includuntur, consequenter vterque eorum habet reliqua omnia, & hac ratione dicuntur habere illa, quasi materialiter, non quia habeant tamquam ex materia aliqua, ex qua, vel circa quam, sed ad eum modum, quo obiectum dicitur materialiter comparari ad rationem, sub qua attingitur. Et eodem modo id, quod datur ex vi processionis, dicitur per se communicari, non quia alia communicentur per accidens, nam etiam dantur per se, perseitate rei (vt sic dicam) sed quia non ita formaliter communicantur. Quod etiam exemplo sumpto ex creaturis declarari potest, nam eadem entitas formæ v. g. potest fieri per generationem, & per creationem sub diuersa formalitate, nam illæ sunt actiones diuersæ, & ad illas consequuntur in re producta diuersæ relationes: & tamen entitas facta eadem est. Distinguuntur ergo actiones, quia vna dicitur attingere ens, inquantùm ens, alia inquantùm tale ens, & ideo magis per se fit per vnam illarum actionum ipsa ratio entis, quàm per aliam, quamuis in re non distinguatur ratio entis, & talis entis. Quid ergo mirum, quod in Diuinis processionibus intelligi possit distinctio similis, quasi formalis, ex formalitate terminorum.

Quid sit habere aliquid ex vi processionis.

13. Et hæc sufficiunt de primo puncto, per quæ duo priora argumenta soluta manent. Fatemur enim per vtramque processionem per se communicari totam naturam diuinam, & omnia attributa eius, considerata re ipsa, quæ communicatur, non tamen communicari æquè formaliter secundum omnem rationem suam, & hoc modo non omnem terminum ibi productum habere similitudinem cum producente, quoad omnia ex vi processionis. Neque hoc imperfectionem inuoluit, aut minuit in aliquo perfectionem alicuius personæ productæ. Si enim quælibet earum in re habet per se, & essentialiter perfectionem omnium attributorum, quid interest ad illius perfectionem, quod secundùm formalitatem huius, vel illius attributi illam habeat? Adde, quod isti auctores dicunt essentiam diuinam non esse de essentia attributorum, vel relationum, & tamen non negabunt, quodlibet attributum esse in re ipsa ens summè perfectum, & verum Deum. Ergo à fortiori fateri debent non esse contra perfectionem personæ accipere diuinitatem sub hac, vel illa formalitate processionis.

Soluūtur duo prima argumenta.

Circa secundum punctum, cōmunis modus ex- 14.

plicandi hanc rationem ex illo principio est, quem supra retuli ex Caietano, & alijs, quem ipsi latè explicant, & defendunt, & ideò pauca de illo dicam. Solutio tertij argumenti. Omnes enim ferè obiectiones, quæ multis verbis proponuntur à Torres, & alijs, reducuntur ad tertiam obiectionē suprà propositā, quæ mihi haud magni ponderis videtur. Quia non est de ratione illius productionis, quæ est vera generatio, vt secundum quamcumque rationem suam communem, & analogam habeat completam rationem generationis, vel quòd producat simile in substātia, nam etiam in generatione creata hoc non inuenitur, vt patebit facilè, si concipiatur secundùm aliquam rationem communem substantiæ, & accidentis. Satis ergo est, quòd productio Verbi secundum communē rationē intellectionis, tendat formaliter ad similitudinem, vt in particulari talis intellectio formaliter, vt sic dicam, contracta intra latitudinem intellectionis, vim habeat perfectè assimilandi, & consequenter attingat veram rationem generationis.

15. Instantia. Nonnullam verò ingerit difficultatem, quòd videtur in eo discursu quædam æquiuocatio committi, transeundo à similitudine intentionali, quā per se tantum requirit intellectio, ad similitudinem naturalem, quā postulat generatio. Responsio. Dici verò potest, intellectionē ex genere suo, tendere ad assimilandū, ideoq; perfectissimā similitudinem postulare, vt perfectissima sit. Quòd verò frequētiùs fiat per solam repræsentationē intētionalem, esse, aut ex imperfectione intelligentis, aut ex imperfectione rei intellectæ. Quādo verò tam obiectū intelligibile, quàm intelligens perfectissima sunt, tunc perfici per naturalē, & perfectā similitudinē. Vel etiā dici potest, in Deo, seu Verbo diuino repræsentationē intellectualem esse per propriū esse substātiale, & ideo productionem illam, dum formaliter tendit ad similitudinē repræsentatiuam, etiam necessariò tēdere ad similitudinē naturalē. Hæc ergo videntur sufficere ad probabilitatem illius rationis, quamuis intellectū non conuincant, hoc enim in tanto mysterio spectandum non est. Et plura de illa relatione dicemus capite sequēti.

16. Aliusmodus explicandi rationem. Occurrit tamen alius modus colligendi rationem hanc ex illo principio, quòd Verbum producitur ex vi intellectionis paternæ, vt sic, & nō Spiritussanctus. Nam inde in primis infero, communicari Verbo ex vi processionis suæ diuinā essentiam, vt primariò constitutam in esse talis essentiæ, & naturæ, Spirituisancto autem non ita communicari ex vi processionis, sed quatenus per idētitatem in amore includitur. Quod sine dubio satis est, vt prior productio habeat veram rationem generationis, non autem posterior, quia generatio est formalis communicatio naturæ, vt natura est, nam & Aristoteles *naturalissimum opus viuentis generationem vocauit.* Prior relatio quoad priorē partem facilè declaratur, quia diuina natura formalissimè, & essentialiter est natura viuens, ergo eodē modo est essentialiter viuens in determinato gradu vitæ, & perfectissimo, ac subinde in gradu intellectuali. Omnis enim natura creata, in tali gradu constituta, secundū differentiā intellectualem formaliter cōstituitur, vel specificatur, in Deo autem licèt non sit species, tamen eo modo, quo in illo cōcipimus constitutionem essentialem, nulla potest esse prior, nec magis formalis, vt in primo tractatu explicatum reliquimus. Est autem differentia inter naturam diuinam, & creaturas intellectuales, quòd illa est talis per essentiam, & tamquam purus actus, aliæ per participationem. Vnde fit, vt natura creata dicatur intellectualis, quasi per habitudinem ad actualem intellectionem, quia est capax illius, & radicale principiū eius. Diuina autē natura est intellectualis per summā actualitatem intellectionis. Vnde manifestè concluditur, ipsam actualem intellectionē esse quasi formale constitutiuū illius naturæ. Ostendimus autē, Verbo diuino formalissimè communicari intellectionem ipsam, vt intellectio est, eo ipso, quòd per intellectionem producitur tamquam Verbum. Ergo ex eodem principio rectè concludimus formaliter etiam communicari ipsi naturam illam secundum propriam rationem formalem talis essentiæ, & naturæ ex vi suæ processionis.

Quoad aliam verò partem, ex hoc sufficienter 17.
declaratur discursus factus quòd amor ex ratione sua est, tamquam quid consequens intellectionem. Sicut in vniuersum appetitus consequitur esse rei, & ideò formaliter non censetur constituere naturam rei, sed illam constitutam comitari. Quod verò hoc etiam locum habeat in Deo, non obstante identitate inter diuina attributa, varijs modis explicare possumus. Primò ex ipsis processionibus, vt suprà in simili argumentabamur. Nā hæc prioritas rationis cum fundamento in re, sufficit, vt processio per intellectum prior sit origine, ergo etiam sufficiet, vt intelligamus, intellectionem esse primam rationem formaliter constituētem illam naturam: amorem verò esse quasi consequentem; licèt propter perfectionem, & simplicitatem illius naturæ ab illa non distinguatur. Secundò, quia hoc modo verè assignamus in Deo vnum attributum tamquam rationem alterius, adeo vt hæc causalis vera censeatur, *Quia Deus intellectualis est, ideo amat,* in vnaquaque autem natura illud censetur esse maximè essentiale, quod est veluti primum, ante quod non intelligitur talis natura in suo particulari esse constituta, & quod est veluti radix, aut ratio cæterorum, ita verò se habent illa duo attributa in præsenti.

Quòd potest tertiò declarari ex attributo Om- 18.
nipotentiæ (nam ad hæc tria omnia diuina attributa particularia, & positiua reducuntur) Omnipotentia enim vt sic, nō censetur formaliter constituere essentiam Dei, maximè quatenus videtur inuoluere habitudinem ad extrinseca, nam quia Deus est ipsum esse per essentiam, ideò quasi consequenter habet, vt possit ad extrà se communicare, ita ergo in præsenti facilè intelligi potest. Occurrit tamen hic notanda differentia inter Omnipotentiam, & amorem, quia Omnipotentia habet suum quasi obiectum adæquatum solùm extra Deum, & ideò secundùm illam non est processio intra Deum. Amor verò (sicut & intellectio) Nota.
habet suum proprium obiectū intra Deum ipsum, & ideo fœcunditas illius amoris est, vt sit principium quo persona per illum amorem non producta, intra Deum producat subsistentem amorem personaliter distinctum. Vnde processio illa ideò non est generatio, quia non est per modum naturæ, sed amoris, est tamen productio Dei, quia est intra Deum ipsum.

Et iuxta rationem hanc potest exponi, quod 19. Aliæ rationes explicantur.
multi Theologi dixerunt, *Verbum esse Filium, quia procedit per modum naturæ, Spiritumsanctum autem non esse Filium, quia procedit per modum voluntatis.* Ita Alexander Alensis 1. p. quæst. 43. membro 1. Alensis.

circa

Bonauent. Richard. circa finem, Bonauentura, in 1.distinct. 13. art. 1. q. 2. ad 1. & ibi Richardus art. 1. q. 3. Quod ipſi amplius non explicarunt, non poteſt tamen habere alium congruum ſenſum, *Nam procedere per modum naturæ,* ſignificare poteſt idem, quod *procedere neceſſitate naturæ,* & hoc tam conuenit Spirituiſancto, quàm Filio, vt ſuprà oſtendimus, vel ſignificare poteſt procedere, non per actum immanentem, ſed ex immediata emanatione naturæ, vt aliàs dicebat Durandus, & hoc nec Filio, nec Spirituiſancto conuenire poteſt. Ergo ſolùm in ſenſu à nobis declarato poteſt illa ſententia verè intelligi. Et ideò illi auctores non diſtinguunt proceſſionem per modum naturæ, & per modum intellectus, quia modus intellectus eſt, quaſi conſtitutiuus illius naturæ.

20. Auguſtin. Rationes Auguſtini. Hugo de S. Victor. Et fortaſſe hoc idem voluit Auguſtinus. 5. de Trinit. cap. 14. cùm dixit, *Verbum eſſe Filium, quia procedit, vt natus, Spiritumſanctum non eſſe Filium, quia procedit vt datus.* Quem imitatur Hugo de ſanct. Vict. in ſumma ſententiarum tractat. 1. cap. 7. Vt enim illa verba non coincidant cum aſſertione ipſa, non videntur poſſe in alio ſenſu explicari. Aliam rationem habet idem Auguſt. 15. de Trinitate, cap. 26. & 27. ſcilicet *Verbum eſſe Filium, quia procedit ab vna perſona, Spiritumſanctum non eſſe, quia à duabus.* Quam etiam habet Anſelm. in Monol. c. 53. Eſt tamen difficilis, vt iterum dicam capite ſequente. Durandus verò in 1. d. 4. q. 1. & diſtin. 6. q. etiam 1. illam videtur accommodare ad ſuperiorem. Quia quod procedit ab vna perſona, procedit per modum naturæ, quod verò à duabus per modum voluntatis. Ipſe verò hoc explicat modo potiùs mataphorico, quàm proprio, nam procedit ex falſo principio circa has emanationes, quòd ſcilicet, non ſint per intellectum, & voluntatem. Denique Athanaſius in epiſtola ad Serapionem Epiſcopum dicit, *Spiritumſanctum non eſſe Filium, quia diuina natura per vnam generationem perfectiſsimè, & totaliter communicatur, & ideò generatio in Deo multiplicari non poteſt; nam in humanis ideò multiplicatur, quia per vnam generationem non tota natura, ſed pars naturæ communicatur.* Ad quam rationem reuocandum eſt, quod Baſilius dixit 5. contra Eunomium cap. 12. *Spiritumſanctum non dici Filium, ne, ſi duo Filij in Trinitate admitterentur, in infinitum multiplicari poſſe videantur.* Illa verò ratio, vt ſit efficax, intelligenda eſt formaliter de communicatione naturæ, vt natura eſt, nam aliàs probaret non eſſe in Deo, niſi vnam proceſſionem ſubſtantialem. Denique non eſt alienus ab hac ſententia D. Thomas dicta quæſt. 27. artic. 2. probans, Verbum eſſe Filium, quia intelligere eſt eſſe Dei, & in quæſt. 35. probans, eſſe imaginem, quia procedit ſimile in forma Dei. Neque contra dictam ſententiam occurrit difficultas alicuius momenti.

(Marginalia: Anſelmus. Durand. Athanaſ. Baſilius. D. Thom.)

CAPVT VI.

Cur Spiritusſanctus non procedat vt Patris, & Filij imago.

1. Ratio dubitandi. Ratio dubitãdi eſt, quia Spiritus ſanctus procedit à Patre, & Filio, & eſt æquè ſimilis illis, ac Filius Patri, quia ſimilitudo hæc attenditur ex vnitate naturæ, in qua tam ſunt vnum Pater, & Filius, & Spiritusſanctus, ſicut Filius, & Pater, ergo tota ratio imaginis ſuperiùs aſſignata in Spiritumſanctum conuenit. Propter quam rationem Patres Græci, vt D. Thomas notauit, abſolutè vocant Spiritumſanctum *imaginem Filij*, vt patet ex Athanaſio epiſt. ad Serapionem Epiſcopum poſt medium, Baſilio lib. 5. contra Eunomium cap. 12. & lib. de Spirituſancto, Damaſceno lib. 1. de Fide, cap. 18. & (quod amplius eſt) Gregorius Nyſſenus in vita Gregorij Thaumaturgi refert, hunc Gregorium ex diuina reuelatione accepiſſe quoddam ſymbolum fidei, quod per traditionem perpetuam in eius Eccleſia retentum eſt, in quo Spiritusſanctus vocatur *imago Filij.* Et ex Scholaſticis Aureolus in 1. diſt. 27. q. 2. in hanc ſententiam inclinat, & Durandus ibidem, eo modo quo imago eſſe poteſt in diuinis perſonis, dicit, *æquè propriè conuenire Spirituiſancto,* quamuis per accommodationem approprietur Filio.

(Marginalia: Athanaſ. Baſilius. Gregor. Nyſſen. Aureol. Durand.)

2. Aſſertio vera. Nihilominùs dicendum eſt, Spiritumſanctum non eſſe imaginem Patris, aut Filij, ac proinde in Trinitate ſolùm diuinum Verbum eſſe propriè *Imaginem,* Ita docet D. Thomas dicta q. 35. art. 2. & conſentiunt reliqui Scholaſtici citati in ſuperiori libro cap. vlt. Patres etiam, quos ibidem retuli, præſertim Auguſtinus, & Ambroſius, imò & Athanaſius in illis prioribus locis ita loquuntur. Idem ſentit Amſelm. in Monol. cap. 37. & ſequentibus. Rupertus libro ſecundo de Trinitate cap. 2. & Richardus de ſanct. Vict. lib. ſexto de Trinitate cap. 19.

(Marginalia: D. Thom. Ambroſ. Athanaſ. Anſelm. Rupertus. Richard.)

3. Hæc verò aſſertio non eſt tam certa, ſicut altera capitis præcedentis, nam illa nititur teſtimonijs poſitiuis Scripturæ, hic verò ſolum habemus ex Scriptura argumentum negatiuum. Nam Filius ſæpius vocatur imago, at Spiritusſanctus numquam, ergo ſignum eſt, illud eſſe proprium Filij. Quod argumentum licet abſolutè non ſit efficax, tamen quando prior affirmatio eſt frequens, & alterius nullum indicium datur, eſt magna coniectura, maximè accedente interpretatione Patrum. Addere etiam poſſumus poſitiuum argumentum ex Scriptura ſumptum ex media aſſertione capitis præcedentis, quia ſi Spiritusſanctus eſt propria Imago, vix intelligi poteſt, cur non ſit etiam Filius, conſtat autem ex Scriptura, Spiritumſanctum non eſſe ſecundum Filium, ergo nec Imago eſt.

4. 1. Ratio. Bonauent. Rationem autem huius veritatis reddere, & ſoluere dubium propoſitum difficile eſt. Richardus igitur de ſanct. Victore ſuprà, quem Diuus Bonauentura imitatur, ait, Spiritumſanctum non eſſe imaginem, quia non procedit ita ſimilis Patri, ſicut Verbum, nam Verbum procedit à Patre cum virtute producendi ad intrà, non autem Spiritusſanctus. Hanc verò rationem meritò refellit ſanctus Thomas, quia ſimilitudo inter diuinas perſonas non eſt attendenda ſecundum proprietates notionales, alioqui nec Verbum ipſum eſſet perfecta Imago Patris, quia in relatione Filiationis non procedit illi ſimilis, neque accipit à Patre virtutem generandi, virtus autem ſpirandi notionem inuoluit, ergo, quòd ſub ea ratione Spiritus ſanctus non accipiat illam, non excludit ab illo perfectam ſimilitudinem, ergo nec rationem Imaginis. Et confirmo hoc ampliùs, nam in virtute ſpirandi duo includuntur. Vnum formaliter, quod eſt eſſentia, & voluntas diuina, & quoad hoc ita communicatur Spirituiſancto, ſicut Filio. Aliud de connotato, quod eſt proprietas aliqua prior origine Spirituſancto, & hanc quidem accipit Filius, non tamen omninò ſimilem proprietati

Patris, sed solùm quoad illam prioritatem originis, nam talis proprietas in Filio est Filiatio, & in Patre Paternitas, vt suprà dixi, quia relatio Spirationis actiuæ non pertinet ad virtutem spirandi, sed consequitur productionem Spiritussancti; ergo etiam in illa virtute non est inter Patrem, & Filium specialis similitudo, quę ad rationem Imaginis quicquam conferat.

5. 2. Ratio. Aliter ergo Rupertus suprà respondet Filium esse Imaginem, Spiritumsanctum autem esse solùm similitudinem, quia Imago vnius est, similitudo verò potest esse plurium, Filius autem procedit ab vno, Spiritussanctus à duobus. In qua ratione videtur Rupertus insinuare, imaginem præter similitudinem dicere imitationem, quæ vnius tantùm esse videtur, & non plurium. Sed aduertere oportet, Spiritumsanctum procedere à Patre, & Filio, vt ab vno principio. Et ita esse similem illis, non vt sunt duo, sed vt sunt vnum, hoc autem modo non repugnat, Imaginem esse plurium materialiter, (vt sic dicam) formaliter autem, quatenus vnum sunt. Nam etiam in creaturis, si ponamus duos homines omnino similes in facie, posset optimè depingi vna imago ex intentione repræsentandi vtrumque, quæ verè esset vtriusque Imago artificialis, quia vtrique esset similis, & ab vtroque procederet, vt ab obiecto cognito; ergo similiter in præsenti cum maiori vnitate, & perfectione.

6. 3. Ratio. Tertiò ergo respondet D. Thom. Filium esse Imaginem, quia non solùm in re procedit similis, sed etiam formaliter ex modo processionis suæ, quia nimirum procedit per intellectum, qui per se tendit ad assimilationem, Spiritussanctus autem, licèt in re sit similis, quod negari non potest, non tamen procedit formaliter, & ex vi processionis suæ tamquam similis, quia procedit, vt *amor*. Atque ita interpretatur Patres Græcos, nam sumpserunt imaginem pro perfecta similitudine, quæ est latior, & minus propria significatio illius vocis, nam ad proprietatem, & rigorem Imaginis, necesse est, vt formaliter procedat tamquã similis, quod supra in descriptionẽ Imaginis insinuaui, dicens, debere esse similem *ex vi processionis*. Hanc rationẽ latè defendunt, & declarãt Caietanus d. q. 35. & q. 27. art. 2. Capreol. in 1. dist. 27. q. 2. Ferrar. 4. contra Gentes, cap. 11. & ferè alij recentiores Thomistæ. (Caietan. Ferrar.) In summa verò solùm dicunt, per actum intelligendi, vt sic, produci similitudinem rei cognitæ, & ideò Verbum diuinum considerata formali ratione suæ processionis, ex vi illius procedere simile, & consequenter esse Imaginem, per actum verò amoris, vt sic, nõ produci similitudinem, sed produci inclinationem ad obiectum, atque ita Spiritumsanctum, qui per amorem producitur ex modo processionis suæ non habere similitudinem, & ideo non esse Imaginem.

7. Prima difficultas. Tres verò difficultates supersunt circa hanc rationem. Prima est, quia non apparet ratio, ob quam ad Imaginem necessarium sit, quòd cum tãta formalitate recipiat similitudinem, satis enim videtur, quòd re ipsa fiat perfectè similis. Nam in artificiali imagine v. g. vel sigillo, quamuis casu, & præter intentionem accidat, quòd figura imprimatur, si in re ipsa perfecta existit, existimatur vera, & propria Imago. Respõsio. Ad hoc autem facilè dicitur, conditionem illam, & per se esse valde probabilem, & ex doctrina Augustini, & communi conceptione imaginis non obscurè colligi. Quia imago debet esse ad imitationem prototypi, & ab illo aliquo modo deriuari, & ideò necesse est, vt vel ex intẽtione agentis, vel ex natura, & modo actionis fiat ad imitandum exemplar. Cùm autem in naturali imagine, non sit necessaria specialis intẽtio agentis, superest, vt imitatio, & similitudo debeat esse ex natura actionis, & hoc est esse ex vi processionis. Et in exemplis adductis semper hoc saluatur, nam, licèt videatur figura casu fieri respectu intentionis proximi agentis, tamẽ ratione habita ad ipsam actionem, semper fit ex vi, & intentione illius, alioqui non est propria imago. In præsenti autem materia diuinarum productionũ non est attendenda ratio ex intentione producentis, quia nulla procedit, sed sunt, ex fœcunditate, & quasi propensione talis naturæ, ideoq; merito sẽper cõsideratur formalis ratio, & vis processionis.

8. Secunda difficultas. Secunda, & grauior difficultas est suprà tacta, quomodò verum sit, Verbum diuinum ex vi processionis esse simile, propria similitudine, & substantiali, secũdùm quam diximus esse Imaginem, nam per intellectionem, vt intellectio est, non procedit huiusmodi similitudo, sed solùm intentionalis, vt patet in omni alia intellectione, ergo est manifesta æquiuocatio in ratione illa. Quòd si fortè dicatur, vt suprà etiam insinuaui, in illa intellectione diuina similitudinem intentionalem esse substantialem, & ita coincidere in Deo illa duo. Tunc insurgit tertia difficultas, quia hoc modo etiam Spiritussanctus erit similis ex vi processionis, quia, licèt *amor* communi ratione sua non dicat similitudinem, sed inclinationem, tamen *amor* diuinus necessariò dicit substantialem inclinationem, & ita illa etiam duo, inclinatio, & similitudo ibi coincidunt, *Quia Deus caritas est* 1. Ioan. 5. vtique substantialiter, ergo Spiritussanctus procedens vt caritas, formalissimè procedit vt similis. Tertia.

9. Quarta ratio. Torres. Propter hanc difficultatem Torres q. 27. art. 2. in 4. parte commentarij, recedit in hoc à Thomistis, & à D. Thom. faterturque, etiam Spiritumsanctum ex vi suæ processionis procedere similẽ, vnde consequenter negat ad rationem Imaginis sufficere similitudinem ex vi processionis, sed præterea necessarium esse dicit, vt Imago procedat similis ad repræsentandum, & ideò Verbum esse imaginem, quia & simile, & ad repræsentandum procedit, nam proprium Verbi est repræsentare, Spiritumsanctum autem nõ esse Imaginem, quia, licet procedat similis ex vi processionis suæ, non tamen ad repræsentandum, cùm Verbum non sit.

10. Improbatur. Hanc verò rationem, neque intelligere, nec probare possum. Non enim intelligo, quid sit illud repræsentare, quod præter formalem similitudinem in Imagine postulatur. Aut enim est illa propria repræsentatio, quæ formaliter fit per actũ intelligendi, aut aliqua alia, primum dici non potest, secundũ inuenietur in omni re perfectè simili ex vi processionis, quãuis Verbũ nõ sit, ergo illud repræsentare nihil est, quod ad rem præsentẽ cõferat, neq; ex defectu illius potest Spiritussanctus excludi à ratione Imaginis. Minor quoad priorem partẽ patet euidẽter in Filio alicuius hominis, ille enim est propria imago, vt ipse Torres fatetur, & non habet repræsentationẽ illam per modũ Verbi, aut actus intelligendi, nõ est ergo hæc necessaria ad imaginẽ naturalẽ. Vnde licet diuinũ Verbũ illam habeat, ad summum inde concludi poterit, esse Imaginem speciali modo, & ratione, non

tamen poterit excludi, quin Spiritus ſanctus ſit Imago tam perfecta, quàm eſſe ſolet qualibet imago naturalis, quæ intentionalis, ſeu intellectualis non ſit.

11. Eo vel maximè, quòd licet Spiritus ſanctus non procedat per modum Verbi, in re ipſa habet totam repræſentationem intellectualem, quam habet Verbum, quia habet idem intelligere cum Patre, & Verbo: imò ad perfectam ſimilitudinem cum illis eam requirit, quia eſt per ſubſtantiam, & eſſentiam eorum, ergo ſi ex vi proceſſionis habet ſimilitudinem perfectam, etiam ex vi proceſſionis habet hanc repræſentationem. Vnde aliquando à Baſilio vocatur Spiritus ſanctus *Verbum Filij*: contra Eunomium cap. 10. Ergo iuxta illam ſententiam nihil deeſt Spiritui ſancto, quominus Imago ſit. Altera verò minoris pars probatur, petendo aliud genus repræſentationis, nullum enim aliud ego intelligo, niſi repræſentationem quaſi obiectiuam, quatenus in re vna cognita, alia cognoſcitur, hanc verò habet imago naturalis ex eo præciſè, quòd procedit cum perfecta ſimilitudine. Quod patet eodem exemplo filij humani, nam ille procedit, vt ſimilis ad repræſentandum, vt etiam aduerſarij fatentur, in eo autem nullum aliud genus repræſentationis ex vi proceſſionis eius intelligi poteſt, ergo ſi Spiritus ſanctus procedit, ex vi ſuæ originis perfectè ſimilis, procedit etiam ad repręſentandum, hac repræſentatione obiectiua, ergo erit imago.

Baſilius.

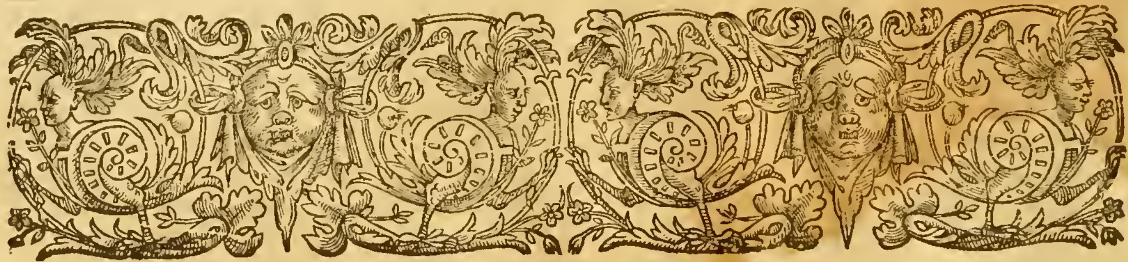
12. Occurritur obiectioni. Sed dicunt, non omne, quod procedit ſimile ex vi proceſſionis, repræſentare ſuum principium, nam ignis procedit ſimilis ab igne, & tamen non repræſentat illum, neque eſt imago eius, quia non eſt ſimilior illi, quàm aliis. Verumtamen non eſt de ratione imaginis, quod ſit ſimilior ſuo principio; quàm aliis, nam vnus homo poteſt eſſe æquè ſimilis, vel ſimilior fratri ſuo, quàm Patri, & tamen eſt imago Patris, & non fratris. Vnde, vt imago repræſentet ſuum principium in particulari, nõ ſola ſimilitudo, ſed & proceſſio attendenda eſt, & ex hac parte ignis productus magis repræſentat eum, à quo productus eſt, quàm alios. Et præterea, quamuis demus, rationem imaginis iuxta communem vſum nõ attribui rebus homogeneis, loquendo de imagine naturali, propter illam cauſam, quòd ex natura rei omnes ſunt æquè ſimiles, nihilominùs in rebus viuentibus, & perfectis, nihil inuenitur procedens perfectè ſimile ſuo principio ex vi proceſſionis, quod non ſit imago eius. Si ergo Spiritus ſanctus ita procedit, cùm ſit viuens perfectiſſimum, erit Imago, vel declarandum eſt, quid illi deſit.

Reſpondent tandem, Spiritum ſanctum, nulli repræſentare Patrem, & Filium, non enim ipſis, quia illi non cognoſcunt ſe in Spiritu ſancto. Eademque ratio eſt de aliis. Sed hoc etiam non euacuat difficultatem, nam imago non ideò imago eſt, quia actu repræſentat, ſed potiùs ideò actu repræſentat, quãtùm eſt ex ſe, quia imago eſt. Quod ſi nullus ſit, qui aliqua imagine vtatur (vt ſic dicam) ad repræſentandum, neque vllus, qui in illa cognoſcat; id extrinſecum eſt ad rationem imaginis, nec illam aufert, quia non eſt de ratione imaginis, quod actu repræſentet, ſed quòd ſit repræſentatiua, quamuis fortaſſe nulli actu repræſentet, quia vel accipit cognitionem ab illo, quæ repræſentat, vt de Spiritu ſancto dicere aliquis poſſet, vel nullus aſſequitur perfectionem eius, quod in creaturis etiam reſpectu imaginis creatæ accidere poteſt. Addo, fortaſſe verius eſſe etiam Spiritum ſanctum obiectiuè repræſentare ſuum principium, quia ſicut, *Qui videt Filium, videt & Patrem*, vt habetur Ioan. 16. ita qui videt Spiritum ſanctum, videt Spiratorem, & ita Pater, & Filius vident ſe non tantùm in ſe, ſed etiam in Spiritu ſancto, non tamquam in termino producto per cognitionem, quod eſt proprium Verbi, ſed tamquam in quodam ſuo correlatiuo, & in obiecto omninò ſimili in natura, & in tota intellectuali repræſentatione. 13.

Ratio igitur diſcriminis quoad hoc, inter Verbum, & Spiritum ſanctum ex formalitate proceſſionis ſumenda eſt, vt in ſimili dictum eſt capite præcedenti, & ſæpè in ſuperioribus tractando de propriis attributis ſecundæ perſonæ inſinuatum eſt. Eſt ergo ratio, quia Verbo ex vi, & modo proceſſionis ſuæ communicatur diuina natura, vt intellectualis eſt, atque adeò ſecundum propriam rationem eſſentialem, ſecundùm, quam attendi debet naturalis ſimilitudo in Deo; at verò Spiritui ſancto communicatur eſſentia diuina ſolùm ſub ratione amoris, quæ non ita formaliter, ac per ſe primò conſtituit eſſentiam Dei, propter quod non procedit ſimilis in natura ex vi, & formalitate proceſſionis ſuæ. Quam rationem declaraui latè capit. præcedenti. Nam in hoc eadem ratio eſt de naturali imagine inter viuentes, quæ eſt de Filiatione. Et ita ex ibi dictis obiectiones ſuperius factæ ſolutæ ſunt. 14. Defenditur ratio.

Finis libri Vndecimi de Trinitate.

INDEX CAPITVM LIBRI DVODECIMI DE TRINITATE.



LIBER DVODECIMVS, DE MISSIONE DIVINARVM PERSONARVM.





EXPLICVIMVS hactenus prędicata omnia propria, seu notionalia, quæ diuinis personis secūdùm se, & ad intra, atque adeò ex æternitate conueniūt: solùm superest explicandum prædicatum notionale, si quod est, quod de illis dicatur ex tempore, & cum relatione ad creaturas, fundata in aliqua mutatione ad extrà facta in ipsis creaturis. Nihil enim potest de Deo, vel diuina persona ex tempore dici, nisi per denominationem aliquam extrinsecam à mutatione, vel inceptione creaturæ, vt nunc suppono. Sunt autem multa prædicata, quæ hoc modo dicuntur de diuinis personis ex tempore, vt creare, dominari, esse Creatorem, Dominum, & similia, tamen hæc non sunt notionalia, neċ pertinent ad prǽsentem tractatum, quia non conueniunt personis ratione proprietatum, sed ratione vnius naturæ, & ita omnibus inseparabiliter conueniūnt, vt de creatione attigit D. Thomas 1. part. q. 45. art. 6. Estque eadem ratio de cæteris, vt explicitè tradunt Concilium Lateranense, in capite, *Firmiter*, & capite, *Damnamus*, de summa Trinitate, & Fide Catholica, & 6. Synod. act. 4. in epist. Agathonis Papæ, & in synodica suggestione centum viginti quinque Episcoporum, ibidem relata, & confirmata in act. 17. Item Concilium Toletanum 6. & 11. in principio. Ex quibus sumptum est illud Catholicum dogma, *Opera Trinitatis sunt ad extra sunt indiuisa.* Quod latè explicat Dionysius cap. 2. de Diuinis nominibus, obstendens, hæc nomina, quæ ab operibus sumuntur, communia esse, & quasi essentialia ratione fundamenti, quod in personis habent, quia semper est vnum, & idem in illis, scilicet, vnus intellectus, vna voluntas libera, vna potentia. Vt latè etiam tractat Augustinus lib. 6. de Trinitate à principio, & suprà lib. 4. satis multa de hac veritate, ac vera vnitate diximus.

D. Thom. Concil. Lateran.

6. Synod. Opera Trinitatis ad cætera esse indiuisa. Concil. Tolet. 6. & 11.

Dionys.

Augustin.

Omissis ergo his prædicatis communibus, & quasi essentialibus, sola missio à Theologis ponitur inter prædicata notionalia, licèt ex tempore de diuinis personis dicatur, & hac ratione de illa disputarunt in fine huius materiæ D. Thom. 1. p. q. 43. Alensis 1. p. à q. 71. vsque 74. reliqui Scholastici cum Magistro in 1. distinct. 14. & 15. Marsilius q. 17. & 18. Duo verò sunt huius disputationis præcipua capita, scilicet, quid sit missio, & quotuplex, vnde constabit, quomodo diuinis personis tam actiuè, quàm passiuè conueniat, quomodò etiam alicui personæ propriè conueniat respectu alterius. Tandémque de variis missionibus personarum, quas factas esse legimus, & præsertim de aliquibus, quæ principaliores sunt, aliquid dicemus.

D. Thom. Alens. Marsil.

CAPVT I.

Quid sit missio diuinarum Personarum.

1. Personas mitti sup ponitur. Ioan. 8. Ioan. 15.

SVpponimus tamquam certum, diuinas personas mitti, ita enim sæpè loquitur Scriptura Ioan. 8. *Ego, & qui misit me Pater*, & 15. *Quem ego mittam vobis à Patre*, & alia statim referam. Est ergo in diuinis personis missio, nam ab illa denominatur persona missa. Sicut autem distinguitur origo in actiuam, & passiuam, ita etiam potest missio distingui, nam omni passioni cum proportione respondet actio, & missum, ac mittens correlatiua sunt.

2. Missio actiua & passiua.

Vt autem explicemus, quid sit missio tam actiua, quàm passiua, proprietas huius vocis declaranda est. Nam missio in hominibus significat motionem, aut regressum alicuius ab aliquo, in ordine ad aliquem terminum, vel locum, aut effectum, quæ motio inter homines fit per imperium, vel consilium, vel per impetum, sicut dicitur mitti lapis, vel sagitta. Hæc autem missio cum hac proprietate sumpta habet admixtas plures imperfectiones, scilicet, mutationem rei missæ, & sæpè etiam mittentis, & separationem vnius ab alio secundùm locum. Certum est ergo (vt notarunt Athanasius oratione in illud, *Deus de Deo*, circa finem, & Augustinus 2. libro de Trinitate à capit. 5. & alij Patres frequenter) non attribui personis diuinis missionem cum hac proprietate, vt hæretici intellexisse videntur, ex missione colligentes imperfectionem aliquā in persona missa, cuius oppositum in superioribus ostensum est, & ex Scriptura, & Patribus statim constabit. Tribuitur ergo missio diuinis personis per quādam metaphoram, seclusis imperfectionibus.

Athan. Augustin.

3. Dupliciter persona denominatur missa.

Est autem aduertendum secundò, diuinam personam dupliciter denominari missam, primò ratione assumptæ naturæ per communicationem idiomatum, secundò, vt diuina ipsa persona secundum se mitti etiam dicatur. Significauit hanc distinctionem Augustinus 4. de Trinitate, cap. 20. dicens, *Non tantùm dicitur missus Filius, quia Verbum caro factum est, sed etiam Verbum est missum, vt caro fieret.* Significauit etiam Cyrillus libr. 4. in Ioannem, cap. 42. dicens. *Non seruilis hæc missio*

Augustin.

Cyrillus.

est, quam

est, quamuis ita dici possit, quia formam serui accepit, sed mittitur etiam, vt Verbum ex mente, & splendor ex sole. In quo significat, missionem attributam Christo, vt homini, & per communicationem idiomatum Verbo, posse esse propriam, & cum imperfectionibus, quæ humanitati non repugnant, & circa illam tantùm versantur. Sic enim Christus, & Verbum dicitur moueri localiter, ascendere, & descendere; at verò missionem attributam immediatè diuinæ personæ non posse sumi cum hac proprietate, sed significare egressum vnius personæ ab alia secundum aliquam operationem, seu ad aliquem effectum, seclusis imperfectionibus. Sic tribuitur missio Spiritui sancto, non enim potest tribui ratione assumptæ naturæ, cùm in illo nulla sit. Sic etiam dicitur Filius missus, & factus ex muliere, ad Gal. 4. (*Galat. 4.*) Et eodem modo de se loquitur Christus Ioan. 5. dicens: *Vt omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem; qui non honorificat Filium; non honorificat Patrem, qui misit illum.* Vbi ex missione colligit æqualitatem, tantùm abest, vt imperfectionem, vel inferioritatem indicet, vt notauit Hilarius 9. de Trinitate satis à principio. (*Hilar.*)

4. *Quid sit missio, opinio 1. Magister.* Ex hoc verò intulerunt aliqui (vt refert Magister in 1. distinct. 15.) missionem nihil aliud esse, quàm ipsam processionem vnius personæ ab alia, ita vt sicut arbor dicitur mittere flores, sic Pater dicatur mittere Filium, generando illum. Sed licèt hi aliquid verum dixerint, non satis rem explicarunt, quia processio est æterna, missio temporalis, iuxta illud, *Postquam venit plenitudo temporis misit Deus Filium suum*, ad Galatas 4. (*Galat. 4.*) & illud Actor. 1. *Vos autem baptizabimini Spiritu sancto non post multos hos dies.* Ergo necesse est, vt *missio* aliquid addat præter æternam processionem. Vnde Augustinus (*Augustin.*) dicto lib. 4. de Trinitate cap. 20. inquit, *Non eo ipso, quòd de Patre natus est, missus dicitur Filius, sed vel eo, quòd apparuit huic mundo Verbum caro factum, vel quòd ex tempore cuiusque mente percipitur, sicut scriptum est, mitte illam, vt mecum sit, & mecum laboret.* Sapientiæ 7.

5. *Opinio 2. Magister.* Propter hoc autem Magister in 1. distinct. 15. in contrarium extremum inclinat, dicens, missionem nihil aliud esse, quàm externam operationem alicuius temporalis effectus, quia missio temporalis est, & ex tempore denominat personam. Hanc sententiam sequutus est D. Thomas (*D. Thom.*) ibi, quæst. 3. art. 1. cum hac limitatione, vt missio dicat temporalem actionem, quatenus est à persona procedẽte ab alia, vel eam vt sic manifestat. Idem tenent Bonauentura (*Bonauent. Scotus. Gabriel. Marsil. Augustin.*) dicta distinct. 15. 1. part. q. 3. & 4. Scotus, & Gabriel, distinct. 14. Marsilius 1. quæst. 18. & fauet Augustinus 2. de Trinitate, dicens: *Hæc operatio visibiliter expressa, & oculis oblata mortalibus, missio Spiritus sancti dicta est,* & lib. 4. capit. 20. *Sicut natum esse est Filio à Patre esse, ita missum esse est Filio, quòd à Patre sit.* Verumtamen hæc etiam sententia, vel in rigore falsa, vel diminuta saltem est, quia nec saluat accommodatè metaphoram missionis, sic enim potiùs effectus productus diceretur missus, quàm diuina persona, neque etiam explicat egressum missi à mittente, quem verbum mittendi importat. Vnde fieret, quamcumque personam mitti, & mittere se, & aliam eo ipso, quòd talem effectum producit, quod consequenter concedit Magister de Filio, & Spiritu sancto, de Patre autem non audet concedere, quòd mittatur propter Augustini auctoritatem nullam autem rationem reddit. D. Thomas verò aliquam reddit, quam postea attingemus. Alij tamdem distinguunt de missione propria, & impropria. Sed de hac distinctione dicemus infrà, nunc de propria tantum missione tractamus.

6. *Vera resolutio. D. Thom. Durand. Caietan. Ferra.* Dicendum est ergo, Missionem diuinæ personæ esse processionem eius cum habitudine, seu connotatione temporalis effectus. Hæc est D. Thomæ sententia art. 1. 2. & 3. sequitur Durandus in 1. distinct. 15. Caietanus dicto art. 1. & 8. Ferrariensis 4. contra Gentes cap. 23. Et prior pars de processione æterna sumitur ex Augustino (*Augustin.*) 3. contra Maximinum, cap. 14. quatenus dicit. *Missio est inæqualitas substantiæ, sed ordo naturæ.* & 4. de Trinitate capit. 20. *Filius mittitur, non quia minor, sed quia emanatio quædam claritatis Dei sincera.* Ex presse id docet Gregorius (*Gregorius. Beda. Hilarius.*) homil. 26. in Euangel. Beda lib. 2. homiliarum, homil. 2. Hilarius 8. de Trinitate ait, *Spiritum sanctum mitti à Filio nihil esse aliud, quàm ab illo accipere.* Denique Cyrillus (*Cyrillus.*) suprà, & libro 12. Thesauri, cap. 5. sic ait, *Missum se Filius à Patre dicit, non mutatione locorum, sed sicut calorem ab igne, vel splendorem a lumine.* Ratio etiam est clara (quæ ex eisdem testimoniis colligitur,) quia missio includit egressum missi à mittente, inter diuinas autem personas non est egressio, nisi secundum processionem, ergo necesse est, missionem personæ illius esse processionem.

7. Secunda pars probata relinquitur ex dictis contra priorem opinionem Magistri, & vtraque confirmatur ex duabus conditionibus missionis, nam debet esse notionalis, aliàs non distingueretur ab attributis communibus, & cum respectu temporali ad extra, aliàs non distingueretur à notionibus merè internis, & æternis, ergo ratione prioris conditionis necesse est, vt includat internam processionem, ratione verò posterioris conditionis, addat temporalẽ effectum. Quod egregiè declaratur ex verbis Christi Domini, Ioan. 16. (*Ioan. 16.*) *Exiui à Patre, & veni in mundum.* Nam ille exitus per diuinam processionem fuit, vt exponit ibi Augustinus (*Augustin. Hilarius.*) tractat. 102. & Hilarius libro 9. de Trinitate. Non tamen habuit rationem missionis, donec in tempore Filius venit in mundum.

8. *Missio, cur temporalis.* Et ob hanc causam (vt Magistro respondeamus) non repugnat, missionem esse temporalem, quamuis includat processionem æternam; nam si ex re æterna, & temporali aliquid in tempore coalescit, compositũ illud temporale est, ad hunc autem modum se habet missio. Quod ita etiam explicatur, nam hæc missio non dicit tantùm exitum à mittente, sed includit etiam (vt sic dicam) peruentionem ad terminum, seu effectum, quia ergo effectus in tempore fit, missio absolutè temporalis est, vt rectè D. Thomas, & alij docuerũt. Vnde tandem intelligitur, missionem duas relationes importare in diuinis, vnam realem missi ad mittentem, quæ non est alia à proprietate personæ missæ. Et ideò rectè dicunt Theologi, *non esse in missione aliam processionem præter æternam,* Bonauentura (*Bonauent. Durand.*) 1. distinct. 14. articul. 2. quæst. 1. Durandus quæst. 2. Alia relatio est ad creaturam, hæc est rationis, & non auget proprietates, nec processiones, tamen, quia temporalis est, missio etiam temporalis est.

***

CAPVT

CAPVT II.

Quibus diuinis personis mitti conueniat, & an Pater mitti possit.

1. Pater non mittitur. EX dictis in præcedenti cap. facilem resolutionem habet proposita quæstio. Nam in primis certum videtur, personam improductam, vt Patrem, mitti non posse, vt rectè tradit Augustin. 4. de Trinit. cap. 20. Probo, quia missio inuoluit originem, vel illam principaliter dicit, ergo mitti passiuè inuoluit passiuam originem, ita vt mitti sit, *Procedere cum relatione ad terminum, ad quem mitti dicitur*, ergo persona, quæ non procedit, non potest mitti. Vnde Augustinus 2. de Trinitate cap. 5. adnotauit, de Patre numquam in Scripturis legi, quòd mittatur. Potest quidem Pater dici venire, iuxta illud Ioan. 14. *Ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus*, vtique Pater, & ego, præcesserat enim. *Et Pater meus diliget eum.* Nam verbum *venire* non dicit respectum ad alium, à quo proueniat ille aduentus, verbum autem *mitti* dicit huiusmodi respectum, ideò personæ omnes venire dici possunt, non tamen omnes mitti, vt notauit Athanasius in epist. ad Serapionem: Vbi significat, numquam vnam personam venire sine aliis, quia veniunt per operationem (vt infrà dicemus) & *opera Trinitatis ad extra sunt indiuisa*, mitti autem vnam personam, licet non mittantur omnes, quia non omnes procedunt.

Margin: Augustin. — Augustin. — Ioan. 14. — Omnes personæ veniunt. — Athanas.

2. Omnes donātur. Et eadem ratio est de Verbo *Dandi*, vel *donandi*, nam in aliqua propria significatione potest Pater dici donari, licèt non possit dici mitti. Quia verbum etiam *dandi*, vel *donandi* non dicit necessariò respectum realem ad eum, qui donat, vt in quarto capite præcedentis libri adnotaui. Nec refert, quod in Scriptura sacra numquam legamus expressè, Patrem donare, aut dare seipsum, satis est enim, quod in simili habeatur in Scriptura. Tum quia dicitur venire, & manere in nobis. Tum etiam quia Deus caritas est, quam caritatem donat nobis Pater, sufficit etiam, quod vrgenti ratione ex sacris litteris colligatur. Nam ex Scriptura habemus, diuinam personam esse donabilem, seu dabilem, ergo ex hac parte non repugnat Patri dari. Nec verò repugnat ex parte habitudinis ad donantem, quia hæc potest esse reflexiua (vt ita loquar) sed identitatis, vnde potest aliquis donare seipsum, si sit omninò liber, vt maximè est Pater. Hinc intelligimus, hæc verba *veniendi*, *dandi*, aut *donandi* in dicta significatione non esse notionalia, sicut verbum *mittendi*, sed magis esse quasi essentialia, vel potiùs transcendentalia, quia & communia sunt omnibus personis, & huic Deo secundum se, vt à relationibus abstrahit, possunt conuenire. Nam Deus se donat nobis secundum essentialia & personalia, & licèt intelligeremus in Deo vnam personam tantùm, illa esset sufficiens, vt ad nos veniret, & se nobis daret, mitti autem non posset.

Margin: Deus se donat.

3. Obiectio. August. Concil. Toletan. 11. Higin. Papa. Obiicies, quia Verbum mittit seipsum, teste Augustino 2. libro de Trinitate, capit. 5. quem imitatur Concilium Toletanum 11. in confess. fidei, imò ita loquitur Higin. Papa epistol. 1. decret. ergo & Pater potest mittere seipsum. Patet consequentia, quia si Verbum mittit se, ergo *missum* non necessariò dicit relationem realem ad *mittentem*, hoc autem admisso, nihil est, cur Pa-

A ter non possit se ipsum mittere. Respondeo, Higinium, id dixisse solùm de missione Verbi per incarnationem, de hac enim ibi loquebatur. Vel hi Patres loquuntur de Christo secundum diuersas naturas, ita vt quatenus homo dicatur missus à se ipso, vt Deus est. Sic enim ibidem ait Augustinus, *Filium vt hominem esse minorem, non solùm Patre, sed etiam* se vt Deo. Atque hoc modo est vera locutio etiā in sensu proprio, existimo enim ad relationem realem ex parte naturæ creatæ, sufficere distinctionem secundum naturam, etiam si persona eadem sit, vt alibi dixi. Hæc autem missio Christi, vt hominis non est illa, de qua nunc loquimur, vt suprà declaraui, nec potest hac B ratione persona Patris mittere se, cùm non assumpserit naturam, in qua mitti possit illo modo. Tom. 1. in 3. par. Disput. 4. sect. 5.

4. Hanc autem fuisse Higinij mentem, clarum est, quia solùm intendit ostendere, Christum venisse, vt verum Deum, loquitúrque de missione rigorosa, quæ fit cum aliqua mutatione, & sic negat, Christum vt Deum fuisse missum ab aliquo etiam à Patre, vt hominem verò fuisse missum non solùm à Patre, sed etiam à se. Augustino verò non facilè accommodatur hic sensus, quia inde tantùm probat, Verbum se ipsum misisse, quia fecit simul cum Patre incarnationem, per quam missum est. Sic autem non dicitur Verbum missum vt homo, sed vt est talis persona diuina. Vnde dici potest, esse impropriè vsum Augustinum C verbo *mittendi*, pro eo, quod est efficere effectum, ratione cuius Filius dicitur missus. Ait enim ibidem Augustinus, *eo ipso Filium fuisse missum, quo factus est caro*, iuxta illud ad Galatas 4. *Misit Deus Filium suum factum ex muliere.* Quia ergo Filius fecit se ipsum carnem, ideò dicitur misisse se. Faciliùs tamen concluderet, dedisse se, aut venisse ad humanitatem, neque aliud probatur ex indiuisibili, seu inseparabili operatione Patris, & Filij. Sed de illo vsu verbi *mittendi* plura in capite sequenti. Hic verò addo, etiam secundum illum modum non extendi verbum *mittendi* ad Patrem cum reflexione suprà se, ita vt dicatur mittere se, neque enim apud Augustinum, vel alium grauem auctorem talis locutio reperitur. Et ratio reddi D potest, quia quoties Verbum se donat, mittitur propriè ab aliquo, scilicet, à Patre, vnde efficiendo donationem sui, efficit saltem id, quod est missio, quasi materialiter sumptum, & ideò quodammodo intelligi potest, licèt satis impropriè, quod se mittat: Pater autem, dum venit, aut se donat, à nullo propriè mittitur, & ideò nullo modo efficit missionem, nec se mittit, etiam impropriè.

Margin: August. — Galat. 4.

5. Dico secundò. Filius, & Spiritus sanctus mitti possunt. Est res certa ex Scriptura, vt in principio capitis præcedentis notaui, & addi potest de Filio illud ad Galat. cap. 4. proximè citatum, *Misit Deus Filium suum*, & de Spiritu sancto illud Ioan. 14. *Quem mittet Pater in nomine meo.* Ratio autem est, quia in vtraque istarum personarum potest E esse vera habitudo admittentem propter relationem originis. Dices. Quid refert processio ad intrà ad externum effectum, vt propter illam processionem possit dici persona procedens mitti, quando talem effectum operatur, vel se ipsam donat? Respondeo, per processionem accipere personam procedentem, & potestatem operandi, & auctoritatem se constituendi nouo modo alicubi, quia accipit omnipotentiam, & liberam Ioan. 14.

voluntatem ab eo, à quo procedit. Mitti autem nihil aliud est, quàm ire, vel venire ad aliquem locum per virtutem alterius impressam aliquo modo ei, qui mitti dicitur, vt inter homines imprimitur per imperium, vel consilium: rebus autem irrationalibus per aliquem impetum, vel contactum. In diuinis autem hæc, quæ imperfecta sunt, locum non habent, sed per naturalem productionem communicatur, & quasi imprimitur illa virtus, & ideò talis processio per verbum mittendi optimè importatur. Sicut Christus dixit de Spiritu sancto. Ioan. 16. *Non loquetur à semetipso, sed quæcumque audiet loquetur*, Vbi *processionem* ipsam vocat *auditionem*. Et de se dixit, Ioan. 8. *Mea doctrina non est mea, sed eius, qui misit me*, quod probabiliter cum Augustino, & aliis intelligimus dictum, propter communicationem doctrinæ per essentiam, quam per generationem accipit Filius. Sicut ergo persona procedens dicitur audire, & discere per æternam processionem, ita potest dici mitti, sed illa dicuntur ex æternitate, quia non connotant actualem effectum ad extrà, sicut Verbum mittendi denotat.

6. Obiectio. Dices. Vt vnus homo mittat alium, non satis est dare virtutem eundi, sed necesse est imprimere illi aliquomodo voluntatem eundi, seu impellere illum, vt eat. Aliàs vbicumque iret filius inter homines, diceretur pater eius mittere illum, quia dedit illi virtutem eundi, quod tamen non ita est, sed oportet, vt impellat illum aliquo modo dando illi voluntatem eundi per imperium, vel consilium, aut preces, &c. Ergo in diuinis, vt persona mittat, non satis est, quòd producat, quia per productionem non dat alteri voluntatem eundi, sed solam potestatem. Nam potestas naturalis est, voluntas autem libera, vnde potestatem, & voluntatem quasi in actu primo, seu indifferente in ordine ad externa obiecta, dat persona producens personæ productæ, voluntatem autem liberam illi non dat, imò illam habet æquè primò persona procedens cum persona producente, ergo non satis est, quòd persona producat, vt mittere dicatur. Et in hoc est differentia inter doctrinam, & missionem, quòd scientia naturalis est, & ideò per productionem necessariò communicatur, quod est verum suo modo etiam de illa scientia, quæ maximè videtur libera, vt est scientia visionis, quia in se non est libera, sed tantùm ex parte obiecti, tamen obiecto posito in esse scibili statim necessariò repræsentatur per scientiam naturalem, & ideò secundum illam meritò dicitur scire, & audire persona procedens à producente. At terminus missionis (vt sic dicam) liber omninò est, & in eo est omninò sui iuris, & dominij (vt ita loquar) persona procedens, & ideò, vt dicatur mitti talis persona, quando liberè venit, non videtur satis, quòd accipiat potestatem à producente, cùm non accipiat liberam voluntatis suæ determinationem.

7. Respōsio. Respondeo primò, diuinas personas ita inter se comparari in ordine ad decreta libera, vt non possit vna aliquid velle, quin id velit quælibet alia, & nihilominùs quælibet earum est liberrima in volendo, quia non determinatur ab alia, sed omnes simul se determinant per vnicam, quam communem habent, voluntatem. Vnde in his decretis liberis formaliter, & in se spectatis, verum sine dubio est, non seruari ordinem originis, sed omnes personas simul, quasi vno impetu (vt me explicem) se sic liberè determinare ad hoc, vel illud obiectum ad extrà sine vlla sui mutatione. Nihilominùs tamen propter ordinem originis, quem inter se habent, intelligitur persona producens primariò velle, quicquid omnes volunt, non solùm, quia persona procedens habet à producente illum met actum quoad totam suam realitatem, quo liberè vult, sed etiam quia ex vi originis intelligitur persona procedens accipere illum actum cum tali concordia ad personam producentem, vt necessariò volitura sit, quidquid altera voluerit. Vnde etiam in exhibenda ipsa libera determinatione (nostro loquendi, & intelligendi more) intelligitur persona prior origine, habere quasi primarias partes respectu alterius origine posterioris, nam illa, quæ non est ab alia, semper intelligitur esse quasi fons illius determinationis, atque hoc satis est, vt etiam quoad voluntatem eundi dicatur mittere.

Exemplum optimum est in productione Spiritus sancti, quæ licèt sit æquè primò, & immediatè à Patre, & Filio, nihilominùs Pater intelligitur esse quasi primarius auctor eius, in quantùm non solùm per se, sed etiam per Filium spirat, & ipse Filius à Patre habet amorem illum, per quem spirat. Et ideò ipsemet Filius Patri attribuit, quod ipse mittat Spiritum sanctum, cum ait, Ioan. 15. *Cum venerit Paracletus, quem ego mittam vobis à Patre.* Vnde addo & fortasse propriùs, & clariùs quoties Filius, & Spiritus sanctus ad nos veniunt, venire ex naturali propensione bonitatis suæ, & ex prudentissimo consilio sapientiæ suæ, quod totū habēt à Patre, & Spiritus sanctus habet etiā à Filio, atque hoc satis est, vt dicatur persona procedens habere à producēte voluntatē liberam veniēdi, etiā si non habeat ab illa decretū liberum quoad ipsam formalē determinationē, quia satis est, quòd habeat propensionē ad illud per acceptā bonitatē & sapientiam. Nam inter homines, cùm vnus aliū mittit, non imprimit illi immediatè voluntatē eundi, aut physicā determinationem voluntatis suæ ad illum actum, sed satis est, quòd tribuat moralē impulsum per imperiū, vel cōsilium. 8.

CAPVT III.

Quænam persona possit aliam mittere.

Resolutio est facilis ex dictis, dico ergo primū. Omnis persona producens potest etiā mittere, atq; illa sola, & ita Pater, & Filius possunt mittere, Spiritus sanctus autē nō potest mittere. Probātur omnia ex illo principio, quòd missio diuinę personæ includit processionē, per quam persona missa accipit virtutē, & auctoritatē operandi, seu faciendi id, ad quod mittitur. Vnde argumētor in hunc modum. Omnis persona diuina producens aliam, dat illi virtutem, & inclinationē eundi aliquò eo modo, quo ire potest, scilicet, per operationem, vel aliam vnionē ad aliquam creaturam, ergo potest mittere illam. E contrario verò persona, quæ non producit, non dat huiusmodi virtutem, vel auctoritatem alicui personæ, ergo nullam potest mittere. 1. Resolutio.

Potest verò hic obiici: nam sequitur etiā homines posse mittere personas diuinas imprimēdo eis (vt ita loquar) affectum veniendi, licèt facultatem non tribuant, quod nō semper necessarium est, vt vnus alium mittat, sed primum sufficit, vt inter homines constat. Sequela probatur, quia per orationem saltem potest volūtatem eius inclinare, vt 2.

veniat,

veniat, quin potiùs etiam ipsum Patrē posset hoc modo mittere. Alio item modo posset dici de ministro, quòd mittat Spiritum sanctum, cùm absoluit, vel cum confirmat, quia dat illū, non autē dat, nisi quatenus exhibendo talē actum, mouet Spiritum sanctum, vt veniat. Quamuis enim voluntas Spiritus sancti non possit habere propriā causam, tamen potest habere rationē, quatenus ex præuisione alicuius effectus, vel actus determinatur ad aliquid volendū, vel faciendum. Et quia ex promissione Christi est infallibile, vt exercēte Sacerdote talē actum, detur Spiritus sanctus, iuxta illud Act. 8. *Cùm videret autē Simon, quia per impositionem manus Apostolorum daretur Spiritus sanctus.* Si ergo per actionem hominis datur Spiritus sanctus, ergo talis homo dat Spiritum sanctū, item Episcopus, cùm alium sacris ordinibus initiat, dicit in persona Christi, *Accipe Spiritum sanctum*, verba autem sacramentalia efficiunt, quod significāt, ergo homo dat Spiritum sanctum, ergo mittit illum, quia facit illū venire ad homines, & hoc est mittere, vnde etiam concludi potest, quòd homo mittat Trinitatem.

3. D. Thom. Hoc argumentum tetigit D. Thom. 1. p. q. 43. art. 8. argumento tertio, & respondet, homines non mittere, vel dare Spiritum sanctum: quia nec sunt principium personæ Spiritus sancti, nec effectus gratiæ possunt causare. Sed contra hanc secundam partē facit, quod Sacerdos verè absoluit, & remittit peccata, & confert gratiam, vt diximus 3. p. q. 64. art. 1. causat ergo illam. Item alij homines, & si gratiā propriè causare nō possint, possunt eam impetrare, & consequenter mouere, & inducere Deum, vt gratiam conferat, quod est aliquo modo illam causare, iuxta doctrinā eiusdem D. Thom. 2. 2. q. 83. art. 1. Eo igitur modo, quo potest homo esse causa gratiæ, poterit, etiā mittere diuinam personā. Nam consulens alicui, vt eat, mittit illum, cur non etiam rogans? Dicendum verò est, D. Tho. loqui de causa propria, & principali, nam, vt aliquis dicatur dare Spiritum sanctū, oportet, vt illo modo sit causa gratiæ. Quia dare importat quamdam auctoritatem in dante circa rem, quæ datur, vt sit sua aliquo modo, vel per identitatem, vel per originem, nemo autem potest hanc habitudinem habere ad Spiritum sanctum, nisi, qui etiam sit causa simpliciter, ac principalis gratiæ. Homo autē non potest hoc modo esse causa gratiæ, vt constat. Et ideò, licet deprecatiuè, vel ministerialiter ad illam cooperetur aliquo modo, nō propterea dici potest Spiritum sanctū dare, multò verò minùs dici potest mittere diuinam personā. Imò neque inter homines omnis, qui rogat alterum, vt eat aliquò, dici potest illum mittere, sed, qui rogat cum aliqua auctoritate, cuius preces æquiualent iussioni, vt sunt preces parentis, aut principis. At qui orat, vt inferior, & cùm submissione, vt homo orat ad Deum, cùm petit, vt ad se, vel alium veniat, licèt id obtineat, non propterea potest dici mittere Deum, quin potiùs Deus priùs illi immisit spiritum precum, vt illo medio aduētum suum ad ipsum disponeret.

D. Thom.

4. Minister Sacramenti solum se habet vt applicās instrumentum. Et simili ratione Minister sacramenti, nullo modo dici potest mittere Spiritum sanctum, non solùm, quia illum non dat, sed etiam, quia solùm se habet, vt applicans instrumentū, quo Deus efficit per gratiam, per quam venit in animam. Nam in effectione gratiæ nullam aliam actionem habet Minister Sacramenti, nisi effectionem ipsius Sacramenti, quod est proximum Dei instrumentum ad gratiam efficiendam. Vnde licèt ad præsentiam Sacramenti quasi moueatur Deus ad veniendum in hominem, non propterea Minister Sacramenti mittit Deum in animā, sed in vi promissionis suæ ipse Deus venit. Sicut qui præsentat alicui chirographum, quo promisit aliquò ire, non propterea mittit illum. Denique etiam Verbum *mittendi* importat quamdam auctoritatem in personam missam, quā Minister Sacramenti non habet. Vnde potiùs ipse mittitur à Spiritu sancto, vt suum aduentum disponat alio medio ab ipso præparato.

Secundo dicendum est, non quamlibet personam producentem posse mittere quamlibet, sed solùm eam, quam producit, quia respectu alterius non habet eam auctoritatem, vel habitudinem, quam verbum mittēdi importat, vnde fit, Patrem posse mittere duas personas, Filium vnam, Spiritū sanctum nullam; atque ita in sacra Scriptura de Patre, & Filio, vtrumq; legitur respectiuè, de Spiritu sancto non legitur, quòd aliquam personam mittat. Hæc omnia constant ex hactenus dictis, estque doctrina Athanasij epist. ad Serapionem circa finem; & eandem supponunt omnes, qui probant, Spiritum sanctum procedere à Filio ex eo, quòd ab illo mittitur; quos suprà retuli. Adde, non solùm non posse vnam personam mittere illam, quam non producit, verùm etiam nec dare illam, quod ex sententia Patrum Grecorū notauit D. Thomas Opusc. 1. contra errores Græcorum. Et ratio est, quia verbum *dandi* requirit, vt persona, quæ datur, sit aliquomodo dantis, quod in persona diuina esse non potest, nisi vel per identitatem, cùm dat se, vel per originem, cùm dat aliam. 5. Secunda cōclusio. Athan. D. Thom.

6. Hic verò obiici posset, quia Filius dicitur mittere se. Sed hoc expeditum iam est in capite superiori. Aliter ergo obiicitur ex loco Isaiæ 48. *Et nunc Dominus misit me, & Spiritus eius.* Fuit quidem Hebræorum expositio, illud pronomen *me* intelligendum esse de ipsomet Propheta Isaia, qui de se ipso ibi loquebatur, & dicebat, se esse missum à Deo, & Spiritu eius ad prophetādum, & loquendum, quam expositioné aliqui Catholici sequuntur. Fuit etiam expositio Cyrilli, verba illa de Rege Cyro esse intelligenda. Nihilominùs tamen communis expositio Patrum est, sermoné ibi esse de Christo, ipsumque esse, qui per os Prophetæ dicit, *Dominus misit me, & Spiritus eius.* Ita Hieron. ibi, & Ambros. lib. 2. de Spirit. sanct. c. 1. Chrysost. hom. de sancto, & adorando spiritu, & August. 2. de Trin. c. 5. & 15. Euseb. lib. 5. de demonst. cap. 6. Anastas. Synaita lib. de rectis fidei dogmatibus. Ac tandem ita etiam exposuit Concil. Tolet. 11. in confess. fid. Ergo iuxta hanc expositionem inuenitur iam in Scriptura, Spiritum sanctum etiam mittere. Obiectio. Prima expositio re[ij]citur. Germana expositio. Hieronym. Ambros. Chrysost. August. Euseb. Anastasius. Concil. Toletan.

7. Respondeo, admissa illa expositione, Christum Dominum ibi introduci loquētem vt hominem, & sic meritò dicere se esse missum à Spiritu sancto, quia Spiritus sanctus illum sanctificauit, & vnxit oleo diuinitatis, quando in Virginem superuenit, & illud, *quod ex ea natum est sanctum* (Luc. 1.) de purissimis eius sanguinibus formauit, & ad redimendos, & illuminandos homines misit, iuxta illud Isai. 61. *Spiritus Domini super me, eo, quòd vnxerit me, ad euangelizandum pauperibus misit me.* Sicut ergo Verbum, vt homo à Spiritu sancto Expositio Auctoris. Luc. 1. Isaia 61.

procedit,

Math.1. procedit, quia de Spiritu sancto est, iuxta illud Matth. 1. *Quod in ea natum est, de Spiritu sancto est*, ita etiam ab eo missum est. Illa tamen missio non est, de qua nunc loquimur, vt sæpè dixi, quia illa non cadit in diuinam personam, vt diuina est, cum non fiat sine mutatione aliqua eius, qui mittitur: nos autem loquimur de missione diuinæ personæ, vt diuina est. Et sic numquam legitur in Scriptura, quòd Spiritus sanctus aliquam personam mittat. Hieron. Vnde Hieronym. in Isai. 48. ita exponit priorem locum. *Ego iuxta fragilitatem carnis assumptæ dico, quòd Dominus Deus miserit me & Spiritus eius.*

8. D.Thom. exponit Augustinum. At verò licèt hæc pro Scripturæ testimonio satisfaciant, nihilominus D.Thom. dicta q.43. ar.8. aliter intellexit Augustinum, quod (scilicet) docuerit, Verbū, vt Verbū missum esse à Spiritu sācto: imò etiam tribuit Augustino, quod dixerit: *Ipsum etiam Spiritum sanctum mitti à se, & à Filio.* In quo Spiritu sancto non possumus distinguere locutionem illam secundum diuersas naturas, quia illas non habet. Et propterea D. Thom. in Augustini gratiam distinguit Verbum *mittendi.* Quia interdum denotat personam mittentem, vt principium personæ missæ, & sic verum est nullam personam mittere aliam, vt diuinam, nisi quæ producit illam; aliquādo autem Verbum *mittendi*, solùm significat personam mittentem, vt principium illius effectus, secundùm quem fit missio, & hoc modo (ait Diuus August. Thomas) tota Trinitas mittit personam missam. Quæ doctrina colligi potest ex Augustino dicto capit.5. secundi lib. de Trinit. quatenus de Filio ait, *eo esse missum, quo factus est ex muliere*, & inde infert, *Proinde mitti à Patre sine Spiritu sancto nō potuit.* Et inferiùs adiungit, *etiam à se ipso missum esse Filium, quia ille conceptus, & partus operatio Trinitatis est.* Ergo missionem vocat productionem effectus secūdùm quem attēditur missio. Vnde in fine capitis apertè subiungit de misione Spiritus sancti. *Hæc operatio visibiliter expressa, & oculis oblata mortalibus, missio Spiritus sancti dicta est.*

9. Reiicitur explicatio Verbi mittēdi significationis. In hac D.Thomæ distinctione, & doctrina nihil est, quòd de re ipsa dubitemus. Sed quòd attinet ad significationes verbi, *mittendi*, non video sufficientem causam illas multiplicandi, nam re vera non potest præscindi ab habitudine ad personam mittentem. Et alioqui per illam distinctionem multùm eneruantur illa testimonia, in quibus dicitur Filius mittere Spiritū sanctum, quatenus ex eis probant Patres procesionem Spiritus sancti à Filio, nam per illam distinctionem eludi possent. Quamobrem censeo distinctionem illam non esse in vsu Scripturæ admittendam, vel quia semper Verbum *mittendi* inuoluit distinctionem, & aliquā procesionē realē misi à mittente, vel quia aliqua significatio impropria est, & Scriptura cum proprietate est intelligenda, vbi aliud non constat. In Augustino autem facilius posset admitti, tamē etiā non cēseo necessarium. Quia in primis numquam apud illum legi, quòd Spiritus sanctus se ipsum mittat: dicit quidem 15. de Trin. cap.19. quòd Spiritus sanctus se ipsum dat, aut donat. Sed hoc longè diuersum est, vt de Patre suprà diximus. Vndè cum Augustinus ait, *Operationem visibilem esse misionem*, non addit exclusiuam, quod sit sola illa, sed ita loquitur, quia per illam operationem completur misio.

10. August. Alioqui verò sæpe docet Augustinus eisdem locis, procesionem inuolui in misione, vt supra retuli. Vnde 4. de Trinitate capite 20. ait, *aternus Filium mitti à Patre, Quatenus Filius à Patre est, & non Pater à Filio.* Idemque docet de Spiritu sancto respectu Patris, & Filij. Vnde, quod ait Filium mitti ab Spiritu sancto, optimè de Christo homine, & secundum humanitatem intelligitur. Ait enim in principio eiusdem capitis 24. libri de Trinitate. Patrem mittere Filium. *Non quia ille maior est, hic minor: sed quia ille Pater, hic Filius, ille à quo est, quia mittitur, ille qui est ab eo, qui mittit.* Et subdit statim, *secundum hoc iam potest intelligi, non ideo tantum dici missum filius, quia Verbum caro factum est, sed ideo missum, vt Verbum caro fieret. Et per præsentiam corporalem illa, quæ scripta sunt, operaretur, id est, vt non tantū homo missus intelligatur, quòd Verbum caro factum est, sed esse Verbum missum, vt homo fieret, &c.* In quibus verbis expendo, in misione Verbi, vt Verbum est, importari secūdùm Augustinum procesionem æternam à Patre, & ita non posse misionem Verbi alteri, quàm Patri attribui, solamque missionem Verbi, vt hominis attribui aliis personis, non quia per Verbum mittendi non importetur habitudo ad principium personæ missæ; sed quia Christus, vt homo, non à solo Patre, sed etiam ab aliis personis producitur, & causatur. Nec ex lib.2. de Trin. cap. 5. aliud colligi potest.

CAPVT IV.

An quædam missio diuinæ personæ sit inuisibilis, & alia visibilis, & de vtriusque ratione, & modo.

TRibus modis potest dici hæc diuina missio, primò ex parte personæ missæ, & consequenter etiam mittentis, & sic quædam est missio Filij, alia Spiritus sancti, illa est à solo Patre, hæc à Patre, & Filio, quæ satis patent ex dictis. Quomodò autem vel distingnantur, vel cōiungantur hæ missiones, ex dicendis patebit. 1. Triplici modo dicitur missio diuina

Secundò diuidi potest missio ex parte effectus, seu termini, ad quem tendit, & sic posset accipi diuisio, quam insinuat Durandus in 1. dist. 14. q.3. vbi ait, *missionem aliquando fieri secundùm dona naturæ, aliquando per dona gratiæ, interdùm per dona gloriæ*, & primam dicit esse imperfectam, secundam perfectam, tertiam perfectisimam. Verumtamen D. Thomas Alens. & cæteri Scholastici cum Magistro non admittunt, misionem fieri secundùm dona naturalia, quia Scriptura numquam ita loquitur, sed solùm dicit personam diuinam mitti in ordine ad aliquem effectum superantē naturæ ordinē, & pertinentem ad ordinē gratiæ, in his autē diuinis rebus seruare debemus phrasim Scripturæ. Ratio etiam reddi potest ex D.Thoma dicta q.43. art.3. & eadem 1.p.q.8. art. 3. Quia per dona naturæ Deus tantùm dicitur esse in rebus tribus modis *Per essentiam, præsentiam & potentiam*, non dicitur autem persona mitti, nisi quando incipit esse nouo quodam modo, qui solùm est per gratiam. 2. Missio diuiditur. Durand. D.Thom. Anselm. D.Thom.

Quod ita explicari potest, nam per primam rerum creationem non dicuntur personæ propriè mitti, quamuis incipiant esse in rebus, quæ antea non erant, quia misio propriè dicitur in ordine ad rem præexistentem. Et consequenter non dicuntur etiam mitti per conseruationem, vel gubernationem ad ordinem naturæ, quia hæc sunt veluti debita ex vi prioris actionis, & ideò ratione illarum non censetur Deus existere nouo modo in rebus. Illud ergò primum membrum à Durando positum reiiciēdum est. Alia verò 3.

duo sub vna missione per gratiam sanctificantem à D.Thom.comprehenduntur,nec immeritò,quia gloria est gratia cōsummata.Quomodò autem sub hac generali ratione aliæ particulares missiones comprehendantur,ex dicendis constabit,vbi etiam explicabitur aliud membrum,quod ibi addi posset de missione per gratiam vnionis.]

4. Alia diuisio. Tertiò ergo, ac principaliter diuiditur missio ex parte modi in inuisibilem & visibilem,inuisibilis dicitur,quæ interno,& spirituali modo fit,visibilis autem quando ad sensibilem terminum fit,vel per aliquod sensibile signum manifestatur. Vtrumque autem missionis modum ex Scriptura colligimus. Nam de inuisibili rectè intelligitur illud ad Roman. 5. *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum sanctum,qui datus est nobis.* Nam cum Spiritus sanctus datur,etiam mittitur,sicut autem infusio caritatis inuisibilis est,ita etiam missio, quæ cum illa fit. De visibili autem missione est illud ad Galatas 4. *Misit Deus Filium suum factum ex muliere*,& similia. Rom. 5. Galat. 4.

5. Roman. 5. Galat. dubiū occurritur. Ad explicandam autem vtriusque missionis rationem duo dubia priùs discutienda sunt. Primum est,an hæc duo membra sint ita inter se condistincta,vt neutrum aliud in se includat, vel potiùs distinguantur tamquam includens, & inclusum. Quidam enim existimant distingui hoc posteriori modo. Quia inuisibilis missio est illa, quæ fit per effectus inuisibiles, & exteriùs nullo modo apparet,vt quando impletur illud Ioan. 14. *Qui diligit me, sermonē meū seruabit,& Pater meus diliget eū,& ad eum veniemus*; nam ille aduentus inuisibiliter omninò fit,numquam autem veniunt personæ omnes quin procedentes mittantur. Visibilis autem missio fit,quando interna,& inuisibilis missio ita fit, vt per aliqua exteriora signa demonstretur, sicut ad Apostolos facta est in die Pentecostes. Ratio reddi potest, quia visibilis missio fit ad demonstrandam inuisibilem,vt hominibus innotescat,ergo visibilis missio includit inuisibilem, & quasi componitur ex inuisibili effectu, & signo visibili, sicut homo ex anima,& corpore.

6. Resolutio. Dicendum verò est,has duas missiones esse cōdistinctas,& per se loquendo necessarium nō esse, vt simul inuisibilis missio fiat, quoties fit visibilis. Probatur inductione priùs in præcipua missione visibili Verbi diuini,deinde in missionibus Spiritus sancti. Primum igitur in Filij Dei Incarnatione visibilis eius missio facta est sine vlla inuisibili. Respondent aliqui tunc in eodem momento factā esse inuisibilem missionem ad Virginem, per insignia Spiritus sancti dona. At hoc extrinsecum est ad illam missionem,nam illa missio inuisibilis ad Virginem,nec fuit significata per visibilem Verbi missionem, nec fuit terminus illius. Faciliùs dici posset, in illa missione visibili diuini Verbi missum esse inuisibiliter Spiritum sanctum ad animā Christi per gratiam sanctificantem. Sed hæc missio inuisibilis non manifestatur per se per illam visibilem, neque includitur in illa,tamquam per se & intrinsecè componens illam. Et licèt ad illam cōsequatur aliquo modo, inde non fit,non esse condistinctas modo declarato. Effugium. Reiicitur.

7. Aliter verò dici posset,ipsam Verbi coniunctionem ad humanitatem, intrinsecè esse inuisibilem missionem,quatenus est illius humanitatis altissima sanctificatio. Sed oportet aduertere illam sanctificationem Christi hominis, per vnionem humanitatis ad Verbum, & assumptionem hypostaticam eiusdē humanitatis,non cōstituere duas missiones,vnam inuisibilem, aliam visibilem eiusdem Verbi. Quia illi non sunt duo modi existendi Verbi in humanitate, sed est vnica simplex vnio, quæ ratione à nobis distinguitur,quatenus est suppositatio,& quatenus est sanctificatio,quæ distinctio non satis est ad multiplicandam missionem, quæ solum attenditur secundùm nouū modum existendi Dei in creatura. In quo etiam considerandum est,quòd illa missio non dicitur visibilis,quia versetur circa signum visibile, repræsentans aliquid inuisibile. Actio enim, per quam fit illa missio, non est tantùm repræsentatiua (vt sic dicam) nec etiam est visibilis in se, vel in formalissimo termino suo (vt ita loquar) sed est vnitiua, & sanctificatiua per actionem valdè internam, spiritualem, & diuinam. Quia verò terminatur ad personam compositam visibilem,ratione assumptæ naturæ, licèt Verbum ad eā missum sit inuisibile, ideo illa missio visibilis est. Vnde per illam non tantùm anima, sed etiam caro illa visibilis sanctificata est, licèt sanctificatio fuerit inuisibilis.

8. Alius modus respondendi. Alio tandem modo potest cogitari, quod ibi fuerit coniuncta missio inuisibilis cum visibili, quatenus tota Trinitas vnionem illam operata est. Nam licèt sola persona Verbi illam terminauerit,& ideò solùm Verbum caro factum sit: tamen omnes personæ illam effecerunt, & ea ratione peculiari modo esse cœperūt in illa humanitate. Quia Deus peculiari modo est,vbi peculiariter operatur. Vnde ad Beatam Virginem dictum est Luc. 1. *Spiritus sanctus superueniet in te*.&c. Rectè ergo dicitur missus ad humanitatem Verbo vniendam,quæ missio inuisibilis dici potest. Et cum Spiritu sancto venit Pater,licèt non missus, venit etiam Filius à Patre missus, non solùm vt terminus, sed etiam vt effector illius vnionis. Sed hoc etiam solùm declarat, inueniri ibi duplicem rationem missionis,scilicet, terminationem, & efficientiam, vnam propriam Filij, ratione cuius singulariter, ac propriè dicitur missus,vt in ea humanitate subsistit; aliam cōmunem per singularem efficientiam,ratione cuius verè dici potest tota Trinitas peculiari modo esse in illa humanitate: vt omittam etiam per quamdam concomitantiam ibi adesse, licèt illi nō vniatur personaliter,vt in 1. tomo de Incarnatione, & in 3. de Eucharistia diximus, Tamen inde non fit, vnam ex illis missionibus formaliter componi ex aliā,vel fieri visibilem per aliā,imò si attentè cōsiderentur,ambæ sunt visibiles in suo genere. Propria enim missio Verbi visibilis est, quia per illam constituitur visibilis persona sub humanitate. Altera verò, quæ est per efficientiam visibilis etiam est, quia fit per actionem terminatam, ad rem sensibilem,nempe hunc hominem Deum, & quia ratione illius peculiari modo habitat Trinitas in humanitate,& in eius corpore sensibili. Refellitur.

9. Missiones visibiles. Venio nunc ad missiones visibiles Spiritus sancti. Inter quas vna ex præcipuis fuit in die Baptismatis Christi Domini, quando Spiritus sanctus in ipsum descendit in specie columbæ, nam ille descensus Spiritus sancti non fuit sine missione ipsius à Patre & Filio, & tamen nulla missio inuisibilis tunc facta est; quia nullum gratiæ effectum operatus est tunc Spiritus sanctus in Christo Domino, quia nullum gratiæ augmentum recipere potuit. Respondent aliqui, eo tempore,quo Spiritus sanctus Aliquorū responsū

visibiliter descendit supra Christum inuisibiliter descendisse in Ioannem, quem in eo actu, & mysterio in gratia creuisse credendum est. At hoc extrinsecum, & accidentarium est, quia nec illa sanctificatio inuisibilis Ioannis per visibilem illam significata est, nec Spiritus sanctus dicitur descendisse ad ipsum, sed ad Christum, neque etiam est, cur dicamus, fuisse specialem sanctificationem, quasi ex opere operato, sed solùm eam, quam per nouos actus viuæ fidei, & confessionis eius, prædicando, & confitendo Christum, tunc meruit. Quomodo etiam multi ex his, qui tunc aderant, potuerunt credere, & sanctificari, & verisimile etiam est, ad multos alios descendisse tunc Spiritum sanctum inuisibiliter. Omnia tamen illa sunt accidentaria, & extrinseca ad illam missionem visibilem. (Refutatur)

10. (Alius modus respondendi difficultati.) Aliter dici posset, quamuis tunc non descenderit Spiritus sanctus inuisibiliter in Christi animā per dona gratiæ habitualis descendisse per dona gratiæ actualis excitando illam sanctissimam animam ad mirificos, & insignes actus caritatis Dei, & hominum, & ad illum insignem humilitatis actum. Hanc enim internam motionem ipsemet Christus illis verbis significauit, cum ad Ioannem dixit Matth. 5. *sine modo, sic enim decet nos implere omnem iustitiam.* At, licèt verum sit, exercuisse tunc Christum vt hominem viatorem nouos, & speciales actus virtutum, non est, cur dicamus, descendisse tunc Spiritum sanctum nouo, aut peculiari modo inuisibiliter in ipsum. Quia illos actus operabatur Christus ex habitibus perfectissimis, quos habebat sine vllo illorum augmento, & ad illos se se poterat excitare ex interna, & connaturali sibi virtute, & ex perpetua consideratione supernaturalium rerum, qua numquam carebat, non solum per scientiam beatam, sed etiam per infusam, solùmque indigebat actuali concursu supernaturali Spiritus sancti ad illos præstandos. Propter solum autem illum concursum non fit noua missio inuisibilis, quia est debitus ratione prioris gratiæ, & Christo erat speciali titulo connaturalis, ratione vnionis. Alioqui dicendum esset, Spiritum sanctū missum fuisse ad Christi animam inuisibiliter ferè continuè per totam vitam, quia numquam cessauit ab his virtutum operibus insignibus, ad quæ semper recipiebat Spiritus sancti auxilium, saltem quantùm ad actualem concursum. Nulla ergo singularis missio inuisibilis facta est ad Christum in baptismate. (Refellit.)

11. (Respondendi difficultati Diui Thomæ modus assignatur.) Vnde tandem D. Thomas docet, non esse quidem necessarium, vt comet tempore, quo missio visibilis Spiritus sancti fit, fiat etiam inuisibilis, sed quod, vel tunc fiat, vel saltem præcesserit, & tunc per visibilem missionem indicatur, atque ita factum esse in illa missione Spiritus sancti, quia columba illa descendens super Christum, & supra illum aliquantulum perseuerans, significauit descensum inuisibilem Spiritus sancti in animam Christi, quæ tempore conceptionis eius præcessit, & perseueranter, atque immobiliter facta est. Quod etiam significatum est per illa verba, quæ tunc audita sunt, vt scribit Matth. cap. 3. *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi benè complacui.* Ostendūt enim non tunc incepisse complacere, sed à principio complacuisse, licèt tunc id fuerit specialiter significatum. Quę doctrina verissima est, tamen ex ea rectè concluditur, inuisibilem missionem tantum comparari ad visibilem, vt obiectum eius, seu tamquam signatum, ad signum, ac subinde esse illas duas missiones condistinctas inter se, sicut exemplar, & imago. Imò etiam esse tempore separabiles quandoquidem priùs inuisibilis facta esse supponitur, & postea notificatur per aliam visibilem. Non est ergo vna pars alterius, nec necessariò vna in alia includitur. Et ita probata relinquitur assertio posita. Et ratio eius reddi potest ex proximè dictis, quia hæ duæ missiones comparantur sufficienter vt res, & signum rei, quæ inter se condistinguūtur, licèt signum dicat habitudinem ad rem signatam.

Hinc verò nascitur secundum dubium, quia sequitur, diuisionē illā sufficientē non esse, dari enim potest tertiū membrū missionis quasi cōpositæ ex visibili. Erit ergo quædam missio purè inuisibilis, alia purè visibilis, alia composita ex vtraque. Probatur, quia negari non potest, dari aliquas missiones visibiles, quæ intrinsecè, ac per se inuoluunt inuisibiles. Vt fuit in primis missio Spiritus sancti in die Pentecostes ad Apostolos: tunc enim, & ipsi sunt repleti gratia inuisibili, & est de fide certum, quia propterea dictum est de Apostolis Act. 2. *Repleti sunt omnes Spiritu sancto*, & missio illa inuisibilis visibili signo manifestata est. Vnde non solùm concomitanter concurrerunt ibi duæ missiones, visibilis, & inuisibilis, vt supra de missione Verbi per Incarnationem dicebamus, sed per se sunt ita connexæ, vt vnam quasi compositam efficiant. Nam per signum illud visibile indicatur Spiritus sanctus, vt descendens ad actualem sanctificationem inuisibilem præstandam, quæ tunc fit in eo, ad quē tūc visibiliter mittitur; & ideo ad veritatē, & complemētum illius missionis duo requirūtur, scilicet, interna sanctificatio, & exterior illius significatio, est ergo vna quasi cōposita. Idē videre licet in missione visibili Spiritus sancti, quādo Christus Ioan. 20. insufflauit in Apostolos dicēs. *Accipite Spiritum sanctum*, tunc enim sub specie illius flatus visibilis missus est Spiritus sanctus inuisibiliter ad Apostolorum animas, & ideo vnica fuit missio ex vtraque composita. 12. (Oritur dubium.) (Act. 2.) (Ioan. 20.)

Respondeo, omninò verum, & certum esse, dari aliquas missiones visibiles, quæ sine interna sanctificatione non fiunt, & consequenter nec sine Spirituali, & intima Spiritus sancti missione, nam hoc conuincunt adducta exempla. Et ratio est, quia Deus potest descendere prout voluerit, talis autem missionis modus possibilis est, & valdè perfectus, imò fortasse numquā aliter Spiritus sāctus missus est, excepta dūtaxat missione visibili ad Christum in eius baptismo, propter singularem rationem in Christo inuentam. Nam ad illum missus est Spiritus sanctus, vt ad sanctificatorem, & ex se sanctum per naturam, & personalem dignitatem, ad alios verò homines mittitur, vt ad indigentes actuali sanctificatione, quæ interdum ad communem profectum ordinatur, & ideo cùm fit, peculiari signo visibili manifestatur. Vnde etiam verum censeo, in hoc genere missionis visibilis, vnicam tantùm fieri missionem includentem internam missionem cum externa illius demonstratione, & ex hac duplici ratione quasi componi vnam missionem. Quia totum illud fit per modum vnius actionis, & cum quadam connexione illarum partium inter se, vt in ratione dubitandi declaratum est. 13. (Responsū)

Nihilominus hinc non fit, diuisionem esse diminutam. Primò quidem, quia interna illa missio, quæ fit in hac visibili missione eo ipso, quòd fit, 14. (Diuisionē esse sufficientem probatur.)

vt per se coniuncta cum tali signo visibili, & per modum vnius iam non est omnino inuisibilis, sed visibilis saltem per aliud. Sicut de contritione dici solet in Sacramento Pœnitentiæ, vt coniunctam signo sensibili esse aliquo modo sensibilem, & ita esse partem Sacramenti, & Christus Dominus, licèt sit in Eucharistia per se inuisibilis, nihilominus, vt coniunctus visibilibus speciebus, est Sacramentum aliquo modo sensibile. Secundò, quia substantia v.g. sufficienter diuiditur in immaterialem, & materialem, etiam si homo ex anima immateriali, & corpore materiali constet, quia nihilominus illa composita substantia materialis est, & corporea. Sicut suprà etiam dicebamus, missionem personæ diuinæ simpliciter esse temporalem, quia licèt includat æternam processionem, tamen non significat illam secundum se, nec pro illa sola supponit, sed vt componit vnumquid cum temporali actione, quod compositū tēporale est. Ita ergo hęc Missio simpliciter visibilis est, quia per signum visibile quasi consummatur, & constituitur, etiam si includat totum id, quod pura missio inuisibilis, continet, imò sæpè cum maiori etiam perfectione, & excellentia.

15. Corollarium. Potest autem ex dictis omnibus colligi, & ratio vtriusque membri, & differentia eorum inter se & subdiuisio alterius membri. Primum patet, quia de ratione missionis inuisibilis duo sunt, vnum positiuum, alterum negatiuum, vt nomen ipsum præ se fert. Positiuum est aliquis specialis Dei effectus, ratione cuius dicitur Deus speciali modo esse de nouo in creatura, ad quam mittitur. Et ratio huius est, quia missio, descensus, aduentus, & similia verba dicunt ordinem ad terminum quasi localem de nouo acquirendum; & obtinendum, Deus autem non potest incipere esse de nouo alicubi per sui mutationem, nec etiam potest esse nouo modo, vbi antea non erat, per modum nouum, quem in se acquirat, quia per hoc etiam mutaretur: ergo solùm possunt omnia illa dici de Deo per mutationem creaturæ, ergo ad omnem missionem diuinæ personæ (nam de visibili etiam probat hæc ratio) necessarium est, vt Deus incipiat esse nouo modo in creatura per mutationem creaturæ. Quia aliàs impossibile est intelligere, vnde denominetur Deus quasi de nouo ibi existens, aut cur nunc dicatur Spiritus sanctus mitti potiùs, quàm antea, ergo necesse est, vt aliqua realis actio intercedat, per quam fiat aliquid, in quo talis denominatio fūdetur. Quid autem illud sit, & quomodo fundet hanc denominationem, in capite sequenti explicabitur. Alterum necessarium ad missionem inuisibilem est, vt ille nouus modus existendi Dei in creatura, neque sensibilem terminum habeat, nec sensibili aliquo signo manifestetur. Hoc constat ex ipso nomine, *Missio inuisibilis*. Et quia nō potest in alio sufficienter distingui à visibili. Et quia per se notum est, posse missionem diuinæ personæ separari à tali signo, cum ipsa persona inuisibilis sit, & per inuisibilem effectum possit nouo modo alicubi esse. Neque in hac posteriori parte est vlla difficultas. Circa priorem verò dubitant aliqui, quia Deus potest sanctificare hominem de nouo per beneplacitum suę voluntatis sine reali mutatione hominis ergo potest fieri missio Spiritus sancti inuisibilis sine reali effectu, vel actione Dei. Sed de hoc dicā commodius capite sequenti.

16. Quid sit de ratione missionis visibilis. De ratione autem missionis visibilis est, vt aliqua diuina persona procedens, nouo modo visibili, ac sensibili incipiat esse in creatura, cum aliqua habitudine ad sanctificationem rationalis naturæ. Hanc vltimam particulam addo, vt significemus missionem visibilem diuinæ personæ propriè non fieri, nisi in ordine ad sanctificationē, vt in sequēti capite explicabo. Missio enim visibilis, aut per se sanctificatiua est, aut semper sit cum habitudine ad inuisibilem, seu ad illam quatenus sanctificatiua est, manifestandam, vt constat ex dubio præcedenti, & ex dictis circa secundam Durandi diuisionem intelligi etiam potest. Quia per creationem, conseruationem & gubernationem rerum corporalium, & sensibiliū incepit Deus esse in illis modo aliquo sensibili; inuisibilis enim eius pręsentia per ea, quæ facta sunt, conspici quodammodo potest, & tamen per illum præsentiæ modum non dicitur persona diuina mitti, vt dictum est, ergo ad missionem etiam visibilem necessaria saltem est habitudo aliqua ad superiorē modum existendi Dei in creatura per illius sanctificationem. Hac ergo parte supposita, aliæ claræ sunt. Quia etiam ad hanc missionem necessaria est actio personæ, missæ & mittentis, in qua fundetur illa denominatio, vel peruentio ad talem terminum, ille autem modus debet esse aliquo modo visibilis, vt per hoc distinguatur hæc missio ab inuisibili. Rectè ergo ita explicatur ratio visibilis missionis. Et ex vtriusque ratione satis constat differentia inter illas. Et quomodo adæquatè diuidant missionē, nam distinguuntur per differentias quasi contradictorias, & immediatè oppositas.

17. Colligitur subdiuisio missionis visibilis. Tandem ex dictis colligere licet subdiuisionē visibilis missionis. Nam inuisibilis secundum propriam rationem non vltrà diuiditur, quia sanctificatio, secundùm quam fit talis missio, eiusdem rationis in omnibus est, licèt secundum quamdam appropriationem subdiuidi possit vt cap. sequēt. declarabo. At visibilis missio multiplex esse potest pro ratione terminorum, aut signorum sensibiliū, sub quibus fit. Duæ autē partitiones, quæ ex dictis subinferuntur, peculiariter notandæ sunt. Vna est, quia quædam missio visibilis est substantialiter (vt sic dicam) seu in essendo, altera est sensibilis in significando, & repręsentando. Prius membrum pono propter missionē Verbi per Incarnationem, nā illa non est per se ordinata ad significandū, vel repræsentandum, sed ad essendum; Vnde Verbum nō est missum, quia repræsentatum per humanitatem, sed quia est illi realiter, substantialiter, ac personaliter vnitum, & ideo dixi, illā missionē esse visibilem substantialiter, aliæ verò sunt visibiles tantùm repręsentatiuè, Vnde etiam est alia differentia notanda inter illas, quod in priori interuenit non solùm effectio, sed etiam realis vnio, & terminatio Verbi ad humanitatem, & humanitatis ad Verbum, ratione cuius dicitur visibiliter missum singulari modo, absque alia repræsentatione. In aliis verò missionibus, præter effectionem aliquam solùm interuenit peculiaris repræsentatio sensibilis personæ missæ, vt postea videbimus. Rectè igitur diuiditur visibilis missio, vt aliqua talis sit, quia terminatur ad personā diuinā, quā quodammodo facit realiter sensibilē, & visibilē, iuxta illud Ioan. 1. *Verbum caro factum est*, & illud *Quod audiuimus, & vidimus, & manus nostræ contrectauerunt de Verbo vitæ*, altera verò fit visibilis in repræsentando visibiliter diuinam personam, vt venientem ab alio ad hominem sanctificandum. *Ioan. 1.*

18. Hæc verò posterior missio visibilis, quam repręsentati

præsentatiuã appellare possumus, vlterius diuiditur, quia quædam est purè repræsentatiua, seu notificatiua missionis inuisibilis iã factæ, altera verò esse videtur non solùm repræsentatiua, sed etiã effectiua internæ sanctificationis, & missionis, vel saltem ita illã repræsentat, vt tunc fieri indicet. Nã vtroque modo fieri potest, & ita posset fortasse posterius illud membrum in duo subdiuidi. Nam visibilis missio, quę pręsentem, & actualem sanctificationem indicat, per hoc distinguitur à priori membro, in quo sanctificatio antea iam facta, nunc per visibilem missioně notificatur. Et rursus prior missio interdum ita fit, vt per sensibilem ostendatur tantùm internus effectus, vt videtur accidisse in die Pentecostes, interdum verò non solum significatur, sed etiam fit visibili signo, vt fortasse contigit, quando Christus insufflando dedit Spiritumsanctum Apostolis Ioannis 20. De quibus omnibus, & de signo visibili necessario ad missionem visibilem repræsentatiuam in capit. 6. dicemus.

Ioan. 20.

19. *Dubium.* Hic verò interrogare potest aliquis, an visibilis missio purè repræsentatiua possit fieri in ordine ad futuram repræsentationem, sicut fit ad præteritam notificandam. Itẽ, an fieri possit in ordine ad sanctificationem priùs factam, quæ iam non perseuerat, an verò oporteat, vt duret, ac conseruetur eo tempore, quo fit visibilis missio. Respondeo breuiter incipiendo à posteriori interrogatione, necessarium esse, vt perseueret, vt in exemplo huius missionis patet; quod vnicum habemus in descensu Spiritussancti in specie Columbæ super Christum baptizatum. Et ex illo colligi potest ratio generalis, quia necesse est, vt per hanc missionem ostendatur persona, ad quam fit missio, vt sancta, & in qua Spiritussanctus inhabitat. Nã *dona Dei sunt sine pœnitentia* ad Rom. 11. Vnde si priùs facta est missio inuisibilis Spiritussancti ad talem personam, in qua nunc non perseuerat, id esse non potest, nisi propter iniquitatẽ talis personæ, quæ iã indigna est, vt ad eam fiat missio visibilis Spiritus sancti. Et ideò non fit missio ad repræsentandam sanctificationem factam, nisi vt perseuerantem. Atque eadem ratione non fit propriè ad repræsentandam futuram sanctificationem, quia per eum modum sancta effecta est persona, ad quam oportet talem missionem fieri, quæ omnia ex dicendis, capite 6. magis elucescent.

Enodatur.

CAPVT V.

De inuisibili missione diuinarum personarum, & omnibus, quæ ad illam pertinent.

1. VNũ est, quod præcipuè hic declarari potest, ex quo cætera pendent, scilicet, secundùm quam actionem, vel effectum Dei hæc missio fiat, quo declarato, meliùs intelligetur, quomodo persona ipsa mitti dicatur, & quænam mittatur, & ad quam personam, seu ad quem locum mittatur. Significatur enim hæc missio per modum cuiusdam motus, cuius cognitio potissima pendet ex termino, ad quẽ tendit, vnde & Christo Domino dicebat Thom. Ioan. 14. *Domine nescimus quo vadis, & quomodo possumus viam scire.* In præsenti autẽ effectus ille, secundum quem attenditur hæc missio, est, quasi terminus ad quem huius missionis, & ideò tota illius cognitio ex illo pendet: Conueniunt autem Theologi, missionem hanc fieri secundùm dona gratiæ, & tantùm secundum illa, cuius rationem superius in secunda diuisione, & in explicanda descriptione huius missionis insinuauimus. Quia debet hæc missio fieri per aliqua dona, & non fit per dona naturæ, ergo fit per dona gratiæ.

Ioan. 14.

2. *Varij errores. Primus* In hac autem veritate explicanda varij errores, falsæque opiniones cauendæ sunt. Primus error est eorum, qui dixerunt per dona gratiæ non dari *re vera* personam ipsam diuinam, sed solùm dona creata, ac subinde solùm dici dari, aut venire tunc Deum ad hominem iustum, quia datur per participationem specialẽ diuinæ natura, quæ est gratia. Fundamentũ esse potuit, quia nõ potest Deus existere in creatura: nisi per essentiam, præsentiam, & potentiam (seclusa hypostatica vnione) his autem modis existebat Deus in anima priùs, quàm illi gratiã infundat. Et quoniam illam infundit, etiã in illa est per essentiã, præsentiã, & potentiã, sicut quoniã illuminat aërem, etiã est eisdem modis in lumine producto, nec propterea dici potest substantia ipsa Dei dari aëri de nouo. Vnde iuxta hãc sententiã, non solùm hæc missio fit per dona gratiæ, sed omninò nihil aliud est, quam productio talium effectuum. Alij verò censuerunt, per hanc missionem dari personam Spiritussancti solam, non verò alias personas, vt sanct. Bonauentura refert, & impugnat in 1. distin. 17. Mouebantur fortassis, quia hæc missio passiua peculiariter attribuitur in sacra Scriptura Spirituisancto. Alij tandem dixerunt, hanc missionem fieri de facto secundùm dona gratiæ, de absoluta verò potentia Dei non esse necessaria talia dona ad hanc missionem. Quia non sunt simpliciter necessaria ad iustificationem hominis, nã posset per extrinsecam Dei beneuolentiam iustificari, & ad gloriam acceptari sine reali mutatione sui, ergo eodem modo posset ad hominem mitti Spiritussanctus sine his donis creatis. Ita sensit Gregor. in 1. dist. 14. quæst. 1. concl. 3.

Huius erroris fundamentũ.

Alius error.

Bonauen.

Postremus error.

Gregor.

3. *Resolutio* Dicendum verò est primò, non posse fieri, nec intelligi specialem missionem Spiritussancti ad animam hominis sine reali mutatione facta in ipso homine. Hæc assertio non pertinet ad dogmata fidei: est tamen probabilissima, & vera, quam contra Gregoriũ tradit Capreolus in dicta distinct. 14. ad argumenta Gregorij contra 4. conclusionem, Ratio est iam tradita capite præced. Quia diuina persona non potest donari, aut mitti per intrinsecam denominationem suam, ergo per extrinsecam. Ergo, si de nouo potest talis denominatio diuinę personę attribui, necesse est, vt ex aliqua reali mutatione circa creaturam facta resultet. Vnde parum in præsenti vrget argumentum Gregorij, quod sic habet. Res donabilis potest donari sine quocũque alio dono extrinseco, sed Spiritus sanctus est donabilis, & gratia creata est illi extrinseca, ergo potest dari sine illa. Maior enim propositio habet fortasse verum in re, quæ per intrinsecam mutationem donatur, non verò in ea, quæ solum per extrinsecam, quia ad talem denominationem forma aliqua necessaria est. Vnde licèt gratia sit extrinseca Spirituisancto secundùm se, non tamen vt actuale donum est. Sicut humanitas, & vnio creata in illa existẽs extra Verbum omninò sunt, nihilominùs tamen non potest Verbum mitti illo genere missionis, sine illa reali vnione, à qua vnitum, & datum denominetur. Sicut ergo ibi est necessaria substãtialis vnio,

Capreol.

ita hic accidētalis, quæ per mutationē creaturæ fit.

4. Nec verò sufficit extrinseca beneuolentia, aut acceptatio Dei: Non quidem, quia nō possit Deus de potentia absoluta hoc modo remittere peccatum, tum quia contrarium est satis probabile, tum etiam quia reduci potest argumentum ad hominem creatum sine culpa originali, & donis gratiæ inhærentis, quem Deus acceptet ad gloriam per solum extrinsecum beneplacitum, quod nemo negat, posse Deum facere per decretum æternū, quo acceptet talem hominem pro tali tempore, & anteriori. Dico ergo, illam acceptationē etiam sic consideratam non sufficere, vt Spiritussanctus dicatur mitti ex eo tempore, quo ille homo denominatur acceptus ad gloriam, quia Spiritussanctus non incipit esse in illo nouo, & reali modo ex tunc, sed ad summum est illa veluti quædam promissio, quod Spiritussanctus mittetur ad talē hominē, quando ei cōferetur gloria, & ita est potiùs acceptatio ad missionem, quàm missio. Sicut autē non potest talis homo eleuari ad beatitudinem sine aliqua mutatione reali, qualis erit saltem ipsa visio Dei, ita nec Spiritussanctus potest mitti ad illum sine reali mutatione eius, ad quem mittitur. Idemque dicendum erit, etiam si intelligamus remitti peccatum per extrinsecam condonationem, quia per solam condonationem vt sic, non recipit homo Spiritum inhabitantem, nisi etiā dona realiter sanctificantia recipiat. Quia per solam illam negationem quasi moralem non intelligitur Spiritus sanctus peculiari modo existens realiter in tali homine. Imò ex vi solius condonationis posset homo reduci ad statum in puris naturalibus, & nullo modo esse supernaturaliter iustus.

5. 2. Assertio. D. Thom. Dico secundò. Missio inuisibilis propria, & perfecta non fit sine gratia sanctificante, quæ includit caritatem, & fidem, ac spem viuam, cum alijs virtutibus, & donis per se comitantibus gratiam. Hæc assertio est D. Thom. dict. q. 43. art. 3. & in re communis Theologorū, licèt in modo loquendi sit aliqua varietas, vt statim adnotabo. Probatur, quia est necessaria realis mutatio, quæ superet ordinem, & debitum naturæ, vt ostensum est, ergo debet esse mutatio per gratiam, sed hæc non est perfecta, nisi fiat per gratiam sanctificantem, ergo hæc necessaria est. Declaratur discursus. Quia in primis hic non agimus de missione per gratiam vnionis, quia missio, quæ secundùm illam fit, visibilis est, vt suprà dixi. Sub gratia verò comprehendimus mutationem per gloriam, nam illa supponit missionem factam per gratiam viæ, & si aliquid ei additur in termino viæ est quasi consummatio præcedentis, & ita etiam illud est vera gratia, & consequenter, si ibi fit missio, per gratiam fit. Nam *gratia Dei vita æterna* vt ait Paulus Rom. 6. nō enim nūc rigorosè consideramus gratiā, vt gratis datur, sed vt eleuat hominē ad peculiarē statū supernaturalem. Loquimur verò hic de gratia viatoris, quæ in fide fundatur; idem verò à fortiori intelligendum est, si visionem habeat coniunctam. Si ergo detur homini gratia sanctificans (siue cum illa detur gloria, siue non detur) certum est, illam sufficere ad hanc diuinam missionem, quia qui hanc gratiam recipit, mādata Dei seruat, & de illo scriptum est, *Ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus*, Ioannis 14. Item cum hac gratia coniuncta est caritas, de qua dicitur Roman. 5. *Caritas diffusa est in cordibus nostris per* Ioan. 14. Rom. 5.

A *Spiritumsanctum, qui datus est nobis.* Et 1. Ioannis 4. *Qui manet in caritate in Deo manet, & Deus in eo.* Quomodo autem per hæc dona fiat missio, mox explicabimus. 1. Ioan. 4.

6. An gratia sanctificās sit necessaria ad missionem. Quod autem gratia ipsa sanctificans sit necessaria ad hanc missionem, non omnes admittunt. Nam Caiet. dicto artic. 3. docet, mitti etiam personam Filij per donum fidei informis. Alij dixerunt, Spiritumsanctum mitti per inspirationes diuinas, quæ tempore antecedunt gratiam sanctificantem. Alij dixerunt, etiam per gratiam gratis datam, mitti Spiritumsanctum. Cùm enim Christus dixit Ioannis 20. *Accipite Spiritumsanctum*, præcipuè dedit illum ad potestatem remittendi peccata, quæ per se non sanctificat habentem, sed est ad modum gratiæ gratis datæ, & cùm Christus

B dedit Apostolis potestatem eijciendi dæmonia, & curandi infirmos, &c. Lucæ 10. Spiritumsanctum eis dedisse testatur Leo Papa, serm. 2. Pentecostes. Vnde Bonauent. in 1. dist. 15. 2. parte illius art. 1. quæst. 1. dicit, per hæc dona dari Spiritumsanctum secundùm quid. Ioan. 20. Luc. 10. Leo Papa. Bonauen.

7. Resolutio. D. Thom. Alensis. Bonauent. Nihilominùs dicendum est, proprium donum sanctificantis gratiæ necessarium esse, vt Spiritussanctus detur, & simpliciter mittatur. Ita docet D. Thomas dicta quæst. 43. artic. 3. & 1. par. quæst. 8. artic. 3. & Alens. 1. p. quæst. 73. memb. 4. artic. 2. & 3. Bonauent. suprà quatenus ait, simpliciter fieri hanc missionem secundùm donum gratiæ gratum facientis, quod etiam sentit in 1. dist. 14. art. 2. quæst. prima, & ibi communiter Theologi.

C Et licèt fortassè sit quæstio de modo loquendi, hic est magis consentaneus modo loquendi Scripturæ, & Patrum. Nam Spiritussanctus propriè dicitur mitti, quando nobis datur, vt in nobis sit, & inhabitet, iuxta verbum Christi Ioann. 14. *Ego rogabo Patrem, & alium paracletum dabit vobis, vt maneat vobiscum in æternum.* Et infra, *Ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus.* At Spiritussanctus non inhabitat, nec manet, nisi iniustis, & sanctificatis per gratiam iuxta modum loquendi Scripturæ. Sapientiæ enim 1. dicitur, quod *Spiritussanctus disciplinæ effugiet fictum.* Et ibidem dicitur, *In maleuolam animā non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.* Et capit. 7. de eadē diuina sapientia dicitur. *Infinitus thesaurus est hominibus, quo qui vsi sunt, participes facti sunt amicitiæ Dei.* Et Ioan. 14. Sap. 1. Sap. 7.

D infra loquens apertè de eadem sapientia increata subiungit sapiens, *Cum sit vna, omnia potest, & in se permanens omnia innouat, & per nationes in animas sanctas se trāsfert, & amicos Dei constituit.* Præterea de diuino Spiritu ait Paulus 1. Corint. 3. *Nescitis, quia templum Dei estis, & Spiritus Dei habitat in vobis*, scilicet, quando estis iusti, & sancti, vnde subiungit. *Si quis autem templum Dei violauerit, disperdet illum Deus. Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos.* Sanctitas autem Templi huius in gratia consistit, ergo per hanc Spiritus sanctus habitat in illo, & illa ablata, discedit, ac proinde per eandem gratiam mittitur in animam. Vnde cap. 6. iterum ait Paulus. *Nescitis, quoniā corpora vestra mēbra sunt Christi? tollens ergo mēbra Christi faciam membra meretricis?* Et iterum, *An* 1. Cor. 3. Corint. 6.

E *nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritussancti, qui in vobis est, quē habetis à Deo, & nō estis vestri.* Et supra dixerat, *Qui adhæret Deo, vnus Spiritus est cū eo.* Quæ omnia demonstrant, tunc habere hominem Spiritumsanctum, quando illi adhæret per amorem, & quando ipsum præfert omnibus rebus, vt ea ratione homo dicatur esse totus Spiri-

tussan

tusſancti, potiùs quam ſui iuris, & quod Spiritũſanctum amittit, cùm peccat. Ita etiam loquũtur Patres, quos iam referemus. Ratio verò ex dictis facilè colligi poteſt, & ex ſequenti aſſertione clariùs percipietur, & quid de alijs ſententijs ſentiendum ſit, intelligetur.

8. 3. Conclu. Dico ergo tertiò. Quando Deus infundit animæ dona gratiæ ſanctificantis, non ſolùm creata dona, ſed ipſæmet diuinæ perſonæ homini dãtur, & animam eius inhabitare incipiunt, & ideo taliũ donorum interuentu Spiritusſanctus inuiſibiliter mittitur. Ita docent doctores Scholaſtici, adeoque certam reputant ad hanc veritatem, vt Diuus Thomas prima parte, quæſtione quadrageſimatertia, articulo tertio, argumento primo, *errorem* appellauerit ſententiam dicentium, non dari Spiritumſanctum, ſed eius dona. Idem ſenſit Alenſis prima parte, quæſtione ſeptuageſimatertia, membro quarto, articulo primo, & alij Theologi in primo diſtinctione decimaquarta & decimaquinta. Eſtque communis ſententia Patrum. Videri poteſt Leo Sermone ſecundo Pentecoſtes, Ambroſius libro primo de Spiritusſancto, capite quarto & quinto, Auguſtinus quinto de Trinitate capite vigeſimo ſexto, & tractatu trigeſimoſecundo & ſeptuageſimoquarto, in Ioannem. Ratio præcipua eſt, quia ita loquitur expreſsè Scriptura, vt patet ex teſtimonijs pręcedẽti concl. citatis. Præſertim ſunt optima verba illa Pauli 1. Corin. 6. *Membra veſtra templum ſunt Spiritusſancti, qui in vobis eſt, quem habetis à Deo.* Quæ non poſſunt intelligi de donis creatis, tum quia de ipſa perſona Spiritusſancti ſermo eſt, tum etiam quia templum ſoli Deo dicatur, non donis creatis, quæ accidentia quædam ſunt: vnde ex huiuſmodi locis ſolent Patres communiter Spiritus ſancti diuinitatem probare. Eſt etiam inſigne teſtimonium illud Ad Rom. 5. *Caritas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritumſanctum, qui datus eſt nobis.* Ibi enim donum caritatis creatum ab Spiritusſancto diſtinguitur, diciturque eſſe effectum Spiritusſancti nobis dati. Et 1. Ioannis 4. dicitur *Qui manet in caritate in Deo manet, & Deus in eo.* Qui ergo in charitate manet non ſolùm habet donum creatũ, ſed illo mediãte ita Deo cõiungitur, vt verè Deus ſit in eo, iuxta illud Ioannis. 14. *Ad eũ veniemus &c.* Et illud. *Apud vos manebit, & in vobis erit.* Hæ igitur, & ſimiles loquutiones frequenter in Scriptura repetitæ verificari non poſſunt per ſolam infuſionem gratiæ creatæ, ergo oportet fateri aliquo modo magis proprio ipſammet perſonam diuinam mitti.

(D.Thom. — Alenſis. — Leo. Ambroſ. Auguſt. — 1. Cor. 6. — Rom. 5. — Ioan. 14.)

9. Dubium. Difficultas verò eſt in explicando, quis poſſit eſſe iſte modus, quo perſona ipſa diuina dari dicatur vltra dona ſua. Quia quod attinet ad realem, & intimam exiſtentiam in anima, certum eſt, neque acquiri, quia perſona diuina non mouetur, & anima ſupponitur præexiſtens, neq; etiã augeri ex parte Dei, propter eandem immutabilitatem, nec ex parte animæ, quia illa indiuiſibilis eſt, & toti Deo eſt totaliter, & intimè præſens ſecundum eſſentiam, nec in eo modo præſentiæ, vel exiſtentiæ Dei in re aliqua poteſt dari magis, vel minùs. Quo ſuppoſito ſolùm videtur adiungi maior, vel minor effectus Dei in anima, quod totum videtur pertinere ad dona creata, & eorum infuſionem, non verò ad peculiarem donationem ipſiuſmet perſonæ increatæ. Ad hoc reſpondet D. Thomas 1. part. quæſt. 8. articul. 3. & quæſtion. 43. articul. 3. dari modum ſpecialem, quo Deus eſt in creatura rationali, ſicut cognitum in cognoſcente, & ſicut amatum in amante. Nam creatura rationalis attingit ad Deum ipſum per hanc operationem cognitionis, & amoris, & ideo dicitur Deus eſſe in ipſa, & habitare in ea tamquam in templo ſuo. Intelligit autem D. Thomas, Deum eſſe hoc modo in homine per cognitionem, & amorem, non ſigillatim, ſed ſimul, & coniunctim, & ita concludit eſſe per gratiam, per quã homo perfectè cognoſcit, & amat Deum, recipitque poteſtatem fruendi Deo in ſe exiſtente, quantùm in hac vita poteſt, per quod diſponitur ad perfectè fruendum in alia.

(Reſponſũ D. Thom.)

Sed adhuc ſupereſt difficultas, quia obiectum cognitum, & amatum duplici ratione dicitur eſſe in amãte, & cognoſcente, vno modo ſecũdùm eſſe repræſentatiuum, quod habet in Verbo, quo cognoſcitur, & per modum cuiuſdam impulſus per amorem. Alio modo tantùm obiectiuè. Si ergo ſit ſermo de priori modo, Deum eſſe in anima, vt obiectum cognitum, & amatum, nihil aliud eſt, quàm fieri in homine vel conceptum quemdam ſupernaturali modo repræſentantem Deum, ratione cuius dicitur Deus eſſe intra hominem, ſicut cognitum in cognoſcente, vel fieri in voluntate hominis ſupernaturalem quemdam impetum amoris in Deum, ratione cuius & homo ipſe dicitur eſſe in Deo tamquam in termino ſuæ inclinationis, & Deus in eo, tamquam tradens ipſum. At verò totum hoc non excedit exiſtentiam Dei in homine per dona creata cognitionis, & amoris, nam ab illis extrinſecè denominatur Deus ſic exiſtens in homine. Nam quòd in homine verè, & realiter exiſtit, non eſt aliud, quàm cõceptus mentis, & impulſus voluntatis. Si verò ſit ſermo de alio modo exiſtendi ſolum, vt obiectum cognitum, & amatum, ſic multo euidẽtius eſt, illã eſſe denominationẽ extrinſecã, quæ non requirit vi ſua exiſtentiam Dei intra hominem. Sic enim etiã obiectũ longiſſimè diſtãs eſſe poteſt in me tãquã cognitum, & amatum. Et ſi Deus per immenſitatem ſuã non eſſet intra hominem, ſed in cœlo tantùm, & in homine fieret cognitio, & amor Dei; eſſet Deus in homine, vt cognitum in cognoſcente, & amatum in amante. Et tunc non eſſet illa ratio ſufficiens, vt diceretur Deus ipſe quoad ſuam perſonam, & ſubſtantiam dari homini. Imò etiam homo in puris naturalibus exiſtens, ſi eius cognitionem, & amorem naturalem acquireret, diceretur habere Deum vt obiectum cognitum, & amatum, & tamen non propterea diceretur Deus ipſe quoad ſubſtantiam ſuam dari ſe tali homini, aut eſſe in illo proprio, & ſpeciali modo.

(10. Inde inſurgit difficultas.)

Propter hæc moderni aliqui concedunt hunc modũ exiſtendi Dei in creatura rationali, non eſſe talẽ, vt ex vi illius Deus ſit rèaliter, & per eſſentiã in illa, quia ſolùm cognitione, & affectu actuali, vel habituali in illo eſſe dicitur. Quòd ſi inferatur ſecundum hunc modum nòn dari perſonam Spiritus ſancti, ſed dona eius: reſpõdent, dari Spiritũ ſanctũ ſolũ quia ibi, vbi antea erat per immenſitatẽ, effectus gratiæ operatur. At profectò hoc non tranſcendit modũ exiſtẽdi Dei in creatura per potentiã, qui modus quaſi extẽſiuè augetur per nouũ effectum: & per extrinſecam denominationem ab illo. Vnde non fit, Deum incipere eſſe nouo modo in anima, qui ſit diſtinctus ab illis tribus. Nec videtur ſufficere, vt Deus ipſe venire, aut mitti dica-

(11. Opinio quorũdã.)

tur, cum

tur, cum ex vi talis modi non constituatur ibi Dei substantia præsens, nec nouo titulo ibi adsit, secundum suammet personã. Denique, si ad missionẽ satis esset ille nouus effectus, posset Deus mitti ad creaturas irrationales, etiã sine vnione hypostatica, & ad peccatores, & ad Dæmones aliquid miraculosum in eis operando.

12. Videtur igitur mihi satis probabiliter & piè sentire, qui dicũt, talia esse dona gratiæ gratũ facientis, vt vi sua, vel quasi connaturali iure postulent intimam, realem, ac personalem præsentiam Dei in anima per talia dona sanctificata. Quod per hãc conditionalem optimè declaratur. Quia si per impossibile fingamus Spiritumsanctum non esse alias realiter præsentem intra animam eo ipso quod anima talib. donis afficeretur, ipsemet Spiritussanctus veniret ad illam per præsentiam personalem, & in ea esset, & maneret, quamdiu gratia in illa duraret. Atque hac ratione, licet nunc aliàs habeat illam præsentiam ratione suæ immensitatis, & potentiæ, meritò dicitur nunc habere illam speciali titulo, ratione gratiæ, & caritatis, & ideo meritò dicitur venire, vel mitti ad animam mediantibus his donis. Sic etiam intelligimus missionem Verbi diuini ad humanitatem, quam assumpsit, quia licet fingeremus, Verbũ non esse per immensitatem præsens illi humanitati, eo ipso, quòd illi hypostaticè vniretur, ex vi vnionis, & ad illam terminandam oporteret fieri intimè præsens, & ideo ratione vnionis dicitur nunc esse in illa humanitate realiter, & intimè speciali modo. Ad hunc ergo modum dicimus Spiritumsanctum dari animæ, & speciali modo esse in illa intimè, ac realiter ratione gratiæ sanctificãtis. Hoc autem intelligitur euidentius in exemplo adducto, quia illa vnio realis, ac physica est, ac ita substãtialis, vt ex illa vnum per se consurgat, quod intelligi non potest sine mutua, ac intima præsentia eorum, quæ vniuntur. At in hac vnione per gratiam non intercedit tam euidens ratio, nam est magis vnio affectiua, quæ accidentalis, dici solet, quia medijs accidentibus fit.

13. Nihilominùs reddi potest sufficiens ratio moralis, quæ rem hanc satis declaret. Nam per gratiam, & caritatem perfectissima quædam amicitia inter Deũ, & hominẽ cõstituitur. Amicitia verò ex se petit vnionem inter amicos, non solùm per conformitatem affectuum, sed etiam per inseparabilem præsentiam, & coniunctionem, quoad fieri possit. Vnde amicitia perfectissima, & maximè spiritualis, ac diuina suo iure, ac debito postulat intimam Dei præsentiam in homine, quem sibi hoc modo amicum constituit per realem existentiam intra ipsum ex vi talis amicitiæ, ita vt, quamuis alio titulo ibi non esset, hic sufficeret. Quia verò hæc vnio ita est amicitiæ, vt tamen non sit omninò inter æquales, sed cum debita proportione, ideo ex vi illius manet Deus in homine, vt protector, & rector eius, cuius Deus curam gerit, non solùm titulo generalis prouidentiæ suæ, sed peculiari titulo amicitiæ. Denique quia in hac amicitia semper habenda est ratio diuinæ maiestatis, ideò ita ex vi illius manet Spiritussanctus in homine, vt in amico, cui intimè vnitur, vt simul maneat ibi tamquam amicus summa reuerentia & veneratione colendus, ideque manet etiam ibi præsens, tamquam in templo viuo, quod ipse sibi ornat, & præparat per dona creata, vt in illo, & ab illo adoretur. Atque hunc certè præsentiæ, & inhabitationis modum indicant sacræ literæ in locis citatis.

Nec est alienus ab explicatione D. Thomæ, sed quædam declaratio illius. Nam per gratiam, & caritatem manet Deus in anima, vt obiectum cognitum, & amatum, non vtcumque, sed per modũ amici intimè dilecti, qui non vtcumque obiectiuè dicitur esse in amante, sed tamquam bonum intimè præsens, & intra ipsum amantem existens, vt eum peculiariter custodiat, & regat, & ab eo in corde suo colatur, & adoretur. Quod potest etiam declarari exemplo Beatorum, nam ex vi luminis gloriæ habent Deum peculiari modo suis mentibus præsentem in ratione obiecti visibilis intimè quodam modo vnitum ipsis Beatis, vt per se ipsum, & absque alio medio videatur. Vbi lumen gloriæ non facit quidem perse ipsum nouam vnionem physicam inter intellectum, & Deum, vt eo modo dicatur illum facere præsentem, tamen est talis dispositio, quæ natura sua postulat talem præsentiam, etiam præcisa consideratione immensitatis. cur ergo non poterit gratia, & caritas esse similis dispositio alio titulo iã declarato? Denique declaratur, & confirmatur amplius ex doctrina Diony. cap. 4. de Diui. nom. explicata à D. Thoma 1. 2. q. 28. art. 1. dicente amorem duplicem efficere vnionem realem, & effectiuam, & priorem dicit esse cùm amatũ præsentialiter adest amãti. *Et hãc* (inquit) *facit amor effectiuè, quia mouet ad desiderandum, & quærendum præsentiam amati, quasi sibi conuenientis.* Affertque Augustin. libro 6. de Trinita. capit. 19. dicentem, *Quod amor est velut iunctura duo aliqua copulans, vel copulare appetens.* Et exponit D. Thomas, quod dicit *copulans* referri ad vnitatem affectus, quod dicit, *copulare appetens* pertinere ad vnionem realem. Quia ergo Deus perfectè amat, quos sanctificat, & quia quod intendit, assequi potest, ideo ex vi talis amoris animæ vnitur secundum præsentiam realem. 14. D. Thom. August.

Atque ita intelligitur optimè propria ratio, ob quam persona Spiritussancti non datur, nisi per hæc dona diuina, quæ includunt gratiam sanctificantem, & caritatem. Ratio autem est, quia sine his donis non contrahitur vera, & realis amicitia inter Deum, & hominem. Ex quo etiam facilè patet, quid de alijs sententijs suprà relatis sentiendum sit, nam vno verbo dicendum est, in illis omnibus modis nõ dari peculiari modo personã Spiritussancti, sed dari aliquod speciale donũ eius, vt est fides, inspiratio, vel gratia gratis data. Et quia hæc dona sunt ordinis superioris vltra naturæ ordinem, ideo potest dici Deus, vel Spiritussanctus esse peculiari modo in homine ratione illorum, qui tamen modus non excedit modum existendi per potentiam, sed intra illum dicit quamdam maiorem perfectionem. Sic etiam dicitur interdum Deus esse peculiari modo in aliquo; vt cum illuminet, vel dirigat, vt in Prophera, & sic etiam dicitur assistere Pontifici, vel Concilio in definiendis rebus fidei, vel Scriptori sacro, vt canonicè scribat, vel Principi, vt regat. Tamen hæc omnia solùm intelliguntur secundùm peculiarem respectum diuinæ prouidentiæ: vnde in tantùm requirunt realem præsentiam Dei, in quantum Deus non separatur à rebus, quibus prouidet, vel quatenus operari non potest, nisi vbi est. Et ita continentur sub illis modis existendi Dei in rebus per essentiam, præsentiam, & potentiam, non tamen attingunt peculiarem illum modum,

& titulum

& titulum, quo Spiritussanctus est in iustis ratione gratiæ, & caritatis.

16. Obiectio. Superest verò obiectio, nam sequitur ex dictis, Spiritumsanctum propriè non mitti, nisi cum gratia sanctificans primò infunditur, non verò quando postea per intensionem augetur. Consequens videtur contra D. Thomam (D.Thom.) dicta quæst. 43. artic. sexto ad 2. ergo. Sequela probatur, quia postquam Spiritussanctus iam est in anima per gratiam, licèt postea gratia augeatur, non incipit esse nouo modo in illa, ergo non mittitur ad illam, quia nemo mittitur, nisi vbi non erat, vel saltem non erat illo modo, quo incipit esse per missionem. Circa hoc variè loquuntur Theologi.

1. Opinio. Quidam negant absolutè Spiritumsanctum mitti inuisibiliter ad hominem iam iustificatum, quantumuis in gratia, vel in donis gratiæ intensiuè, aut extensiuè crescat. Tribuitur D. Thomæ in dicto articulo sexto eo, quòd in fine corporis dixerit, ad missionem inuisibilem requiri innouationem quamdam per gratiam. Sed immeritò hoc illi tribuitur, nam etiam in augmento gratiæ est quædam innouatio, vt ipse ad 2. explicuit.

2. Opinio. Alij (vt D. Bonauentura refert) dixerunt, cum gratia imperceptibiliter augetur, non fieri nouam missionem, si autem augeatur perceptibiliter, fieri. Verba tamen hæc ambigua sunt, nam si dicatur augeri perceptibiliter, id est, sub signo aliquo visibili, vt factum est in die Pentecostes, sic non est ad rem, quia tractamus de missione inuisibili, & ita omne augmentum gratiæ imperceptibile est. Si verò augmentum dicatur imperceptibile, quia sensim, & paulatim fit, & notabiliter non immutat modum operandi, perceptibile autem dicatur, quando est adeo extraordinarium, & excellens, vt per effectus possit aliquo modo percipi. Sic certè distinctio illa valde accidentaria videtur ad rationem missionis. (Bonauent.) Vnde ipse Bonauent. in 1. distinctione 15. quæstion. vltim. sentit, per nullum augmentum, quod fit tantùm intensiuum gratiæ, mitti diuinam personam, propter rationem iam factam, quod non incipit ibi esse nouo modo, per augmentum autem quasi extensiuum, quo extenditur gratia ad nouum operandi modum per nouum donum v. g. linguarum, vel per nouum auxilium, vt in augmento, quod fit per sacramentum Confirmationis, tunc fieri missionem, quia iam est ibi Spiritussanctus nouo modo. (Alensis.) Quam opinionem docuit prius Alens. 1. p. quæst. 75. membr. 4. artic. 3. in corpore, licèt in solutione ad 2. non videatur omnino in ea persistere. Ait enim, duplicem esse sanctificationem animæ, primam, quæ est per infusionem gratiæ, & secundam, quæ est per augmentum, & per vtramque fieri missionem, licet magis propriè per primam. (Corduba.) Et vtrumque censet probabile Corduba libr. 1. quæstionarij, q. 41. in fine.

Opinio D.Thom. D. Thomas verò in dicto art. 6. ad 2. absolutè docet secundum profectum virtutis, aut augmentum gratiæ fieri missionem inuisibilem, præcipuè verò attendi quoad augmentum, quando aliquis proficit in aliquem nouum statum gratiæ, vt in gratiam miraculorum, aut prophetiæ, aut ex feruore caritatis aggreditur insigne opus virtutis, vt martyrij, abrenunciationis sæculi. Imò, quod difficilius mihi est addit in solutione ad 3. etiam in Beatis fieri nouas missiones inuisibiles, præter eam, quæ in principio beatitudinis facta est, per nouas reuelationes. Quia licet gratia eis non intendatur, recipit quoddam augmentum quasi extensiuum. Mihi verò placet in primis per omne augmentum gratiæ sanctificantis fieri missionem. Quia maioris momenti est, magisque pertinet ad vnionem cum Deo hoc augmentum, quàm omne augmentum extensiuum, si non includat intensiuam ipsiusmet sanctificantis gratiæ. (Resolutio.) Et ita sensit Durandus (Durand.) in 1. distinct. 15. q. 4. in fine, cùm ait, *missionem fieri per dona gratuita, vel augmentum eorum.* Nec obiectio in contrarium (scilicet, quòd persona diuina iam antea ibi erat) vrget; tùm quia sicut ille homo nouum accipit gratiæ gradum, ita persona diuina incipit esse ibi nouo modo magis perfecto, tum etiam quia quilibet gradus gratiæ est de se sufficiens, vt secum afferat diuinam personam, vnde, quòd antea sit, est quasi per accidẽs.

18. Deinde assero, quando gratia ita augetur extensiuè ad peculiares effectus, & actus, siue eiusdem gratiæ sanctificantis, siue gratis datæ, aut specialis potestatis supernaturalis, vt specialiter sanctificetur persona in ordine ad tales actus, tunc ad illam fit proprijssimè missio, etiam si prius sancta fuerit. Sic facta fuit missio ad Apostolos & octauo die post resurrectionem Ioannis 20. (Ioan. 20.) & in die Pentecostes, vt benè exponit Leo Papa (Leo Papa.) serm. 2. Pentecostes, Sic etiam fieri existimo per Sacramenta, quæ sanctificant hominem in ordine ad peculiares actus, dando simul specialia auxilia, & gratias sacramentales. Tandem verò existimo, solam collationem noui doni gratiæ gratis datæ, vel auxilij præuenientis sine augmento gratiæ sanctificantis, non sufficere ad propriam missionem personæ diuinæ. Nam, vt suprà dictum est, hæc dona de se non sufficiunt ad propriam missionem, ergo licet dentur homini iusto, non sufficiunt, quia non afferunt nouum titulum de se sufficientem ad specialem præsentiam personæ diuinæ præter eam, quæ est per potentiam. Vnde in Beatis probabile existimo, non fieri nouas missiones, sicut non fit gratiæ sanctificantis augmentum. Maximè, quia illæ reuelationes sunt quasi connaturales illi statui, & ex vi illius singularis præsentiæ, & existentiæ, quam Deus habet in Beatis, conferuntur. Vnde ego dicerem, Deum existentem in Beato operari in illo conuenienter ad præsentiam, quam in illo habet, & ex vi prioris missionis potiùs, quàm de nouo ad illum mitti.

19. Atque hinc tandem intelligitur, in hac missione inuisibili numquam mitti vnam personam sine alia ex his, quæ mitti possunt. Ita D. Thomas (D.Thom.) dicta q. 43. art. 5. & 7. Bonauent. suprà, & latè Corduba dicta q. 41. Ratione ita declaratur, quia non mittuntur per illa dona, nisi vt connexa sunt cum gratia sanctificãte, & sic nõ separantur. Secundò, quia quodlibet donum est ab vtraque persona, & ratione illius vtraque est nouo modo in creatura, & alioqui vtraque est procedens, ergo vtraque mittitur, & cum illis Pater venit iuxta illud Ioannis 14. *Ad eum veniemus, &c.* licet non mittatur, quia non procedit. Denique per hanc missionem non fit vnio hypostatica alicuius diuinæ personæ cum anima, vt de fide constat, vnio autem per gratiam communis necessariò est, tum in efficientia, tum quia est participatio diuinæ naturæ, & ita primariò conuenit ratione essentiæ. At verò Alensis (Alensis.) supra, memb. 2. art. 3. existimat posse Filium sine Spiritusancto mitti, & è contrario, quia effectus potest vni, & non alteri appropriari. Dicitur enim Filius specialiter mitti secundùm dona intelle-

Augʉst. D.Thom. ctus, Spiritussanctus secundum dona voluntatis ex Augustino 4. de Trinit.cap.20.& 21.Rectè verò respondet D. Thomas, vtraque dona esse necessariò connexa cum gratia gratum faciente, & ideò missionem etiam vtriusque personæ esse necessariò coniunctam. Non negamus tamen, quin per Antonomasiam illa missio, in qua maiora dona amoris communicantur, specialiter tribuatur Spirituisancto, & illa Verbo, quæ in donis sapientiæ præeminet.

20. Corollarium. Vltimò constat ex dictis, missionem hanc solùm fieri ad creaturam rationalem, quia sola illa est capax gratiæ, & fruitionis Dei. Quæ ratio concludit etiam ad Angelos factam esse hanc missionem, vt latè Alensis suprà, & ad Patres, & Iustos, qui fuerunt ante Christum Dominum, vt docet etiam D.Thomas, & expressè Leo Papa serm. 2. Pentecost.cap.3.& August.4.de Trinit.cap. 20. & Hieronymus epist.9.ad Edibiam. Qui omnes exponunt verba illa Ioann. 7. *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum erat Iesus glorificatus*, intelligi de missione speciali, & visibili facta in die Pentecostes, non verò de inuisibili, quæ omni tempore à creatione mundi ad Angelos, & homines facta est. D.Thom. Leo Papa. August. Hieron. Ioan.7.

CAPVT VI.

De Missionibus visibilibus Spiritussancti.

1. D.Thom. NOn sine causa D.Thom.q.43.sæpe citata art. 7. solùm de visibili missione Spiritussancti disputauit. Quia licèt visibilis missio diuini Verbi præcipua fuerit, tamen illa est altioris ordinis, & considerationis, quia non ad repræsentandum, sed ad subsistendum in visibili natura facta est, iuxta illud ad Galatas 4. *Misit Deus Filium suum factum ex muliere &c.* De qua propterea singularis, & copiosa disputatio in 3. part. instituitur. Et, quòd huic materiæ necessarium existimari posset, in cap. 4. tactum est. Vbi aduertimus, distingui posse missionem visibilem in eam, quæ est ad subsistendum in natura corporali, & visibili, & in eam, quæ est ad repræsentandum. Prioris modi fuit missio Verbi, quam hic prætermittimus. Altera verò vel peculiaris est, vel magis propria Spiritussancti, & de hac nunc consideramus, exponemus tamen, an interdum hæc missio ad diuinum etiam Verbum pertinuerit. Galat.4.

2. Hæc missio est realiter visibilis. Primò ergo de hac missione statuendum est esse visibilem non tantùm imaginaria visione, qualis frequenter solebat esse prophetica reuelatio, sed quia externis sensibus obiecta, & proposita est per aliquod signum, quod ipsos sensus externos videlicet, oculos, vel aures mouere posset. Ita docet Augustin.2.de Trinit.cap.5.& 6.Estque indubitatum apud omnes, poteftque facilè inductione ostendi ex missionibus visibilibus Spiritus sancti, quas in Euangelio legimus. Prima omnium fuit quando descendit in specie columbæ in baptismo. De qua Ioannes Baptista Ioannis 1. testatur. *Quia vidi Spiritum descendentem quasi columbam de cælo, & mansit super eum.* At dicere potest aliquis, verbum vidēdi ibi referri posse ad visionem imaginariam, sicut olim Deus dictus est visus à Prophetis, non corporeis oculis, nec in sua substantia, August. Prima missio fuit in specie columbæ. Ioan.1.

A nec semper in aliqua imagine corporeis oculis obiecta; sed in figura aliqua imaginaria. Quod maximè fiet probabile, si verum est, quod aliqui dixerunt, referente Chrysostomo hom.61.in Ioānem, solùm Ioānem vidisse columbam. Nam hoc videtur ipse significasse, cùm dixit, illam visionem sibi fuisse peculiariter promissam, & in se fuisse impletam. Sed huic expositioni Patres omnes, & expositores contradicunt, intelliguntque verbum videndi de visione externa, & corporali, iuxta suā proprietatem, quæ semper tenenda est, dum aliud non constat. Præterea licèt ipse Ioannes Baptista tantùm referat, se vidisse columbam, non negat alios vidisse, nam Matth.cap. 3. refert ipsummet, *Christum vidisse columbam descendentem, & venientem super se*, & non propterea negat Ioānem etiam vidisse. Non est autem verisimile, Christum habuisse visionem, seu reuelationem imaginariam, quia & imperfecta est, & illa non indigebat. Vidit ergo oculis corporeis, non vt inde acciperet cognitionem, sed quia illa columba re vera exposita fuit oculis omnium, qui ibi aderant, & ita omnes illam viderunt, quantùm ad corporalem speciem. Quod magis declarauit Lucas cap. 3. dicens: *Et descendit Spiritussanctus corporali specie quasi columba in ipsum.* Non tamen omnes significationem columbæ, & causam descensus eius intelligerent, & sub ea ratione peculiariter promissum fuit Ioanni illud signum. Denique tunc etiam additum est signum vocis Patris testificantis. *Hic est Filius meus dilectus*, quam vocem, certum est, fuisse factam per realem sonum, qui sensu, & auditu corporis perciperetur, hoc enim vocis nomen propriè significat. Eamque Christus ipse audiuit, vt ex verbis Marci cap. 1. apertius colligitur, refert enim illa verba quasi specialiter dicta ipsi Christo, *Tu es Filius meus dilectus.* Tamen quia etiam sunt dicta, vt omnes audirent, alij Euangelistæ referunt sub illis verbis, *Hic est Filius meus dilectus*, signum ergo huius missionis externis sensibus expositum fuit. Chrysost. Matth.3. B C

Secundum signum, sub quo legitur Spiritus apparuisse, fuit nubes lucida in die Transfigurationis, illam enim nubem Spiritumsanctum repræsentasse testatur D.Thomas 3.p.q.45.art.4.ad 2.& significauit Augustin.epist. 102.ad Euodium, ideoque tunc missum fuisse Spiritumsanctum sub specie nubis, docuit idem D. Thom. 1.p.q.43.art. 7.ad 6. Nam sicut per columbam significata est plenitudo gratiæ Christi, cōmunicanda hominibus per baptismum, ita per nubem significata est plenitudo gloriæ Christi participanda in claritate, & refrigerio gloriæ, quæ per nubem lucidam significata etiam est, vt D.Tho. ait in dicta solutione ad 2. Aut certè per illam nubem significata est exuberantia doctrinæ Christi, vt idem D.Thomas ait in alia solutione ad 7. Verum est, in Scriptura non legi nubem illam repręsentasse Spiritussancti personā, & ideò fortasse neq; Augustinus in libris 2.3.& 4.de Trinit. vbi de his missionibus ex professo tractat, hāc non posuit inter missiones visibiles Spiritussancti. Posset enim intelligi, nubem illam repræsentasse Thronum gloriæ, & maiestatis Dei Patris latentis, seu sedentis in nube, iuxta illud Psalmi 96. *Nubes, & caligo in circuitu eius*, & ibidem, *Amictus lumine, sicut vestimento.* Nam referunt Euangelistæ, vocem Patris de nube exijsse tamquam de throno maiestatis eius, sed nihilominùs nubem illam Spiritumsanctum repræsentasse his verbis docet Ecclesia in officio Trāsfi- 3. Signum sub quo apparuit Spiritussanctus fuit nubes. D.Thom. August. D.Thom. August. D E

guratio

gurationis, *In splendenti nube Spiritussanctus visus est.* Quare etiam illa dici potest Spiritussancti missio, de qua etiam constat, nubem illam visibilem fuisse oculis corporeis, & lucem eius similiter fuisse visibilem, imo & quodammodo palpabilem, nam Lucas cap.9.refert timuisse Discipulos, *Intrantibus*(inquit) *illis in nubem*, significans etiam corporaliter illos circumdasse,& obumbrasse,quia,licèt esset lucida,vix poterant claritatem eius sustinere, & fixis oculis concipere.

Luc.9.

4. Tertia missio. Tertium signum missionis visibilis Spiritussancti fuit,quando post resurrectionem Christus intonuit ad Discipulos,*& in eo insufflauit,& dixit eis,Accipite Spiritumsanctum*, Ioannis 20. Nam quòd illa fuerit missio visibilis Spiritussancti dubitari non potest,docétque August.4.de Trinitate,cap.20.sub fin.& D.Thom.dicta q.23.art.7.ad 6.& omnes.Manifestum autem est,flatum illum fuisse corporalem, & sensibilem,vt verbum ipsum,*insufflauit* satis ostẽdit. Vnde Augustin. suprà inde colligit emanationem Spiritussancti à Filio. *Neque enim* (ait) *flatus ille corporeus cum sensu corporaliter tangendi procedens ex corpore substantia Spiritussancti fuit, sed demonstratio per congruam significationem non tantùm à Patre,sed etiã à Filio procedere Spiritumsanctum.*Idẽ habet tract.121. in Ioannem. Fuit ergo illa missio cum sensibili, satisque expressa significatione processionis æternæ ipsius Spiritussancti, & cum significatione etiã effectus temporalis, ad quem mittebatur, quia sensibilia verba *Accipite,&c.* expressius repræsentarũt, fuisse tunc missum Spiritumsanctum ad sanctificandos ministros Sacramentorum,dando simul eis potestatẽ remittendi peccata. Quamuis & ipse flatus significare soleat virtutem expellendi dæmones, vt contingit in Exorcizatis, sicut notauit Cyrillus catechesi 16.Hic etiam accõmodare possumus, quod aliàs dixit Augustinus serm.188.de tempore, *Flatus ille à carnali palea corda mundabat.* Fuit itaque illa missio visibilis per signum externum, ac corporaliter sensibile.

Ioan. 10. August. D.Thom. Cyrill. August.

5. Quarta missio. Quartum signum fuit in die Pẽtecostes, quo die facta est præcipua missio visibilis Spiritussancti, quam Lucas Act.2.his verbis narrat,*Cùm complerentur dies Pentecostes factus est repentè de cœlo sonus tamquam aduenientis Spiritus vehementis, & repleuit totam domum, vbi erant sedentes & apparuerunt illis dispertitæ linguæ tamquam ignis,seditque supra singulos eorum, & repleti sunt omnes Spiritusancto,& cœperunt loqui variis linguis,prout Spiritussanctus dabat eloqui illis.* Vbi tria signa illius missionis referuntur, *sonus*, & *commotio Spiritus vehementis*,id est,aeris vehementer concitati,& *linguæ igneæ*, nam licèt loqui variis linguis fuerit etiam signum sensibile aduentus Spiritussancti, tamen fuit potius signum consequens ex missione iam facta,quàm ostendens illam,dum fieret,Missio autem constituitur visibilis propriè per illud signũ, sub quo fit.De sono ergo indubitatum est fuisse sensibilem per externum auditum, quia verba illa, *& factus est repentè de cœlo sonus* in proprietate hoc significant, non possunt ad imaginariam repræsentationem referri. Nam id, quod sola imaginatione repræsentatur, non potest dici similiter factum esse,sed apparere,aut videri,vel quid simile, ille autẽ sonus dicitur simpliciter factus. Fuit ergo sine dubio auditui corporali obiectus, tamquam sensibile proprium eius.Sicut etiam,cùm data fuit lex Moysi, sonitus audiebatur exteriùs,vt cõstat Exod. 20. Deinde commotio Spiritus,seu venti vehementis,quę videtur fuisset proxima causa efficiens illius soni,

Act. 2.

A etiam fuit exterius,& corporaliter facta, vt ex effectu soni colligi potest. Et ex proprietate etiam verborum,maximè cùm subdatur statim,ventum illum (qui nomine *Spiritus* significatur) repleuisse totam domum, quod sine dubio non in phantasia tantùm imaginaria, sed propriè, vt sonat,factum est. Quia Verbũ,*repleuit*,(vt alia prętereã) aliud nõ permittit.

6. Dubium. De linguis autem ignitis dubitat Augustinus dicto lib.2.cap.6.Vtrum corpore,an spiritu visæ sunt. Quia non dicitur *Viderunt linguas diuisas velut ignẽ*, sed, *visæ sunt eis.* Quæ duo putat Augustinus habere diuersas significationes in omni verborum proprietate. Nam cum dicitur, *Vidi hoc*, significatur cum omni proprietate, visum esse corporeo oculo, cum autem dicitur,*visum est mihi*, potest in rigore intelligi de re solùm apparente, & imaginaria. Verumtamen existimo, non esse, quòd de hoc dubitemus. Primò quia licèt Verbum, *Apparuerunt illis*, videri posset ambiguum, tamen frequentius sumitur pro apparitione sensibili ad oculos carnis, nisi addatur vox aliqua distrahẽs verbũ ab illa significatione, vt, *Apparuit in somnis*, vel quid simile.Sic enim ipsemet Lucas cap.vl.sui Euangelij refert,dixisse Discipulos, *surrexit Dominus verè, & apparuit Simoni.*Intelligentes sine dubio oculis eius obiectum,& visum fuisse, & cap.22.ait de Christo orante in horto, *Apparuit ei Angelus confortans eum*,quod omnes intelligunt de apparitione in forma visibili ad oculos carnis, sicut etiam cap.9.ait *Apparuisse Moysem,& Eliam in Trãsfiguratione.* Quomodo alij etiam Euangelistæ loquuntur, & nullus dubitat, quin oculis corporeis visi fuerint.

August. B Resolutio Luc.vlt. C

7. Act. 2. Deniq; quod addit Lucas Act 2. *sedit supra singulos eorum*, ostendit apparitionem illam fuisse sensibilem,& externam. Quòd enim aliqui verba illa referunt ad Spiritumsanctum, qui *sedit* spiritualiter supra singulos Discipulorũ, eo quòd singulare verbum, *sedit*, non possit ad linguas in plurali positas referri, mihi verisimile non est, tum quia nulla de Spiritusancto præcesserat mentio, sed tantùm de Spiritu aereo,& de linguis igneis,tum quia ibi Lucas non narrat effectũ, seu terminum missionis,sed signum, sub quo facta est.Effectum verò, & terminum statim refert,dicens, *Et repleti sunt omnes Spiritusancto.* Verbum ergo *sedit*, ad linguas igneas referendum est, vel legẽdo in plurali *sederunt*, vel subintelligendo aliquid, *vt sedit vnaquæque*, aut quid simile. Vel (quod probabilius videtur) construitur cum igne,& in eundem sensum redit,nam ille ignis non erat alius, quàm linguæ ignitæ, & in eis erat, quasi in plures partes distributus, & ita potuit secundùm illas partes,seu linguas sedere super singulos Discipulorum. Hæc autem sessio apertè demonstrat, apparitionem fuisse sensibilem, & externam. Imò Lyranus putat, quando Petrus cœpit illo die prędicare populo,adhuc habuisse linguam igneam, quasi capiti suo insidentem, & ideò dixisse Petrum ad populum, *Effudit hunc, quem videtis, & auditis.* Quamquam possunt hæc verba referri ad signa,quę proximè præcesserant. Denique nulla est ratio, cur cætera signa illiusmet missionis obiecta credantur sensibus externis, & non hoc, quod potissimùm fuit, expressiúsque repræsentabat effectus illius missionis.

D E

8. Quinta missio. Quinto loco ponere possumus inter has missiones visibiles, quæ fiebant in initio Euangelicæ prędicationis, quando ad confirmandos fideles, dabatur Spiritussanctus per impositionem manuum Apostolorum, nam illa donatio Spiritussancti visi-

bilis erat,& consequẽter erat missio visibilis. Quod
Act. 8. enim visibiliter daretur, colligi videtur ex Act. 8. vbi dicitur, *Cùm vidisset autẽ Simõ, quòd per impositionẽ manuum Apostolorum daretur Spiritussanctus.* Ex his tamẽ verbis non constat, tunc Spiritumsanctum datum esse cum signo visibili, in ipsamet collatione, sed ex effectibus videri potuisse, quia illi, qui accipiebant Spiritumsanctum, loquebãtur linguis, vel alias insignes ostensiones recepti Spiritussancti faciebant. Sic enim cap. 10. refertur vidisse Iudæos Spiritumsanctum fuisse datum Cornelio, & aliis Gentilibus, prædicante Petro. Quomodo autem visus fuerit, declaratur, dum subditur, *Audiebant enim illos loquẽtes linguis, & magnificantes Deum.* Nihilominùs probabile fit, etiam ante effectum linguarum descẽdisse tunc Spiritumsanctum sub signo visibili, ex verbis Petri cap. 11. qui referens factum illud ait, *Cecidit Spiritus sanctus super eos, sicut & in nos in initio.* Vnde multi volunt, etiã tunc apparuisse linguas igneas; vel aliquod indicium per ostensionem ignis visibilis. Quod est probabile, sed incertum. Si autem ita factum est, constat etiam ibi interuenisse visibile signum externis sensibus expositum. Est ergo hoc de ratione huius visibilis missionis. Ratio autem non est alia, nisi quia ita fuit hæc missio ordinata per diuinam prouidentiam ad Ecclesiæ suæ, vel eruditionem, vel ædificationem, & consolationem, vndè in hac missione non fit prophetica reuelatio, vt imaginaria fit, sed fit communis quædam, ac publica demonstratio, & ideo per externum signum omnibus cernenda proponitur.

Petr. 11.

9. Dubium. Iam verò superest vlteriùs inquirendum, quale debeat esse hoc signum. Vbi non possumus inquirere, ex qua materia, aut sub qua forma sensibili, vel ad quem sensum, vt proprium eius obiectum pertinere debeat. Nam ex natura rei nulla in hoc fieri potest determinatio; pendet enim ex diuina voluntate, & prouidentia. Tamen considerando eas missiones, quæ factæ sunt, inueniemus, eas factas esse sensibiles, vel per auditum, qui est sensus fidei, & disciplinæ, vel per visum, qui est perfectissimus omnium, & maximè accedens ad spirituale cognitionẽ. Habemus etiam, materiã taliũ signorũ (ordinariè saltẽ) fuisse aereã, vel illi affinẽ, vt sunt vapores, vel exhalationes, quia talis materia est facilior cæteris ad cæteras trãsmutationes, quę in huiusmodi signis exhibendis interueniũt, Forma verò, quoad sensibilia propria fuit color aliquis, aut lux, & sonus: quoad communia verò sensibilia, fuit, vel motus vel formatio humanæ vocis, vel figura aliqua apta ad intentã significationẽ, id est, habens aliquam proportionem, vel analogiam cum re significanda. Vt in baptismo Spiritussanctus apparuit in specie columbæ descendẽtis, & manentis, quia in proprietatibus illius animalis inueniuntur multæ aptissimę ad significandam Christi Domini puritatem, innocentiam, mansuetudinem, & dilectionem erga Ecclesiam, & quomodo per baptismum, esset similes virtutes, & Spiritussancti dona suis fidelibus communicaturus, vt tractant Patres in Matth. præsertim Chrysost. homil. 12. August. tract. 6. in Ioannem, & lib. 10. Genes. ad literam. cap. 5. & lib. 4. de Trinit. cap. 20. & lib. etiam 13. capit. 24. Gregorius homil. 30. in Euangelia, Cyrillus Hierosolymitanus Catechef. 7. & D. Thom. 3. p. q. 39. art. 6.

Resolutio.

Chrysost. August. Greg. D. Thom.

10. In die verò resurrectionis datus est Spiritussanctus Apostolis in specie flatus, quia dabatur ad remittenda peccata ex Christi Domini meritis, & ideo datus est, vt intimè ab illo procedens, vt suprà ex August. notatum est. Item dabatur, vt Spiritus vitæ, ad restituẽdum hominem in spiritualem vitam, sicut in principio insuflãdo etiam inspirauit in hominem spiraculum vitæ, vt notarunt Athanas. q. 64. ad Antiochum, & Cyrillus 12. in Ioannem cap. 56. & optimè explicat Basilius lib. de Spiritusancto c. 16. & Ambrosius serm. 20. in Psalm. 118. At in die Pentecostes datum est signum ingentis soni, quia incipiebat lex Euangelica promulgari quasi ad excitandos homines, vt ad illam audiendam venirent, sicut Exod. 20. datus est sonitus buccinæ. Item missus est spiritus vehemens, qui totam domum repleret ad significandam abundantiam, virtutem, & efficaciam Spiritus, vniuersæ Ecclesiæ Christi communicandam. Ac denique linguæ etiam igneæ apparuerunt ad significandum donum linguarum, & ardorem caritatis. Quoniam Apostoli futuri erant, *& verbis profllui, & caritate feruidi,* vt in hymno dicit Ecclesia. Et fortasse etiam significatum est, Ecclesiam ex omnibus linguis & nationibus in vno spiritu, & igne fuisse congregandam. Præter alias innumeras, conuenientésque analogias, quas Patres considerant in concionibus Pentecostes, Leo, Augustinus, Bernardus, & alij, Ambrosius lib. 2. de Spiritusancto cap. 2. Cyrillus Hierosolymitanus Catechesi 17. Isidorus Pelusiota lib. 1. Epistola 494. Bernardin. Senens. serm. de septem donis Spiritussancti.

Athanas. Cyrillus. Basilius. Ambros.

Exod. 20.

Leo. August. Bernard. Ambros. Cyrill. Hieroso. Isidor. Pelusiota. Bernard.

11. August. Addit prætereà Augustinus 2. de Trinit. cap. 6. in fine, necessarium esse, vt huiusmodi signum visibile non sit res antea præexistens sub ea forma, & modo, quo apparet, sed vt peculiari prouidentia ad eum effectum formatum sit. Vnde ait Augustinus, non sic posse dici Spiritumsanctum columbam, quia in eius specie descendit, sicut Christus dictus est Petra; *illa enim Petra* (inquit) *iam erat in creatura, & per actionis modum nuncupata nomine Christi, quem significabat, sicut Isaac Christus erat, cùm ad se immolandum ligna portabat. Accessit istis actio quædam significatiua iam existentibus, non autem sicut illa columba, & ignis ad hæc tantummodò significanda repentè extiterunt.* Significat ergo Augustinus ad missionem visibilem necessarium esse, vt res sensibilis significans non præexistat, sed ad eum finẽ tunc fiat, & consequenter etiam non duret, nisi dum significat. Et ratio reddi potest, quia missio visibilis fit semper nouo, & extraordinario modo, & ideo fieri debet sub nouo signo, & ad hunc finem peculiariter facto.

12. D. Tho. Atque hanc doctrinam sequitur D. Thomas dicta quæst. 43. art. 7. ad 2. Et ex illa colligit, non esse factas, nec fieri missiones visibiles sub signis Sacramentalibus veteris, & noui testamenti, quia in eis res quædam præexistentes assumuntur ad aliquid significandum. Quamquam de hoc potest etiã alia ratio reddi. Quoad vetera quidem Sacramenta, quia non continebant gratiam, nec significabant sub eis dati, sed prænunciabant futuram, & ita non significabant missionem Spiritussancti, quæ tunc fieret. Quoad noua verò Sacramenta, quia nec missio ad ipsa fit, neque ad recipientem illa. Non quidem ad illa, quia licèt gratiam contineant, & conferant, tamen solùm continent tamquam instrumenta ad illam efficiendam, non quòd in eis propriè fit, & ideo ad ipsa Sacramenta non mittitur Spiritussanctus, vt idem D. Thom. docuit ar. 6. ad 4. nec etiam ad eos, qui Sacramenta recipiunt, quia solùm dant gratiã, quando obex non apponitur, & conueniens dispositio adest, & ideò non omnino

D. Thom.

A infallibiliter ſignificant præſentiã gratiæ, & inuiſibilem deſcenſum Spiritus ſancti, ſed quaſi ſub conditione, ſi recipiens ſit diſpoſitus: & præterquã quòd quia ipſius Sacramenti veritas, & exiſtentia Sacramentalis ex intentione Miniſtri pendet. At ſignum ſenſibile miſſionis viſibilis tale eſſe debet, vt certò, & infallibiliter oſtendat Spiritus ſancti inhabitationem, vel deſcenſum, quod non habet vllum ſignum, vel præexiſtens, vel etiam ordinaria lege impoſitum ad ſignificandum, & ideo eſſe debet nouum, & ad eum finem in ipſa, & pro ipſa miſſione effectum.

13\. Vnde etiam neceſſe eſt, vt à Deo ipſo peculiariter fiat, quia cùm perſonæ diuinæ deſcenſus à diuina voluntate dependeat, non poteſt certò, & infallibiliter ſignificari, niſi per ſignum ab eodem Deo factum, & inſtitutum. Non eſt auté neceſſe, vt ſemper miraculoſo modo fiat. Nam cùm Chriſtus inſufflauit ad dandum Apoſtolis Spiritum ſanctum, videtur flatus ille factus ſine ſpeciali miraculo; niſi fortaſsè miraculum cenſeatur, corpus glorioſum inſufflare: re tamen vera miraculum propriè non eſt, licèt poſſit dici extraordinarium opus, ac merè voluntarium, quia licèt corpus glorioſum non indigeat reſpiratione, poteſt tamen emittere aërem, ſi vult, & cum eo impulſu, qui ad inſufflandum ſufficiat. Tamen quia ille modus operandi, & cõuerſandi glorioſi corporis cum mortalibus eſt valde alienus à ſtatu glorioſi corporis, ideò opus illud extra ordinẽ appellamus, & certè dici poteſt aliquo modo miraculoſum. In aliis verò miſſionibus ſemper facta ſunt ſigna præter totum naturæ ordinem, ac planè diuina. Nõ verò oportet, vt immediatè facta ſint à ſolo Deo, nã flatus ille per humanitatem factus eſt. Alia verò ſigna columbæ, vocis ſpiritus vehementis, ac linguarum, miniſterio Angelorũ creduntur facta, iuxta doctrinam Auguſt. lib. 3. de Trinitate à principio, præſertim cap. 4. 5. 9. & 10. & D. Thom. dict. q. 43. ar. 7. ad 5. Ex ratione generali ſuauis prouidentiæ, quæ vtitur cauſis ſecundis, quoad fieri poteſt. Quia verò Angeli tantùm ſunt miniſtri diuinæ volũtatis, & quia Deus ipſe ſemper eſt principale operans; illi enim ſolùm hæc operantur per corporales motus, & applicando actiua paſſiuis, ideò Deus ipſe dicitur eſſe, qui hæc ſigna principaliter operatur.

Magiſt. *D. Thom.*

14\. *Difficultas inſurgit.* Hic verò quæri ſolet, an oporteat, res illas, quæ in his ſignis apparent, tales re vera eſſe, quales apparent. In quo non quæritur, an oporteat eſſe veras aliquas res, hoc enim iam in primo puncto definitum eſt. Diximus enim, eſſe res viſibiles, ſeu perceptibiles ſenſibus externis, quod non poſſent facere, niſi eſſent aliquæ veræ res. *Enodatur.* Vnde etiã conſtat oportere eſſe veras res quoad qualitates ſenſibiles neceſſarias, vt ſenſu externo percipiantur. Quare ſi ſignum ſit ſonus, ſine dubio eſt verus, & realis ſonus, aliàs non poſſet auditum immutare. Si autem dicitur eſſe vox, non eſt neceſſe, vt habeat illam proprietatem vocis, quæ eſt, immediatè procedere ab anima media imaginatione, ſeu phantaſia, quia hæc proprietas non percipitur ſenſu auditus, neceſſe verò eſt, vt ſit ſonitus formatus ad inſtar veræ vocis articulatæ, aliàs nec vox dici poſſet, nec ſignificare id, ad quod ſignificandum vera vox impoſita eſt. Deinde ſi ſignum ſit aliqua res lucida, vel ignita, neceſſarium erit, vt veram lucem habeat, quia aliàs non poſſet viſum immutare, cùm ibi non interueniat aliquis color verus, vt ſupponitur. Non oportebit autem, vt ſit verus ignis, aut aliquid ſimile, quod per ſe percipi non poſſit, vt ſtatim dicemus.

15\. Atque eadem ratione dicendum cenſeo de ſenſibilibus communibus, quæ etiam per ſe percipiuntur. Et maximè quando, vel tanta facilitate verè fieri poſſunt, ſicut apparenter, vel quando ſunt neceſſaria omninò ad conſtituendam rem ſub tali ſpecie tam vera, quàm apparente, ſub qua dicitur apparere in ratione ſigni. Qua ratione quoties motus alicuis localis in tali ſigno fieri dicitur, realem, & verum motum eſſe intelligo, quia facillimo negotio fieri poteſt, & quia ſic poteſt optimè viſu percipi, vel auditu, & per ſolam apparentiam non veram, vix poteſt intelligi. Idẽ ſentio de figura, quæ eſt etiã per ſe ſenſibilis, & quaſi forma per ſe conſtituens ſub tali nomine; vt v. g. cùm linguæ dicuntur B apparuiſſe, linguæ figuram habuiſſe, neceſſe eſt: Idémque eſt de figura columbæ, aliàs non apparet, quomodo illa ſigna, linguæ, vel columbæ poſſent appellari.

16\. De veritate autem talium rerum quoad ſubſtantiam earum res eſt magis ambigua. Videtur autem ſatis veriſimilis hæc regula. Quando corpora, quæ in his ſignis aſſumũtur, ſunt ex his corporibus ſimplicibus, aut illis proximis, quæ verſantur in hac aëris regione, ſuntque in communi vſu hominum, credendum eſt, vera talia eſſe, qualia nominantur, C vt ſi dicitur eſſe aër, aut ventus, vel quid ſimile. Ratio eſt, quia hæc corpora ſunt veluti prima materia, ex qua alia apparẽtia corpora fieri ſolent, ergo cùm ipſa dicuntur aſſumi in ſigna, non ſunt apparentia, ſed vera. Quæ ratio fortiùs de aëre concludit, quàm de nubibus, & aliis ſimilibus miſtis imperfectis, tamen etiam de illis credo, eſſe veram regulam, quãdo ita ſimpliciter nominantur, propter facilitatem ſummam, qua ex aëre fiunt, imò quia vix poteſt aër ita condenſari, vt talia corpora appareant, quin etiã verè talia ſint. Quod nõ ita eſt in igne, & ideo non ſumus de illo loquuti, & quia verus ignis propter magnam actiuitatem ſuam vix poſſet ſine nouo miraculo ad vſum talium ſignorum aſſumi. At verò D quando corpora, quæ apparere dicuntur, ſunt ſubſtantiæ magis perfectæ, tunc per ſe neceſſaria non eſt veritas talium ſubſtantiarum ad vſum talium ſignorum, vt per ſe conſtat, quia illæ ſubſtãtiæ non percipiuntur. Vnde ſi verba Scripturæ, aut circumſtantiæ eorum non cogant, non eſt, cur tales res verè tales eſſe ſubſtantialiter reputentur.

17\. Ex his principiis facilè eſt, quid de ſingulis miſſionibus viſibilibus Spiritus ſancti ſentiendum ſit, exponere. De quarum prima, ſcilicet, de columba, quæ in baptiſmo apparuit, latè tractaui in 2. tom. 3. p. diſp. 27. quem in locum lectorem remitto, & videri etiam poteſt diſputatio 14. ſect. 5. De flatu verò à Chriſto Domino emiſſo in ſecunda miſſione (prætereo enim Transfigurationem, de qua etiam E in eodem tom. 2. dixi) de illo, inquam, flatu non dubium eſt, quin verus fuerit. Nam Chriſti inſufflatio vera, corporalis, & vitalis fuit, verúmque motum localem fecit in aëre oris Chriſti, quẽ verſus Apoſtolos emiſit, hæc autem tantùm ſunt de ratione veri flatus, nec neceſſaria ibi erat aliqua fictio, etiam materialis (vt ſic dicam) imò vix poterat intercedere.

18\. Rurſus de Spiritu vehementi, qui repleuit totam domum in die Pentecoſtes non eſt, cur dubitemus fuiſſe verum aërem, verè, ac realiter commotum, & ingreſſum fuiſſe domum illam corporalem, ſaltem cænaculum. An verò fuerit in omni philoſophico rigore verus ventus, non multùm curandum. Non

enim repugno, quin potuerit esse solùm aër vehementer commotus, nam etiam illum, vulgari loquendi modo ventum appellabimus, potéstque in rigore per vocem *Spiritus* significari. Præterquam quod Act.2. addita est dictio, *Tanquam spiritus vehementis*, quæ proprietatem significationis minuere potest. Nil tamen impedit iuxta regulam positam, quòd verum ventum illum fuisse, etiam quoad substantiam suam, sentiámus; quia facillimè concitari potuit; eráthq; aptior ad sonitum magnum reddendum. Nec dictio, *tamquam*, obstat, quia non videtur posita ad minuendam significationem vocis, *spiritus*, sed ad declarandum sonum illum talem fuisse, qualis fieri solet ex vehementi spiritu. De linguis denique certum est, quoad substantiam non fuisse carneas, & veriùs credunt fuisse verum ignem, propter rationem suprà insinuatã, & quia litera non cogit, cum dicat, *tamquam ignis.* Quamuis enim non necessario excludat veritatem ignis, satis est, quod non cogat, & quòd ad mysteriũ perinde sit, illas linguas fuisse valdè lucidas, & ignitas, vt sunt Cometę. Vnde credibile est, fuisse exhalationes aliquas, vel aërem condensatum sufficienter ad vllum vsum.

Act.2.

19. *August.* Atque ex his vlteriùs admonet Aug. li.2. de Trinitate cap.6. & in Epistol.102. res illas, quæ in huiusmodi signis apparent, non fuisse ab Spiritu sancto hypostaticè assumptas. Cuius oppositum de columba baptismi sensit Tertullianus libr. de carne Christi, cap.3. imò sunt, qui putent, etiam idem sensisse ipsum Augustinum lib. de Agone Christiano, cap.22. Sed ibi solùm affirmat, corpus illud columbæ fuisse verum, & reale, indicátque, fuisse veram columbam, quòd autem fuerit assumptum ab Spiritu sancto in vnione hypostatica non dicit, imò nec affirmat, fuisse corpus viuum, sed verum, & reale corpus cum figura columbæ, quale sine anima esse potuit, vt idem sanctus rectè dixit Episto.102. per quem locum alter egregiè declaratur.

Tertull. *August.*

20. Vnde sententia Tertulliani ab omnibus reiecta est, quia non est profectò verisimilis. In primis propter omnes rationes, quibus Theologi ostendunt, non esse conueniens, vt Deus assumeret naturas irrationales ne dum inanimes. Deinde quia ad finem talium signorum id necessarium non est. In quo est optima differentia, quam Augustin. S. Thom. & alij considerant inter Verbum, & Spiritum sanctum. Verbum enim missum est, vt esset auctor gratiæ per meritum, & satisfactionem veram, & ideo & in rationali natura venire necesse fuit, & illam sibi hypostaticè vnire. At Spiritus sanctus solùm mittitur visibiliter, vt quasi testimonium visibile præbeat sanctificationi, & inuisibili missioni iam factæ, aut quæ tunc fiat, ad quem finem necessaria nõ est vnio hypostatica. Solùm ergo habuit Spiritus sanctus quasi accidentalem vnionem ad tale signum, ideoque *officio significationis impleto, mox esse desiit*, vt in dicta Epist.102. Augustinus dixit.

August. D.Thom.

21. Duplex difficultas oritur. Duæ verò difficultates hinc nascuntur, Vna est, cùm hæc corpora sensibilia, sub quibus hæc missio visibilis fit, ab omnibus personis fiant, cur dicatur hæc missio propria Spiritus sancti, & non sit communis Filio, & cur in ea non dicatur etiam venire Pater, licet non mittatur. Per Incarnationem enim dicitur solus Filius missus, quia solus ille humanitati fuit hypostaticè vnitus, at seclusa personali vnione, reliqua omnia, quæ realia sunt, vel dicunt operationem ad extrà, omnibus illis cõmunia sunt: ergo nulla ratio superest, ob quã hæ missiones propriæ Spititus sancti censeantur. Propter hoc Cor-

1. Opinio. *Corduba.*

A duba dicta q.41. docet, missiones has nõ tribui Spiritui sancto, vt proprias, sed vt appropriatas, & ita in rigore, & proprietate concedit, esse communes Filio, vt misso, & Patri vt venienti cum alijs, licèt non vt misso.

Sed contrarium docuit Aug. & cum illo D.Tho. ac cæteri Theologi. Ratio autem, & responsio ad propositam obiectionem est, quia missio hæc visibilis non attenditur secundum efficientiã illius formæ, vel signi, sub qua missio fieri dicitur: quæ efficientia communis est tribus personis, sed attenditur secundum repræsentationem, & significationẽ talis formæ, quam non est necesse esse communem toti Trinitati. Nã sicut hac voce *Spiritus sanctus* (ait optimè Augustin.) significatur tertia persona, & nõ aliæ, B ita per columbam potuit repræsentari Spiritus sancti persona, & non Patris, nec Filij. Propter hanc ergo singularem repræsentationẽ talis missio est propria Spiritus sancti, quia sub illo signo singulariter apparere dignatus est, & vt ita appareret, Pater, & Filius eum miserũt. Neque hic habet locum Axioma illud *Opera Trinitatis ad extrà sunt indiuisa*, quia repræsentari per tale signum non est opus ad extrà, sed est quædam denominatio extrinseca, seu relatio rationis, qualem etiam missio importat ex ea parte, qua temporalis est. 22. Cõtraria opinio August. D.Tho.

Altera difficultas est, nam hinc sequitur, Verbum non semel tantùm missum fuisse visibiliter per Incarnationem, sed etiam sæpius per repræsentationem. Quamuis enim in nouo Testamento hæ Verbi missiones non legantur, in veteri tamen legitur C sæpius apparuisse in forma visibili. Ergo dicendum est, ante aduẽtum in carne sæpius fuisse missum. Ad hoc respondeo primò, non esse magnum absurdum id concedere, nã multi Patres præcipuè Græci multas apparitiones veteris testamenti attribuunt Verbo diuino, vt est vulgare, & in materia de Angelis latiùs tractatur. Quod si verum est, eas apparitiones missiones vocare, non erit magnum absurdum. Ego verò probabilius credo, in veteri testamento non legi personam aliquam missam secundum propriam proprietatem, quia nec vnio hypostatica facta est, vt per se constat, nec etiam per signũ aliquod externũ vna persona potiùs, quàm alia manifestata est, Vt latè prosequitur August. lib.2.3. & 4. de Trinit. Nec credo ostendi posse in veteri testamẽto repræsentationem aliquam sensibilem factam in persona D Dei, in qua constet, vnam Trinitatis personam potiùs, quàm aliam loqui, aut repræsentari. Quare si ratione illius repræsentationis missio admittenda est, dicendum est, Deum per se primò venire, aut apparere solitum, & consequẽter omnes etiam tres personas venisse, ac subinde duas illarum fuisse missas, sicut dicimus de missione inuisibili. Addimus verò cum D.Tho. dicta q.43. art.7. ad 6. & Augustino lib.2. de Trinit. cap.17. quamuis ante Incarnationẽ factæ fuerint apparitiones aliquæ diuinarum personarum, non tamen habuisse rationem missionis, neque ita appellari, quia non fuerunt factæ ad E significandam inhabitationem diuinæ personæ per gratiam; potiùs ergo illa apparitio erat vmbra quædam futuræ missionis. Quod si quæratur, an post Incarnationem fuerit diuinum Verbum iterum aliquando missum. Dicẽdum est, non esse missum, nisi fortasse ratione humanitatis, quomodò etiam dici potest mittendum esse ad iudicandum. In cõsecratione item Sacrosanctæ Eucharistiæ quotidie quodam modo mittitur, illa verò missio visibilis non est; quia licèt mittatur sub forma visibili, tamẽ non 23. Altera difficultas. Resolutio. *August.*

ibi

ibi formatur visibilis forma, sed sub illa Verbum Incarnatum inuisibiliter constituitur.

24. Atque hinc vlteriùs concluditur antiquiores, generaliores, magísque inter se connexas, & in maiori numero esse missiones inuisibiles, quàm visibiles. Nam vt suprà dicebam, inuisibiles non in solis hominibus, sed etiá in Angelis factæ sunt: visibiles autem in solis hominibus: inuisibiles in omni tempore, & lege fuerunt: visibiles in aduētu Christi inceperunt, & paruo tempore durarunt, nec constat, an iterum fient. Cùm enim ordinatæ fuerint ad fidei declarationem, & confirmationē, postquam fides sufficienter manifestata est; cessarunt. Præterea inuisibiles missiones ex parte personarum, quæ mittuntur, connexionem habent; visibiles autem minimè, vt iam explicatum est. Deniq; inuisibiles toties multiplicatæ sunt, quoties intellectuales, vel rationales creaturæ sanctificatæ sunt. Et ideò vsque ad finem mundi durabunt, quia ad hominum sanctificationē necessarię sunt, visibiles autē in paruo sunt numero. Quamuis in hoc possit differentia quædam considerari, quia inuisibiles missiones solùm multiplicantur secundū numerum, visibiles verò plus, quàm specie. Nam missio Verbi altioris multo rationis est, quàm Spiritus sancti missiones, vt per se notū est, & ex dictis constat. Missiones etiā Spiritus sancti inter se specie suo modo distinguūtur, non quidē ex parte personæ repræsētatæ, sed ex parte signorum: & ex parte effectuū gratiæ, quos repræsentant, vel efficiunt, vt ex omnibus dictis facilè constare potest. Vnde etiā visibilis missio Verbi semel tantùm facta est, & nulli alteri naturæ cōmunicata est. Missiones verò Spiritus sancti multiplicatæ sunt in eo numero, qui ad earū finem, iuxta diuinæ sapientiæ prouidentiā, sufficiens iudicatus est.

25. Ad quot capita reuocentur missiones. Omnes verò Spiritus sancti missiones ad tres, vel quatuor reducantur, in specie Columbæ, Nubis, Flatus à Christo emissi, & linguarum ignitarum cum sono spiritus vehementis, nam alia, quæ in primitiua Ecclesia fiebat, quando fidelibus post baptismū imponebantur manus, vel nō erat propria missio visibilis, vel ad eam reducitur, quæ in Pentecostes die facta est, nam fuit veluti quædam extensio, & duratio illius. Ex illis ergo quatuor missionibus primam tractaui in 2. tomo 3. partis circa quæstionem 39. D.Tho. in eáque solùm est cauendum, ne putetur Spiritus in ea datus inuisibiliter Christo; id enim fieri non potuit, cū gratia in Christo, nec tūc inceperit, nec augeri potuerit, vt in dicto loco est tractatum, & notat Toletus exponens aliqua loca Patrum Ioann. 1. Annot. 71. (Tolet.) Ex quo intelligi potest, Spiritū sanctum tunc non fuisse propriè missum ad Christum, quia neque propter illū præcipuè missus est, cùm ille non indiguerit illa repręsentatione sensibili, nec in Scriptura legimus, descendisse Spiritum sanctum ad illum, sed super illum. Quod si inquiras, ad quem tunc fuerit Spiritus sanctus missus. Quidam censent missum esse ad columbam. At certè missio intellectualis personæ, & præsertim tantæ excellentiæ, ad personam, vel naturam intellectualem fieri debet. Vnde potiùs dicerem, Spiritū sanctum missum esse sub specie columbæ, quam ad columbam. Missum autem esse vel ad Ioannem, vel ad totā illam hominum multitudinē, quæ ibi aderat, vt eis excellentiā personæ Christi, & gratiæ eius manifestaret. Et ad eundē modum discurrendum est de altera missione sub specie Nubis, de qua tractaui in 2. tom. ad q. 45. D.Tho. In tertia verò vltra ea, quæ diximus, solùm desiderari potest, vt de effectu eius dicamus. In illa enim missione sine dubio fuit Spiritus sanctus ad Apostolos missus, vt illos peculiari modo sanctificaret. Quis autem ille modus fuerit, & quæ potestas illis data, in 4. tom. tractando de institutione Sacramenti Pœnitentiæ, explicatum est.

Tandem circa principalē missionem visibilem Spiritus sancti Actor. 2. videndi sunt expositores ibi, ad quos magis hoc spectat, quā ad doctrinam Scholasticam, & præterea quod spectat ad signa visibilia, quæ tunc apparuerunt, satis sunt, quæ diximus. Circa effectum verò illius missionis certū est, datū esse Apostolis, & Discipulis magnū sanctificātis gratiæ augmentū, quia hoc promiserat Christus Ioan. 14. & 15. Et hoc erat in primis necessarium ad finem illius missionis. Non tamen oportuit, hunc effectum esse æqualē in omnibus, sed vel pro ratione dispositionis, vel pro ratione officij, & ministerij, vel etiam pro eiusdē Spiritus voluntate, fuisse distributum. Cum hoc effectu coniuncta fuerūt alia dona, & gratiæ gratis datæ, vt donum linguarum, & fortasse donū Prophetię, vel virtutis miraculorum, creditur, itē data Apostolis confirmatio in gratia, quamuis enim ex sola narratione Lucę id satis non colligatur, tamen ex Ecclesiæ traditione habetur. Et fundari potest in promissione Christi Ioan. 14. *Alium Paracletum dabo vobis, vt maneat vobiscum in æternum.* Data est etiam Apostolis intelligentia mysteriorum Fidei, iuxta promissionē etiam Christi Ioan. 14. & 15. Et ibi, vt existimo, etiam acceperunt assistentiā Spiritus sancti, vt in docendo totam Ecclesiam, siue verbo, siue scripto non errarent. Tunc denique omnia auxilia conuenientia muneri Apostolico receperunt, quasi in habitu: hæc enim omnia, vel expressè, vel virtute Christus promiserat. Vnde notari potest discrimen inter missionē Verbi, & hanc missionē Spiritus sancti (idémq; ferè est de aliis) quod missio Verbi absque merito, sola De[i] caritate facta est, iuxta illud Ioan. 3. sic *Deus dilexit mundum, vt Filium suum vnigenitū daret:* missio autem Spiritus sancti ex merito Verbi facta est; ideò enim non fuit Spiritus datus, donec Iesvs fuit glorificatus Ioan. 7. Quod etiam significauit ipse Christus Ioan. 14. dicens. *Ego rogabo Patrem, & alium Paracletum dabit vobis.* Cui gloria, & honor sit in æternum.

26. (Ioan. 14. & 15.) (Ioan. 14.) (Ioan. 14. & 15.) (Ioan. 3.) (Ioan. 7. Ioan. 14.)

Finis libri Duodecimi de Trinitate.

Sit Trinitati sempiterna gloria:
Honor, potestas, atque iubilatio,
In vnitate cui manet imperium:
Ex tunc & modo per æterna sæcula.
Amen.